المعجم

في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته

الجزء الأول

إعداد

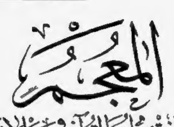
قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإشراف

الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

بسم الله الرحمن الرحيم

الموسوعة القرآنية الكبرى



المجلد الثامن عشر

تأليف وتحقيق

قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإشراف

مدير القسم

الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / تأليف و تحقيق قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلامية؛ بإرشاد و إشراف محمّد واعظ زاده الخراساني. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٣١ق. ١٣٨٩ش.

ISBN 978-964-971-368-7 (ج١٨)
ISBN set 978-964-444-179-0

فهرست نويسي بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
١. قرآن -- واژه‌نامه. ٢. قرآن -- دايرة المعارف. الف. واعظ‌زاده خراساني، محمّد، ١٣٠٤- . ب. بنياد پژوهشهاي إسلامي.

BP٦٦/٤/م٥٧ ٢٩٧/١٣
كتابخانة ملّي إيران ٧٨_٨٦٩٧ م

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته

المجلّد الثامن عشر

تأليف و تحقيق: قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلامية
إشراف: الأستاذ محمّد واعظ زاده الخراساني

الطبعة الأولى ١٤٣١ق / ١٣٨٩ش
٦٠٠٠ نسخة / الثمن: ١٢٧٠٠٠ ريال
الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدّسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم) ٧٧٣٣٠٢٩
شركة بهنشر، (مشهد) الهاتف ٨٥١١١٣٦٧، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠

www.islamic-rf.ir E-mail: info @islamic-rf.ir

حقوق الطبع محفوظة للناشر

المؤلّفون

الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

ناصر النّجفيّ

قاسم النّوريّ

محمّد حسن مؤمن زاده

حسين خاكشور

السيّد عبدالحميد عظيمي

السيّد جواد سيّدي

السيّد حسين رضويان

علي رضا غفراني

محمّدرضا نوري

السيّد علي صبّاغ دارابي

أبو القاسم حسن پور

و قد فُوّض عرض الآيات و ضبطها إلى أبي الحسن الملكيّ و مقابلة النّصوص
إلى خضر فيض الله و عبد الكريم الرّحيميّ و تنضيد الحروف إلى المؤلّفين

كتاب نخبة

مؤتمر تكريم خدمة القرآن الكريم في ميدان الأدب المصنّف. ١٤٢١ق

الكتاب النُّخبة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. ١٤٢٢ق

مؤتمر الكتاب المنتخب الثّالث للحوزة العلميّة في قم. ١٤٢٢.ق

الدّورة الثّانية لانتخاب و عرض الكُتب والمقالات الممتازة في حقل القرآن. ١٤٢٦ق

الملتقى الثّاني للكتاب النُّخبة الّذي يعقد كلّ سنتين في محافظة خراسان الرّضويّة. ١٤٢٦ق

المحتويات

تصدير ٧
خ م س ٩
خ م ص ٦٥
خ م ط ٧٥
خ ن ز ي ر ٨٣
خ ن س ١٠٥
خ ن ق ١٢٥
خ و ر ١٣٧
خ و ض ١٤٩
خ و ف ١٧٩
خ و ل ٣٠٧
خ و ن ٣٢٩
خ و ي ٣٩٧
خ ي ب ٤١١
خ ي ر ٤١٩
خ ي ط ٥٦٩
خ ي ل ٥٨٣
خ ي م ٦٣١
حرف الدّال ٦٤١
دأب ٦٤٣
داود ٦٧١
د ب ب ٦٨٧
د ب ر ٧٢٣
د ث ر ٨٣١
د ج ر ٨٤٥
د ح ض ٨٥٧
د ح و ـ ي ٨٦٧
د خ ر ٨٨٣
الأعلام المنقول عنهم بلا واسطة
وأسماء كتبهم ٨٨٩
الأعلام المنقول عنهم بالواسطة ٨٩٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تصدير

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و الصّلاة و السّلام على خير خلقه و أفضل بريّته سـيّدنا و نبيّنا محمّد المصطفى سيّد المرسلين، و على آله الطّيّبين الطّاهرين، وصحبه الميـامين المنتجبين، و من تبعهم بإحسان إلى قيام يوم الدّين.

و بعد، فنشكر الله تبارك و تعالى على أن سهّل لنا الطّريق، و وسّـع لنـا التّوفيـق لإكمال المجلّد الثّامن عشر من موسوعتنا القرآنيّة الكبرى: «المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته»، و تقديمه إلى رُوّاد العلوم القرآنيّة الرّاغبين في الاستئناس بكتاب ربّهم، و معرفة أسراره و رموزه، و منها: فقه لغته و سرّ بلاغته و إعجازه، و استطلاع طرائـف تفسيره و فنون معارفه، و الّذين يُتابعون بشوق بالغ مجلّدات هـذا المعجـم، و يترقّبـون بسعي وافر مفرداته: مفردة بعد مفردةٍ سواء من داخل البلاد أو خارجهـا ممّـن يُـشعر برغبتهم في ذلك بما يُبدونه كتابةً ومشافهةً ممّا يستوجب منّا الشّكر و الامتنان، و مزيـد الرّغبة و العكوف على هذا العمل الكبير.

و قـد احتوى هذا المجلّد ٢٦ مادّة قرآنيّـة من حرف الخاء و الـدّال، ابتـداءً مـن «خ م س»، و انتهاءً بـ«د خ ر»، و أطولها: «خ ي ر» في ١٥٠ صفحة ـ و الخير كلّـه مـن الله تعالى ـ ثمّ «خ و ف» في ١٢٨ صفحة.

و في الختام نُكرّر الشكر لله ربّ العالمين، الّذي وفّقنا و هدانا إلى هذا العمل الجليل، في سبيل كتابه الكريم، و نسأله تعالى دوام التوفيق و التسديد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين و سلامٌ على المرسلين.

محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

مدير قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة

في الآستانة الرّضويّة المقدّسة

٧ جمادى الأولى، عام ١٤٣١ هـ ق

خ م س

٤ ألفاظ، ٨ مرات: ٣ مكّيّة، ٥ مدنيّة
في ٧ سور: ٣ مكّيّة، ٤ مدنيّة

الخامسة ٢: ١ـ٢ خُمُسَه ١: ١ـ١
خمسة ٣: ١ـ٢ خمسين ٢: ٢

النُّصوص اللُّغويّة

أبو عمرو ابن العلاء: إنّما قيل للثّوب: خميس، لأنّ أوّل من عمله مَلِك باليمن يقال له: الخِمْس، أمر بعمل هذه الثّياب فنُسبت إليه. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ٧: ١٩٤)

الخَليل: الخُماسيّ و الخُماسيّة من الوصائف: ما كان طوله خمسة أشبار، و لا يقال: سُداسيّ و لا سُباعيّ في هذا. و في غير ذلك: الخماسيّ: ما بلغ خمسة، و كذلك السُّداسيّ و العُشاريّ.

و المخمِسيّ و المَخمُوس من الثّوب: الّذي طوله خمس أذرع، و يقال: بل الخميسيّ ثوب منسوب إلى ملك من مُلوك اليمن، كان أمر بعمل هذه الثّياب، فنُسبت إليه.

و الخَمْس: تأنيث الخَمْسة.

و الخَمْس: أخذُك واحداً من خمسة.

تقول: خَمَسْتُ مال فلان، و تقول: هذا خامس خمسة، أي واحد من خمسة.

و الخُمْس: جزء من خمسة.

و خَمَسْتُ القوم، أي تمّوا بي خمسة.

و الخِمْس: شُرْب الإبل يوم الرّابع من يوم صَدَرَتْ، لأنّهم يحسبون يوم الصّدر فيه.

و الخميس: الجَيْش.

و الخميس: الخُمْس، كالعشير من العُشْر.

و الأخماس: بُرُود من بُرُود اليمن.

و المُخامِس: الّذي يُقاسمك الخُمْس و تُقاسمه.

(٤: ٢٠٤)

اللّيث: الخميس: يوم من أيّام الأسبوع، و ثلاثة

أخمسة، وخماسَ ومَخمَس، كما يقال. ثُناءَ ومَثنى
ورُباع ومَربَعَ (الأزهري ٧: ١٩٣)

ابن شُمَيْل: يقال: غلام خُماسيّ ورُباعيّ
خمسة أشبار وأربعة أشبار، وإنّما يقال. خُماسيّ
ورُباعيّ فيمن يزداد طولًا. (الأزهري ٧: ١٩١)

أبو عُبَيْدَة: قالوا: ضَرْب أخماس لأسداس. يقال.
للّذي يُقدّم الأمر يريد به غيره فيأتيه من أوّله، فيعمل
فيه رُوَيْدًا رُوَيْدًا

والخِمْس: الوِرْد يوم الخامس من يوم صدَرها،
والسِّدْس: الوِرْد يوم السّادس. (الأزهري ٧: ١٩٢)

أبو زَيْد: عشَرتُ المال أعشُره عُشرًا وعُشُورة،
وخَمَسْتُه أخمُسُه خَمْسًا: أخذتُ عُشرَه وخُمُسَه،
(الحربيّ ١: ١٥٧)

الأصمَعيّ: في حديث معاذ أنّه كان يقول
باليمن: «ائتوني بخميس أو لبيس...». الخميس
لثوب الّذي طوله خمس أذرع. كأنّه يعني الصّغير من
الثّياب. (أبو عُبَيْد ٢: ٢٤٠)

أبو عُبَيْد: في حديث معاذ أنّه كان يقول باليمن
«ائتوني بخميس أو لبيس...» يقال له أيضًا: مَخمُوس،
مثل جريح ومجرُوح، وقتيل ومَقتُول.[ثمّ استشهد
بشعر] (٢: ٢٤٠)

ابن الأعرابيّ: هما في بُردة أخماس، أي يفعلان
فعلًا واحدًا، كأنّهما في ثوب واحد، لاشتباههما
(الأزهري ٧: ١٩٤)

«لا تكُ خميسًا»، أي ممّن يصوم الخميس وحده.
(ابن سيده ٥: ١٩١)

ابن السِّكّيت: يقال في مثل: «ليتنا في بُردة
أخماس» أي ليتنا تقاربنا
ويُراد بـ«أخماس» أنّ طولها خمسة أشبار
والبُردة شملة من صوف مُخطّطة، وجمعها البُرد
(الأزهري ٧: ١٩٢)

خمَسْتُ القوم أخمِسهم خَمْسًا، إذا أخذتَ خُمسَ
أموالهم، أو كُنت لهم خامسًا

والخِمْس: من أظماء الإبل. (الأزهري ٧: ١٩٣)

ابن دُرَيْد: الخَمْس: نوع من العدد، والخَمْس
مصدر خمَسْتُ القوم أخمِسُهم خَمْسًا إذا أخذتَ خُمس
أموالهم أو كُنتَ لهم خامسًا

والخُمْس: قسم مال على خمسة
والخِمْس: ظِمأ من أظماء الإبل

والخميس: يوم من أيّام الأسبوع معروف،
والجمع أخمِسة وأخمِساء، مثل نصيب وأنصباء.

وجمع خُمْس: أخماس، وجمع خِمْس: أخماس
أيضًا، ومَثَل من أمثالهم «يضرب أخماسًا لأسداس»
يقال ذلك للرّجل إذا لَبَّس الشّيء على صاحبه

وغلام خماسيّ: حين أيفع، وثوب خُماسيّ: خمسة
أذرع، وحبل مَخمُوس، من خمس قوى [ثمّ استشهد
بشعر]

وكذلك وتَرٌ مخموس، إذا جُعل على خمس قوى.
والخميس: الجيش يخمس ما وجد، أي يأخذه
(٢: ٢٢٠)

الأزهَريّ: [نقل قول الخَليل. «والخِمْس شُرْب
الإبل يوم الرّابع من يوم صَدَرَتْ» ثمّ قال:]

قلت: هذا غلط لا يُحسَب يوم الصَّدَر في وِرْد النَّعم. والخِمْس أن تشرب يوم وِرْدها، وتَصْدُر يومها ذلك، وتظلّ بعد ذلك اليوم في المرعى ثلاثة أيّام سوى يوم الصَّدَر، وترد اليوم الرّابع، فذلك الخِمْس.

وإبل خامسة وخوامس.

ويقال: فلاة خِمْس إذا انتاط ماؤها حتّى يكون وِرْد النَّعم في اليوم الرّابع، سوى اليوم الّذي شربت فيه وصَدَرت.

ويقال: خِمْس بَصْباص، وقَعْقاع إذا لم يكن في سيرها إلى الماء وَتيرة، ولا فُتور، لبُعده.

ويقال لصاحب الإبل الّتي تَرِد خِمْسًا: مُخْمِس [ثمّ نقل قول اللّيث، وقال:]

ويقال: بل الخميس ثوب منسوب إلى مَلِك كان من مُلوك اليمن، وكان أمَرَ بعمل هذه الثّياب، فنُسِبَت إليه.

ويقال: هما في بُرْدة أخماس، إذا تقاربا واجتمعا واصطلحا. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ١٩٢)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]

والخِمْس: شُرْبُ الإبل يوم الرّابع. وأخمَس الرّجل: سقى خِمْسًا.

والخميس: الجيش الكثير، واسم اليوم، وثلاثة أخمسة.

ويقولون: ما أدري أيّ خميس النّاس هو، أي أيّ جماعة النّاس هو.

وفي المَثَل: «ليتنا في بُرْدة أخماس» أي ليت تقارُبنا.

و«ظلّ يضرب أخماسًا لأسداس» وله حديث.

والخِمْس: من الرّمل، في قول الطّرمّاح:

* عادت تميم بأحفى الخِمْس *

ويقال: خَمْسون وخَمِيسون. (٤: ٢٧١)

الخَطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ: «أنّه صبّح خيبر يوم الخميس بُكْرةً، فجاء، وقد فتحوا الحِصْن وخرجوا منه معهم المَساحي، فلمّا رأوه حالوا إلى الحِصْن، وقالوا: محمّد والخميس، محمّد والخميس».

والخميس: الجيش، وسُمّيت خميسًا، لأنّها تُخمّس ما تجده من شيء. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٦٠٥)

نحوه الهرويّ. (٢: ٥٩٧)

الجَوْهَريّ: الخَمْسة: عدد، يقال: خَمْسة رجال، وخَمْس نسوة، والتّذكير بالهاء.

وكان فلان خامسًا، وخاميًا أيضًا.

والخِمْس بالكسر من أظماء الإبل، أن ترعى ثلاثة أيّام وترِد اليوم الرّابع.

وقد أخمَس الرّجل، أي وردت إبله خِمْسًا والإبل خوامس، والرّجل مُخْمِس.

وأخمَس القوم: صاروا خمسة.

والخِمْس أيضًا: ضرب من بُرود اليمن.

ويوم الخميس: جمعه أخْمِساء وأخمِسة.

والخميس: الجيش، لأنّهم خمس فِرَق: المقدّمة، والقلب، والميمنة، والميسرة، والسّاق.

والخميس: الثّوب الّذي طوله خمس أذرُع.

ومنه حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: «ائتوني بخميس أو لبيس» كأنّه يعني الصّغير من الثّياب.

وكذلك المخموس، مثل جريح ومَجْرُوح، وقتيل ومَقْتُول.

وخَمَسْتُ القوم أخْمُسُهم بالضمّ، إذا أخذت منهم خُمُس أموالهم، وخَمَسْتُهم أخْمِسُهم بالكسر، إذا كنت خامسَهم، أو كمّلتهم خمسةً بنفسك.

وشيء مُخَمَّسٌ: أي له خمسة أركان.

وحَبْل مَخْمُوس، أي من خمس قُوًى.

وتقول: عندي خمسة دراهم، الهاء مرفوعة، وإن شئت أدغمت، لأنّ الهاء من «خمسة» تصير تاء في الوصل، فتُدغَم في الدّال. فإن أدخلت الألف واللام في الدّراهم قلت: عندي خمسة الدّراهم بضمّ الهاء، ولا يجوز أن تدغم، لأنّك قد أدغمت اللام في الدّال، ولا يجوز أن تدغم الهاء من خمسة، وقد أدغمت ما بعدها.

وتقول في المؤنّث: عندي خمس القدور.

وتقول: هذه الخمسة الدّراهم، وإن شئت رفعت الدّراهم وتجريها مجرى النّعت، وكذلك إلى العشرة.

وقولهم: «فلان يضرب أخماسًا لأسداس»، أي يسعى في المكر والخديعة، وأصله في أظماء الإبل.

وغلام رُباعيّ وخُماسيّ، ولا يقال: سباعيّ، لأنّه إذا بلغ سبعة أشبار صار رجلًا. [واستشهد بالشعر ٨ مرّات]
(٣: ٩٢٣)

ابن فارس: الخاء والميم والسّين أصل واحد، وهو في العدد، فالخمسة معروفة، والخُمْس: واحد من خمسة. يقال: خَمَسْتُ القوم: أخذتُ خُمس أموالهم، أخْمُسُهم، وخَمَستُهم: كنت لهم خامسًا، أخْمِسُهم.

والخِمْس: ظِمْءٌ من أظماء الإبل. [ثمّ نقل قول الخليل إلى أن قال:]

وممّا شذّ عن الباب: الخميس، وهو الجيش الكثير، ومن ذلك الحديث: «أنّ رسول الله ﷺ لمّا أشرف على خيبر، قالوا: محمّد والخميس» يريدون الجيش.
(٢: ٢١٧)

ابن سيده: الخَمْسة من عدد المذكّر، والخَمْس من عدد المؤنّث، معروفان.

والمُخَمَّس من الشّعر: ما كان على خمسة أجزاء، وليس ذلك في وضع العَرُوض.

قال أبو إسحاق: إذا اختلطت القوافي واختلطت فهو المخمّس.

وخَمَسهم يَخْمِسُهم خَمْسًا: كان لهم خامسًا.

وأخْمَس القوم: صاروا خمسة.

ورُمْحٌ مَخْمُوس: طوله خمسة أذرع.

والخمسون من العدد، معروف.

وكلّ ما قيل في الخَمْسة، وما صُرّف منها مقول في الخمسين، وما صُرّف منها.

وحكى ابن الأعرابيّ عن أبي مرجح: شربتُ خَمْسة هذا نكوز، أي خمسة عشر.

والخِمْس: أن ترد الإبل الماء اليوم الخامس، والجمع أخماس.

سيبويه: لم يجاوز به هذا البناء.

وقالوا: «ضرب أخماسًا لأسداس» إذا أظهر أمرًا يُكنّى عنه بغيره.

قال ابن الأعرابيّ: أصل هذا أنّ شيخًا كان في إبل له ومعه أولاده رجالًا يرعونها، قد طالت غربتهم عن أهلهم، فقال لهم ذات يوم: ارعَوْا إبلكم ربعًا، فرعَوْها

رِبْعًا نحو طريق أهلهم، فقالوا له: لو رعيناها خِمْسًا؟ فقال: ارعَوْها خِمْسًا، فزادوا يومًا قِبَل أهليهم، فقالوا: لو رعيناها سِدْسًا؟ ففطن الشيخ لما يريدون، فقال: ما أنتم إلّا ضَرْبُ أخماس لأسداس، أو ضَرْبُ أخماس لأسداس، ما همّتكم رَعْيُها إنّما همّتكم أهلُكم

ثمّ ضُرب مثلًا للّذي يُراوغ صاحبه ويُريه أنّه يطيعه

وقد خَمِسَت الإبل، وأخمسَ صاحبها: وردت إبله خِمْسًا

والتخميس في سَقي الأرض: السَّقية الّتي بعد التربيع

وخَمَسَ الحَبْلَ يَخمِسُه خَمْسًا: فتله على خمس قُوًى

وغلام خُماسيّ: طوله خمسة أشبار، والأنثى: خُماسيّة، ولا يقال هذا في غير الخمسة

وثوب خُماسيّ، وخميس ومخموس: طوله خمسة

وقيل: الخميس ثوب منسوب إلى مَلِك كان باليمن، أمر أن تعمل هذه الأردية

والخميس من الأيّام: معروف، وإنّما أرادوا الخامس، ولكنّهم خصّوه بهذا البناء، كما خصّوا النجم بالدَّبَران

قال اللِّحيانيّ: كان أبوزيد يقول: مضى الخميس بما فيه، فيُفرد ويذكّر، وكان أبو الجرّاح يقول: مضى الخميس بما فيهنّ، فيجمع ويؤنّث، يُخرجه مُخرج العدد، والجمع أخمِسة، وأخمساء، وأخامس، حكيت

الأخيرة عن الفرّاء.

والخُمْسُ والخُمُسُ والخَمِيس: جزء من خمسة، يطّرد ذلك في جميع هذه الكسور عند بعضهم، والجمع: أخماس.

وخَمَسَهم يَخمُسُهم خَمْسًا: أخذ خُمس أموالهم.

والخميس: الجيش، يَخمُس ما يجده.

وأخماس البصرة: خمسة، فالخُمس الأوّل العالية، والخُمس الثّاني بكر بن وائل، والخمس الثّالث تميم، والخمس الرّابع عبد القيس، والخمس الخامس الأزد.

وخمْس: قبيلة، وابن الخِمْس: رجل. [واستشهد بالشعر ٧ مرّات] (٥: ٨٩)

الرّاغب: أصل الخَمْس في العدد، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ الكهف: ٢٢ وقال: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ العنكبوت: ١٤.

والخَمِيس: ثوب طوله خمس أذرع، ورمح مخموس كذلك

والخِمْس: من أظماء الإبل

وخَمَسْتُ القوم أخمُسُهم: أخذت خُمُس أموالهم، وخَمَسْتُهم أخمِسُهم: كنت لهم خامسًا. والخميس في الأيّام معلوم. (١٥٩)

الزّمخشريّ: غزاهم الخميس. والخِمْسُ شرّ الأظماء.

وخَمَسْتُ القوم: أخذت خُمُسَ أموالهم، وكنت لهم خامسًا، وخَمَسْتُ مالهم: أخذت خُمُسَه.

وثوب مَخمُوس وخميس.

و رمح مَخمُوس: طوله خمسة أذرع

و حبْل مَخمُوس: فُتِل من خمس قُوًى.

(أساس البلاغة: ١٢٠)

[في كلام] لعمرو بن معدي كرب: «أعظمُنا خميسًا، و أكثرنا رئيسًا وأشدّنا شريسًا...» الخَميس: الجيش له خمسة أركان. (الفائق ٢: ٤١٥)

المَديني: في حديث خالد: «... خُذ منّي غلامَين خُماسيّين، أو عبدًا أمرد...»

الخُماسيّان، وصيفان طول كلّ واحد خمسة أشبار، و لا يقال: سُداسيّ أو سُباعيّ. و الخُماسيّة الوصيفة كذلك. و الخميس: الثّوب المخموس الّذي طوله خمس أذرع. هذا كلّه في الخمس خاصّة دون [ما] سواه من العدد

في حديث عديّ بن حاتم: «رَبَعْتُ في الجاهليّة و خَمَسْتُ في الإسلام» أي قُدتُ الجيشَ في الحالين، لأنّ الأمير في الجاهليّة يأخذ رُبع ما غنموا، و لهذا قال ﷺ له «إنّك تأخذ المِرْباع و في الإسلام الخُمس».

(١: ٦١٨)

ابن الأثير: [نقل الأحاديث المتقدّمة ثمّ قال:]

في حديث الحجّاج، «أنّه سأل الشّعبيّ عن المُخمَّسة» هي مسألة من الفرائض اختلف فيها خمسة من الصّحابة: عثمان، و عليّ، و ابن مسعود، و زيد، و ابن عبّاس، و هي: أمّ، و أخت، وجدّ. (٢: ٧٩)

الفَيّوميّ: خَمَسْتُ القوم خَمْسًا، من باب «ضرب»: صِرْتُ خامسهم و خَمَسْتُ المال خَمْسًا من باب «قتل»: أخذتُ خُمُسه. و الخُمُس بضمّتين و إسكان الثّاني لغة، و الخميس مثال كريم. لغة ثالثة، هو جزء من خمسة أجزاء، و الجمع: أخماس.

و يوم الخميس جمعه أخمِسة و أخمِساء مثل نصيب و أنصبة و أنصباء.

و قولهم: غلام خُماسيّ أو رُباعيّ: معناه طوله خمسة أشبار أو أربعة أشبار. قال الأزهريّ: و إنّما يقال: خُماسيّ أو رُباعيّ فيمن يزداد طولًا. و يقال في الرّقيق و الوصائف: سُداسيّ أيضًا، و في الثّوب سُباعيّ، أي طوله سبعة أشبار.

و خمّستُ الشّيء بالتّثقيل: جعلته خمسة أخماس.

(١: ١٨٢)

الفيروزاباديّ: الخَمْسة من العدد: معروف.

و الخامي: الخامس، إبدال.

و ثوبٌ و رُمح مخموس و خميس طوله خمسُ أذرع

و حبل مخموس: من خمس قُوًى.

و خَمَستُهم أخمُسُهم بالضّمّ: أخذتُ خُمس أموالهم

و أخمِسُهم، بالكسر: كنت خامسهم، أو كمّلتُهم خمسة بنفسي

و يوم الخميس: معروف. جمعه أخمِساء و أخمِسة.

و الخميس: الجيش، لأنّه خَمسُ فِرَق: المقدّمة، و القلب، و الميمنة، و الميسرة، و السّاقة، و اسم.

و ما أدري أيّ خميس النّاس هو، أي جماعتهم.

و خميس الحوزيّ، و ابن خميس الموصليّ محدّثان.

و الخِمْس، بالكسر: من أظماء الإبل، و هي أن

تُرعى ثلاثة أيّام، وتَرِد الرّابع، وهي إبل خوامس، واسم رجل، ومَلِك باليمن، أوّل من عُمِل له البُرْد المعروف بالخِمْس.

وفلاة خِمْس: انتاط ماؤها حتّى يكون وِرْدُ النَّعم اليوم الرّابع سوى اليوم الّذي شَرِبَتْ فيه.

وهما في بُرْدة أخماس، أي تقاربا، واجتمعا، واصطلحا، أو فعلا فعلًا واحدًا يشتبهان فيه، كأنّهما في ثوب واحد.

و «يَضرِب أخماسًا لأسداس» يسعى في المكر والخديعة، يُضرَب لمن يُظهر شيئًا، ويريد غيره، لأنّ الرّجل إذا أراد سفرًا بعيدًا، عوّد إبله أن تشرب خِمْسًا سِدْسًا، و «ضرَب» بمعنى بيّن، أي يُظهر أخماسًا لأجل أسداس، أي رقّى إبله من الخِمْس إلى السِّدْس.

والخُمُس، وبضمّتين: جزء من خمسة، والجمع أخماس.

وخُماس ومَخْمس، أي خمسة خمسةً.

وخماساء، كبراكاء: موضع.

وأخمسوا: صاروا خمسة، والرّجل: وردَتْ إبله خِمْسًا.

وخمّسه تخميسًا: جعله ذا خمسة أركان.

وغلام خُماسيّ: طوله خمسة أشبار، ولا يقال: سُداسيّ، ولا سُباعيّ، لأنّه إذا بلغ ستّة أشبار، فهو رجل (٢: ٢١٩)

الطُّرَيحيّ: الخُمُس بضمّتين، وإسكان الثّاني لغة اسم لحقّ يجب في المال يستحقّه بنو هاشم. وقد اختُلف في كيفيّة القسمة، والظّاهر منها عند فقهاء الإماميّة أن تقسّم ستّة أقسام: ثلاثة للرّسول ﷺ في حياته، وبعده للإمام القائم مقامه، وهو المعنيّ بذي القُربى، والثّلاثة الباقية لمن سمّاهم الله تعالى من بني عبد المطّلب خاصّة دون غيرهم.

وخمَسْتُ المال، من باب «قتل»: أخذتُ خُمْسَه.

والخميس بالفتح: الجيش، سمّي به لأنّه خمسة أقسام: الميمنة، والميسرة، والمقدّم، والسّاقة، والقلب.

وشُرْطة الخميس: أعيانه. ومنه حديث عبد الله بن يحيى الحضرميّ: «إنّك وأباك من شُرْطة الخميس» وإنّما سُمّوا «شُرْطة» قيل: من الشَّرَط وهو العلامة، لأنّ لهم علامة يُعرفون بها، أو من الشَّرْط وهو التّهيّؤ، لأنّهم متهيّئون لدفع الخصم، وقوله: «إنّك وأباك من شُرْطة الخميس» يريد أنّهما من أعيان حزبنا يوم القيامة.

والأخماس: الأصابع الخمس، ومنه في وصفه تعالى «لا يُدرَك بالحواسّ ولا يُحَسّ بالأخماس»...

وأخماس القرآن: ما يكتب في حاشيته، وكذلك أسباعه وأعشاره. (٤: ٦٦)

العَدْنانيّ: أخمِسة، أخمِساء، أخاميس لا خُمْسان.

ويجمعون يوم الخميس على خُمْسان، والصّواب:

أ ـ أخمِسة: الفرّاء، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط.

ب: وأخاميس: الفرّاء، واللّسان، والتّاج، والمدّ، وذيل أقرب الموارد والمتن، والوسيط.

ج ـ وأخمِساء: الفرّاء، والصّحاح، ومعجم

مقاييس اللّغة، والمختار، و لسان والمصباح والقاموس، والتاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط (٢٠٦)

خامسة معركة، و يقولون: هذه خامس معركة انتصر فيها جيشنا، والصّواب: هذه خامسة معركة، لأنّ العدد التّرتيبيّ يطابق المعدود في التّذكير والتّأنيث، سواء أكان صفة، أم مضافًا إلى المعدود.

ضرب أخماسًا لأسداس: و يقولون: ضرب أخماسًا بأسداس، والصّواب: ضرب أخماسًا لأسداس. و هو مثل يُضرب لمن يسعى في المكر والخديعة.

الأخماس: جمع خِمْس، والأسداس: جمع سِدْس، وهما من أظماء الإبل.

وأصل هذا المثل أنّ الرّجل إذا أراد سفرًا بعيدًا، عوّد إبله أن تشرب خِمْسًا، أي كلّ خمسة أيّام مرّة، ثمّ سِدْسًا، حتّى إذا أخذت في السّير صبرت على الظّمأ. [ثمّ استشهد بشعر] (معجم الأخطاء الشّائعة: ٨٦)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ ـ الخمسة والخمسون العددان المعروفان.

٢ ـ والخامس هو ما يُكمّل به عدد خمسة، والمؤنّث بالهاء.

٣ ـ الخُمُس جزء من خمسة. (١: ٣٦٤)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خمّس الشّيء: جعله ذا خمسة أجزاء، والخُمْس: جزء من خمسة أجزاء، وخمسون: خمس عشرات. (١: ١٧٥)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو العدد المخصوص المعيّن، والمشتقّات منه كلّها انتزاعيّة، مأخوذ معناها من هذا المفهوم.

فيقال: خمسه أخمسه فهو خامس و خميس.

و لمّا كان المميّز في الثّلاثة إلى العشرة مجموعًا، فيؤنّث اللّفظ باعتبار الجماعة، فيقال: خمسة آلاف من ملائكة، ويقولون خمسة. وأمّا التّذكير في المؤنّث، فلحصول الفرق بين المذكّر والمؤنّث. و هذا أحسن وجه في تحقيق الاختيار.

وأمّا الخمسون فهو صيغة جمع انتزاعيّة من الخمس، و يدلّ على جماعة من الخمس، و يختصّ بالعدد المخصوص منها، و هو الخمسون.

و أمّا المخمّس وصيغته «مُفَعّل»، و تدلّ على صفة المفعول، أي ما يُعمل و ما يُخمّس و يكون مخموسًا، وهذا ينطبق على الانقسام إلى خمسة أقسام. (٣: ١٣٢)

النُّصوص التّفسيريّة

الخامسة

وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ النّور: ٧

الطَّبَريّ: يقول: والشّهادة الخامسة. (٩: ٢٧١)

نحوه الزّجّاج (٤: ٣٣)، والبَيْضاويّ (٢: ١١٩).

الطُّوسيّ: من نصب ﴿اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ﴾ فقياسه أن ينصب ﴿وَالْخَامِسَةُ﴾ لأنّها شهادة، ومن رفع ﴿اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ﴾ ونصب ﴿الْخَامِسَةُ﴾ قدّر له فعلًا ينصبها به، و تقديره: و يشهد الخامسة. و من رفع ﴿اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ﴾ رفع ﴿الْخَامِسَةُ﴾ جعلها معطوفة عليه، وإذا نصب ﴿الْخَامِسَةُ﴾، لم يجعلها معطوفة عليه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[عن الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام في الرّجل من أصحابنا في لوائهم، فيكون معهم فيصيب غنيمة؟ قال:]

يؤدّي خمسا و يطيب له. (العيّاشيّ ٢: ٢٠٢)

ابن جُرَيْج: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ أربعة أخماس لمن حضر البأس، والخمس الباقي لله وللرّسول خُمسه يضعه حيث رأى، وخُمسه لذوي القربى، وخُمسه لليتامى، وخُمسه للمساكين، ولابن السّبيل خمسه. (الطّبريّ ٦: ٢٥١)

الإمام الكاظم عليه السلام: [في جواب سؤال عن الخمس قال:]

في كلّ ما أفاد النّاس من قليل أو كثير.

[وفي رواية أخرى]: الخُمس من خمسة أشياء: من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملّاحة، يؤخذ من كلّ هذه الصّنوف الخُمس، فيُجعل لمن جعله الله له، ويُقسّم الأربعة الأخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك، ويُقسّم بينهم الخُمس على ستّة أسهم: سهم لله، وسهم لرسوله، وسهم لذي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السّبيل. فسهم الله وسهم رسوله لأُولي الأمر من بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وراثة، فله ثلاثة أسهم: سهمان وراثة، وسهم مقسوم له من الله، فله نصف الخمس كَمَلًا، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم ليتاماهم، وسهم لمساكينهم، وسهم لأبناء سبيلهم يُقسّم بينهم على الكتاب والسّنّة ما يستغنون به في سنتهم، فإن فضل منهم شيء فهو للوالي، وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، وإنّما صار عليه أن يمونهم، لأنّ له ما فضل عنهم. وإنّما جعل الله هذا الخمس خاصّة لهم دون مساكين النّاس وأبناء سبيلهم، عوضًا لهم عن صدقات النّاس، تنزيهًا من الله لقرابتهم من رسول الله صلّى الله عليه وآله وكرامةً من الله لهم عن أوساخ النّاس، فجعل لهم خاصّة من عنده ما يُغنيهم به من أن يُصيّرهم في موضع الذّلّ والمسكنة. ولا بأس بصدقة بعضهم على بعض، وهؤلاء الّذين جعل الله لهم الخُمس هم قرابة النّبيّ صلّى الله عليه وآله الّذين ذكرهم الله فقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ الشّعراء: ٢١٤، وهم بنو عبد المطّلب أنفسهم الذّكر منهم والأنثى، ليس فيهم من أهل بيوتات قريش، ولا من العرب أحد، ولا فيهم ولا منهم في هذا الخُمس من مواليهم، وقد تحلّ صدقات النّاس لمواليهم، وهم والنّاس سواء، ومن كانت أمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصّدقات تحلّ له، وليس له من الخُمس شيء، لأنّ الله يقول: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ الأحزاب: ٥. (البحرانيّ ٤: ٣٢٢)

الإمام الرّضا عليه السلام: الخمس لله وللرّسول، وهو لنا. (العيّاشيّ ٢: ٢٠٠)

الشّافعيّ: أنّه مصروف في مصالح المسلمين العامّة. (الماورديّ ٢: ٣٢٠)

الإمام الهادي عليه السلام: [عن إبراهيم بن محمّد قال: كتبت إلى أبي الحسن الثّالث عليه السلام أسأله عمّا يجب في الضّياع فكتب:]

الخُمس بعد المؤنة. قال: فناظرت أصحابنا، فقالوا:

المؤنة بعد ما يأخذ السّلطان، وبعد مؤنة الرّجل، فكتبت إليه أنّك قلت: الخمس بعد المؤنة وإنّ أصحابنا اختلفوا في المؤونة؟ فكتب: الخمس بعدما يأخذ السّلطان وبعد مؤنة الرّجل وعياله.

(العيّاشيّ ٢: ٢٠١)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: قوله: ﴿فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ مفتاح كلام، ولله الدّنيا والآخرة وما فيهما، وإنّما معنى الكلام: فإنّ للرّسول خمسه.

وقال آخرون: معنى ذلك: فإنّ لبيت الله خمسه وللرّسول.

وقال آخرون: ما حقّ لرسول الله ﷺ من ذلك، فإنّما هو مراد به قرابته، وليس لله ولا لرسوله منه شيء.

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: قوله: ﴿فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ افتتاح كلام، وذلك لإجماع الحجّة على أنّ الخمس غير جائز قسمه على ستّة أسهم، ولو كان لله فيه سهم ـ كما قال أبو العالية ـ لوجب أن يكون خمس الغنيمة مقسومًا على ستّة أسهم، وإنّما اختلف أهل العلم في قسمه على خمسة فما دونها، فأمّا على أكثر من ذلك فما لا نعلم قائلًا قاله غير الّذي ذكرنا من الخبر عن أبي العالية، وفي إجماع من ذكرت الدّلالة الواضحة على صحّة ما اخترنا.

فأمّا من قال: سهم الرّسول لذوي القربى، فقد أوجب للرّسول سهمًا، وإن كان ﷺ صرفه إلى ذوي قرابته، فلم يخرج من أن يكون القسم كان على خمسة أسهم.

وقال آخرون: بل هم قريش كلّها.

وقال آخرون: سهم ذي القربى كان لرسول الله ﷺ ثمّ صار من بعده لوليّ الأمر من بعده.

وقال آخرون: بل سهم ذي القربى كان لبني هاشم وبني المطّلب خاصّة.

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب عندي، قول من قال: سهم ذي القربى كان لقرابة رسول الله ﷺ من بني هاشم وحلفائهم من بني المطّلب، لأنّ حليف القوم منهم، ولصحّة الخبر الّذي ذكرناه بذلك عن رسول الله ﷺ. واختلف أهل العلم في حكم هذين السّهمين، أعني سهم رسول الله ﷺ وسهم ذي القربى بعد رسول الله ﷺ، فقال بعضهم: يصرفان في معونة الإسلام وأهله.

وقال آخرون: سهم ذوي القربى من بعد رسول الله ﷺ مع سهم رسول الله ﷺ إلى وليّ أمر المسلمين.

وقال آخرون: سهم رسول الله ﷺ مردود في الخمس، والخمس مقسوم على ثلاثة أسهم: على اليتامى، والمساكين، وابن السّبيل، وذلك قول جماعة من أهل العراق.

وقال آخرون: الخمس كلّه لقرابة رسول الله ﷺ.

والصّواب من القول في ذلك عندنا: أنّ سهم رسول الله ﷺ مردود في الخمس، والخمس مقسوم على أربعة أسهم، على ما روي عن ابن عبّاس: للقرابة سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السّبيل سهم، لأنّ الله أوجب الخمس لأقوام موصوفين

بصفات، كما أوجب الأربعة الأخماس لآخرين، وقد أجمعوا أنّ حقّ الأربعة الأخماس لن يستحقّه غيرهم، فكذلك حقّ أهل الخُمس لن يستحقّه غيرهم، فغير جائز أن يخرج عنهم إلى غيرهم، كما غير جائز أن تخرج بعض السُّهمان الّتي جعلها الله لمن سمّاه في كتابه ـ بفقد بعض من يستحقّه ـ إلى غير أهل السُّهمان الأخر (٦: ٢٤٩ـ٢٥٤)

الزّجّاج: كثر اختلاف النّاس في تأويل هذه الآية والعمل بها، وجملتها أنّها مال من الأموال الّتي فرض الله جلّ ثناؤه فيها الفروض، والأموال الّتي جرى فيها ذكر الفروض للفقراء والمساكين ومن أشبههم ثلاثة أصناف، سمّى الله كلّ صنف منها فسمّى ما كان من الأموال الّتي يأخذها المسلمون من المشركين في حال الحرب: أنفالًا وغنائم، وسمّى ما صار إلى المسلمين ممّا لم يؤخذ في الحرب من الخراج والجزية فيئًا، وسمّى ما خرج من أموال المسلمين، كالزّكاة، وما نذروا من نذر، وتقرّبوا به إلى الله جلّ وعزّ صدقة، فهذه جملة تسمية الأموال.

ونحن نبيّن في هذه الآية ما قاله جمهور الفقهاء وما توجبه اللّغة إن شاء الله.

أجمعت الفقهاء أنّ أربعة أخماس الغنيمة لأهل الحرب خاصّة، والخُمس الّذي سمّي في قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ إلى آخر الآية، فيه الاختلاف.

فأمّا الشّافعيّ فذكر: «أنّ هذا الخُمس مقسوم على ما سمّى الله جلّ وعزّ من أهل قسمته، وجعل قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ افتتاح كلام»

وأحسب معنى افتتاح كلام عنده في هذا أنّ الأشياء كلّها لله عزّ وجلّ، فابتدأ وافتتح الكلام.

فإن قال قائل: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ كما قال: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾ الأنفال: ١، ثمّ قسّم هذا الخُمس على خمسة أصناف: خمس للنّبيّ ﷺ، وخمس ليتامى المسلمين لا يتامى آل النّبيّ ﷺ، وخمس في المساكين، مساكين المسلمين لا مساكين النّبيّ ﷺ، وخمس لابن السّبيل، ولا يرى الشّافعيّ أن يترك صنفًا من هذه الأصناف بغير حظّ في القسمة(١).

وبلغني أنّه يرى أن يُفضّل بعضهم على بعض على قدر الحاجة، ويرى في سهم الرّسول أن يُصرف إلى ما كان النّبيّ ﷺ يصرفه فيه، والّذي روي أنّه كان يصرف الخُمس في عُدَد للمسلمين، نحو اتّخاذ السّلاح الّذي تقوى به شوكتهم. فهذا مذهب الشّافعيّ، وهو على لفظ ما في الكتاب.

فأمّا أبو حنيفة ومن قال بقوله: فيُقسّم هذا الخمس على ثلاثة أصناف، يُسقط ما للرّسول من القسمة، وما لذوي القربى، وحجّته في هذا أنّ أبا بكر وعمر لم يعطيا سهم ذوي القربى، وأنّ سهم النّبيّ ﷺ ذهب بوفاته، لأنّ الأنبياء لا تورث فيُقسّم على اليتامى والمساكين وابن السّبيل، على قدر حاجة كلّ فريق منهم، ويعطي بعضًا دون بعض منهم خاصّة، إلّا أنّه

(١) لم يأت جواب الشّرط في «فإن قال قائل» ولم يذكر غير أربعة أخماس، لأنّه ترك ذوي القربى.

لا يخرج القَسْم عن هؤلاء الثلاثة.

وأمّا مذهب مالك فيُروى أنّ قوله في هذه الخُمس، وفي الفيء أنّه إنّما ذكر هؤلاء المسمّون، لأنّهم من أهمّ من يدفع إليهم، فهو يجيز أن يقسم بينهم، ويجيز أن يُعطي بعضًا دون بعض، ويجوز أن يُخرجهم من القَسْم إن كان أمر غيرهم أهمّ من أمرهم، فيفعل هذا على قدر الحاجة.

وحجّته في هذا أنّ أمر الصّدقات لم يزل يجري في الاستعمال على ما يراه النّاس، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ التّوبة: ٦٠، فلو أنّ رجلًا وجبت عليه خمسة دراهم لأخرجها إلى صنف من أصنافها أو إلى ما شاء من هذه الأصناف، ولو كانت الآية توجب التّسمية يوجب الحقّ للجماعة لما جاز أن يُخصّ واحد دون غيره، ولا أن يُنقص واحد ممّا يُعطى غيره.

ومن حُجج مالك في أنّ ذكر هؤلاء إنّما وقع للخصوص قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، فذكر جملة الملائكة، فقد دخل جبريل وميكال في الجملة وذكرا بأسمائهم لخصوصهما، وكذلك ذكر هؤلاء في القسمة والفيء والصّدقة، لأنّهم من أهمّ من يصرف إليه الأموال من البرّ والصّدقة.

ومن الحجّة لمالك أيضًا: قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾ البقرة: ٢١٥، فللرّجل أن ينفق في البرّ على هذه الأصناف وعلى صنف منها، وله أن يخرج عن هذه الأصناف، لاختلاف بين النّاس في ذلك.

هذا جملة ما علمناه من أقوال الفقهاء في هذه الآية (٢: ٤١٣).

نحوه البيضاويّ (١: ٣٩٤)، والنّسفيّ (٢: ١٠٤).

النّحّاس: اختلف في معنى هذه الآية، فقال قوم: يقسم الخُمس على خمسة أجزاء، فأربعة منها لمن قاتل، والخُمس يقسم، فواحد منها مقسوم على خمسة، فما كان منه للرّسول صُيّر فيما كان رسول الله ﷺ يُصيّره فيه، فيُروى أنّه كان يُصيّره تقوية للمسلمين، والأربعة لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل، وهذا مذهب الشّافعيّ رحمه الله.

وقال بعضهم: يقسم هذا السّهم على ثلاثة أجزاء: للفقراء والمساكين وابن السّبيل، لأنّ رسول الله ﷺ قال: «لا نُورَث، ما تركنا صدقة». وهذا مذهب أبي حنيفة.

وقال بعضهم: إن رأى الإمام أن يُعطي هؤلاء المذكورين أعطاهم، وإن رأى أنّ غيرهم أحقّ منهم أعطاهم، قال: ولو كان ذكرهم بالتّسمية يوجب أن لا يخرج عن جملتهم لما جاز إذا ذُكر جماعة أن يُعطى بعضهم دون بعض، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ إلى آخر الآية، ولو جعلت في بعضهم دون بعض لجاز، ولكنّهم ذُكروا لأنّهم من أهمّ من يُعطى.

وقال جلّ وعزّ: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ

﴿وَالْأَقْرَبِينَ﴾ البقرة: ٢١٥، و به أن يُعطى غير من سمّي وهذا مذهب مالك.

و أمّا معنى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ﴾ فهو افتتاح كلام. قال قيس ابن مسلم الجَدَليّ: سألت الحسن بن محمّد ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ فقال: هو افتتاح كلام ليس لله نصيب، لله الدّنيا و الآخرة [ثمّ نقل قول أبي العالية كما تقدّم عن الطّبَريّ]

و قيل معنى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ فأنّ لسبيل الله مثل ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢. (٣: ١٥٥)

الجصّاص: قال الله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى...﴾. و اختلف السّلف في كيفيّة قسمة الخُمس في الأصل. [و ذكر قول ابن عبّاس و قتادة و غيرهما ثمّ قال]

و قال محمّد بن مسلمة ـ و هو من المتأخّرين من أهل المدينة ـ جعل الله الرّأي في الخُمس إلى نبيّه ﷺ كما كانت الأنفال له قبل نزول آية قسمة الغنيمة، فنسخت الأنفال في الأربعة الأخماس، و تُرك الخُمس على ما كان عليه موكولًا إلى رأي النّبيّ ﷺ و كما قال: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ ثمّ قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الحشر: ٧، فذكر هذه الوجوه، ثمّ قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ فبيّن في آخره أنّه موكول إلى رأي النّبيّ ﷺ.

و كذلك الخُمس قال فيه: إنّه لله و للرّسول، يعني قسمته موكولة إليه، ثمّ بيّن الوجوه الّتي يُقسّم عليها على ما يرى و يختار، و يدلّ على ذلك حديث عبد الواحد بن زياد، عن الحجّاج بن أرطاة، قال: حدّثنا أبو الزّبير عن جابر أنّه سُئل كيف كان النّبيّ ﷺ يصنع بالخُمس قال: «كان يحمل منه في سبيل الله الرّجل ثمّ الرّجل ثمّ الرّجل». و المعنى في ذلك أنّه كان يُعطي منه المستحقّين، و لم يكن يقسمه أخماسًا.

و أمّا قول من قال: إنّ القسمة كانت في الأصل على ستّة، و إنّ سهم الله كان مصروفًا إلى الكعبة، فلا معنى له، لأنّه لو كان ذلك ثابتًا لورد النّقل به متواترًا، و لكانت الخلفاء بعد النّبيّ ﷺ أولى النّاس باستعمال ذلك، فلمّا لم يثبت ذلك عنهم علم أنّه غير ثابت. و أيضًا فإنّ سهم الكعبة ليس بأولى بأن يكون مضمومًا إلى الله تعالى من سائر السّهام المذكورة في الآية، إذ كلّها مصروف في وجوه القرب إلى الله عزّ وجلّ، فدلّ ذلك على أنّ قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ غير مخصوص بسهم الكعبة، فلمّا بطل ذلك، لم يخلُ المراد بذلك من أحد وجهين:

إمّا أن يكون مفتاحًا للكلام، على ما حكيناه عن جماعة من السّلف، و على وجه تعليمنا التّبرّك بذكر الله و افتتاح الأمور باسمه، أو أن يكون معناه: أنّ الخمس مصروف في وجوه القُرَب إلى الله تعالى. ثمّ بيّن تلك الوجوه، فقال: ﴿وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ الآية، فأجمل بدءً حكم الخُمس ثمّ فسّر الوجوه الّتي أجملها.

فإن قيل: لو أراد ما قلت لقال: «فأنّ لله خمسه للرّسول ولذي القربى» و لم يكن يدخل «الواو» بين اسم الله تعالى و اسم رسول الله. قيل له: لا يجب ذلك

من قبل أنّه جائز في اللّغة إدخال الواو و المراد إلغاؤها، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً﴾ الأنبياء: ٤٨، والواو ملغاة و الفرقان ضياء، و قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ الصّافّات: ١٠٣، معناه: لمّا أسلما تلّه للجبين، لأنّ قوله ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا﴾ يقتضي جوابًا، و جوابه: تلّه للجبين، و كما قال الشّاعر

بلى شيء يوافق بعض شيء

و أحيانًا و باطله كثير

و معناه يوافق بعض شيء أحيانًا، و الواو ملغاة، و كما قال الآخر

فإنّ رشيدًا و ابن مروان لم يكن

ليفعل حتّى يصدر الأمر مصدرا

و معناه فإنّ رشيد بن مروان و قال الآخر:

إلى الملك القرْم و ابن الهُمام

و ليث الكتيبة في المزدحم

و الواو في هذه المواضع دخولها و خروجها سواء.

فثبت بما ذكرنا أنّ قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ على أحد المعنيين اللّذين ذكرنا، و جائز أن يكون جميعًا مرادين لاحتمال الآية لهما، فينتظم تعليمنا افتتاح الأمور بذكر الله تعالى، و أنّ الخمس مصروف في وجوه القرب إلى الله تعالى، فكان للنّبيّ ﷺ سهم من الخمس، ـ و كان له الصّفيّ ـ و سهم من الغنيمة، كسهم رجل من الجند إذا شهد القتال. و روى أبو جمرة عن ابن عبّاس عن النّبيّ ﷺ أنّه قال لوفد عبد القيس: «آمركم بأربع: شهادة أن لا إله إلّا الله، و تقيموا الصّلاة، و تعطوا سهم الله من الغنائم، و الصّفيّ».

و اختلف السّلف في سهم النّبيّ ﷺ بعد موته، فروى سفيان عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمّد ابن الحنفيّة، قال: اختلف النّاس بعد وفاة رسول الله ﷺ في سهم الرّسول و سهم ذي القربى، فقالت طائفة: سهم الرّسول للخليفة من بعده، و قالت طائفة: سهم ذي القربى لقرابة الخليفة، و أجمعوا على أن جعلوا هذين السّهمين في الكُراع و العُدّة في سبيل الله.

قال أبو بكر: سهم النّبيّ ﷺ إنّما كان له ما دام حيًّا، فلمّا توفّي سقط سهمه كما سقط الصّفيّ بموته، فرجع سهمه إلى جملة الغنيمة، كما رجع إليها و لم يعد للنّوائب.

و اختلف في سهم ذوي القربى، فقال أبو حنيفة في «الجامع الصّغير»: يُقسّم الخمس على ثلاثة أسهم: للفقراء و المساكين و ابن السّبيل. و روى بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، قال: خمس الله و الرّسول واحد، و خُمس ذوي القربى لكلّ صنف سمّاه الله تعالى في هذه الآية خُمس الخُمس. و قال الثّوريّ: «سهم النّبيّ ﷺ من الخُمس هو خُمس الخُمس، و ما بقي فللطّبقات الّتي سمّى الله تعالى».

و قال مالك: يعطي من الخمس أقرباء رسول الله ﷺ على ما يرى و يجتهد. و قال الأوزاعيّ: خُمس الغنيمة لمن سمّي في الآية. و قال الشّافعيّ: يُقسّم سهم ذوي القربى بين غنيّهم و فقيرهم.

قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ لفظ مجمل مفتقر إلى البيان، و ليس بعموم؛ و ذلك لأنّ ذا القربى لا يختصّ

بقرابة النّبيّ ﷺ دون غيره من النّاس، ومعلوم أنّه لم يُرد بها أقرباء سائر النّاس، فصار اللّفظ مجملًا مفتقرًا إلى البيان.

وقد اتّفق السّلف على أنّه قد أُريد أقرباء النّبيّ ﷺ فمنهم من قال: إنّ المستحقّين لسهم الخمس من الأقرباء، هم الّذين كان لهم نصرة، وإنّ السّهم كان مستحقًّا بالأمرين من القرابة والنّصرة، وإنّ من ليس له نصرة ممّن حدث بعدُ، فإنّما يستحقّه بالفقر كما يستحقّه سائر الفقراء، ويستدلّون على ذلك بحديث الزّهريّ عن سعيد بن المسيّب عن جُبَير بن مطعم، قال: لمّا قسّم رسول الله ﷺ سهم ذوي القربى، بين بني هاشم وبني المطّلب، أتيته أنا وعثمان، فقلنا: يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الّذي وضعك الله فيهم، أرأيت بني المطّلب أعطيتهم وتركتنا وإنّما هم ونحن منك بمنزلة؟ فقال ﷺ: «إنّهم لم يفارقوني في جاهليّة ولا إسلام، وإنّما بنو هاشم وبنو المطّلب شيء واحد» وشبّك بين أصابعه. فهذا يدلّ من وجهين على أنّه غير مستحقّ بالقرابة فحسب:

أحدهما: أنّ بني المطّلب وبني عبد شمس في القرب من النّبيّ ﷺ سواء، فأعطى بني المطّلب ولم يُعط بني عبد شمس، ولو كان مستحقًّا بالقرابة لساوى بينهم.

والثّاني: أنّ فعل النّبيّ ﷺ ذلك خرج مخرج البيان لما أجمل في الكتاب من ذكر ذي القربى، وفعل النّبيّ ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب، فلمّا ذكر النّبيّ ﷺ النّصرة مع القرابة دلّ على أنّ ذلك مراد الله تعالى، فمن لم يكن له منهم نصرة، فإنّما يستحقّه بالفقر.

وأيضًا فإنّ الخلفاء الأربعة متّفقون على أنّه لا يستحقّ إلّا بالفقر.

وقال محمّد بن إسحاق: سألت محمّد بن عليّ، فقلت: ما فعل عليّ رضي الله عنه بسهم ذوي القربى حين وُلّي؟ فقال: سلك به سبيل أبي بكر وعمر، وكره أن يُدّعى عليه خلافهما. قال أبو بكر: لولم يكن هذا رأيه لما قضى به، لأنّه قد خالفهما في أشياء، مثل الجدّ والتّسوية في العطايا وأشياء أخر، فثبت أنّ رأيه ورأيهما كان سواء في أنّ سهم ذوي القربى إنّما يستحقّه الفقراء منهم، ولمّا أجمع الخلفاء الأربعة عليه ثبتت حجّته بإجماعهم، لقوله ﷺ: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين من بعدي».

وفي حديث يزيد بن هُرمُز عن ابن عبّاس ـ فيما كتب به إلى نجدة الحَرُوريّ حين سأله عن سهم ذي القربى ـ فقال: «كنّا نرى أنّه لنا، فدعانا عمر إلى أن نزوّج منه أيّمنا ونقضي منه عن مغرمنا، فأبينا أن لا يسلّمه لنا، وأبى ذلك علينا قومنا». وفي بعض الألفاظ «فأبى ذلك علينا بنو عمّنا» فأخبر أنّ قومه وهم أصحاب النّبيّ ﷺ رأوه لفقرائهم دون أغنيائهم. وقول ابن عبّاس: «كنّا نرى أنّه لنا» إخبار أنّه قاله من طريق الرّأي، ولا حظّ للرّأي مع السّنّة واتّفاق جلّ الصّحابة من الخلفاء الأربعة.

ويدلّ على صحّة قول عمر ـ فيما حكاه ابن عبّاس عنه ـ حديث الزّهريّ عن عبد الله بن الحارث

ابن نوفل عن المطّلب بن ربيعة بن الحارث، أنّه والفضل بن العبّاس قالا: يا رسول الله قد بلغنا النّكاح فجئناك لتؤمّرنا على هذه الصّدقات، فنؤدّي إليك ما يؤدّي العمّال، ونصيب ما يصيبون. فقال النّبيّ ﷺ: «إنّ الصّدقة لاتنبغي لآل محمّد إنّما هي أوساخ النّاس» ثمّ أمر محمية أن يصدقهما من الخمس. وهذا يدلّ على أنّ ذلك مستحقّ بالفقر، إذ كان إنّما اقتصر لهما على مقدار الصّداق الّذي احتاجا إليه للتّزوّج، ولم يأمر لهما بما فضل عن الحاجة. ويدلّ على أنّ الخمس غير مستحقّ قسمته على السّهمان وأنّه موكول إلى رأي الإمام قوله: «مالي من هذا المال إلّا الخمس والخمس مردود فيكم» ولم يخصّص القرابة بشيء منه دون غيرهم، دلّ ذلك على أنّهم فيه كسائر الفقراء يستحقّون منه مقدار الكفاية وسدّ الخلّة.

ويدلّ عليه قوله ﷺ: «يذهب كسرى فلا كسرى بعده أبدًا ويذهب قيصر فلا قيصر بعده أبدًا والّذي نفسي بيده لتنفقنّ كنوزهما في سبيل الله» فأخبر أنّه ينفق في سبيل الله، ولم يخصّص به قومًا من قوم.

ويدلّ على أنّه كان موكولًا إلى رأي النّبيّ ﷺ أنّه أعطى المؤلّفة قلوبهم، وليس لهم ذكر في آية الخمس، فدلّ على ما ذكرنا.

ويدلّ عليه أنّ كلّ من سمّي في آية الخمس لايستحقّ إلّا بالفقر، وهم اليتامى وابن السّبيل فكذلك ذو القربى، لأنّه سهم من الخمس.

ويدلّ عليه أنّه لمّا حرّم عليهم الصّدقة أقيم ذلك لهم مقام ما حرّم عليهم منها، فوجب أن لايستحقّه منهم إلّا فقير، كما أنّ الأصل الّذي أقيم هذا مقامه لايستحقّه إلّا فقير.

فإن قيل: موالي بني هاشم لاتحلّ لهم الصّدقة، ولم يدخلوا في استحقاق السّهم من الخمس؟

قيل له: هذا غلط، لأنّ موالي بني هاشم لهم سهم من الخمس إذا كانوا فقراء، على حسب ما هو لبني هاشم.

فإن قيل: إذا كانت قرابة رسول الله ﷺ يستحقّون سهمهم بالفقر والحاجة، فما وجه تخصيصه إيّاهم بالذّكر، وقد دخلوا في جملة المساكين؟

قيل له: كما خصّ اليتامى وابن السّبيل بالذّكر ولايستحقّونه إلّا بالفقر، وأيضًا لمّا سمّى الله الخمس لليتامى والمساكين وابن السّبيل، كما قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ التّوبة: ٦٠، ثمّ قال النّبيّ ﷺ: «إنّ الصّدقة لاتحلّ لآل محمّد» فلو لم يسمّهم في الخمس جاز أن يظنّ ظانّ أنّه لايجوز إعطاؤهم منه، كما لايجوز أن يعطوا من الصّدقات، فسمّاهم إعلامًا منه لنا أنّ سبيلهم فيه، بخلاف سبيلهم في الصّدقات.

فإن قيل: قد أعطى النّبيّ ﷺ العبّاس من الخمس وكان ذا يسار، فدلّ على أنّه للأغنياء والفقراء منهم.

قيل له: الجواب عن هذا من وجهين.

أحدهما: أنّه أخبر أنّه أعطاهم بالنّصرة والقرابة، لقوله ﷺ: «إنّهم لم يفارقوني في جاهليّة ولا إسلام» فاستوى فيه الفقير والغنيّ، لتساويهم في النّصرة والقرابة

والثّاني: أنّه جائز أن يكون النّبيّ ﷺ إنّما أعطى العبّاس لبركته في فقراء بني هاشم، ولم يعطه لنفسه.

وقد اختلف في ذوي القربى مَن هم؟ فقال أصحابنا: قرابة النّبيّ ﷺ الّذين تُحرَّم عليهم الصّدقة، هم ذو قراباته وآله، وهم: آل جعفر، وآل عقيل، وولد الحارث بن عبد المطّلب. وروي نحو ذلك عن زَيد بن أرقم. وقال آخرون: بنو المطّلب داخلون فيهم، لأنّ النّبيّ ﷺ أعطاهم من الخُمس. وقال بعضهم: قريش كلّها من أقرباء النّبيّ ﷺ الّذين لهم سهم من الخُمس إلاّ أنّ للنّبيّ ﷺ أن يُعطيه من رأى منهم.

أمّا من ذكرناهم فلا خلاف بين الفقهاء أنّهم ذوو قراباته، وأمّا بنو المطّلب فهم وبنو عبد شمس في القرب من النّبيّ ﷺ سواء، فإن وجب أن يدخلوا في قرابته الّذين تحرم عليهم الصّدقة، فوجب أن يكون بنو عبد شمس مثلهم لمساواتهم إيّاهم في الدّرجة. وأمّا إعطاء سهم الخمس فإنّما خصّ هؤلاء به دون بني عبد شمس بالنّصرة، لأنّه قال: «لم يفارقوني في جاهليّة ولا إسلام». وأمّا الصّدقة فلم يتعلّق تحريمها بالنّصرة عند جميع الفقهاء، فثبت أنّ بني المطّلب ليسوا من آل النّبيّ ﷺ الّذين تحرم الصّدقة عليهم كبني عبد شمس. وموالي بني هاشم تحرم عليهم الصّدقة ـ ولا قرابة لهم ـ ولا يستحقّون من الخمس شيئًا بالقرابة. وقد سألته فاطمة رضي الله عنها خادمًا من الخمس فوكلها إلى التّكبير والتّحميد ولم يعطها.

فإن قيل: إنّما لم يعطها لأنّها ليست من ذوي قرباه، لأنّها أقرب إليه من ذوي قرباه.

قيل له: فقد خاطب عليٌّ بمثل ذلك وهو من ذوي القربى، وقال لبعض بنات عمّه حين ذهبت مع فاطمة إليه تستخدمه: «سبقكُنّ يتامى بَدْر» وفي يتامى بدر من لم يكن من بني هاشم، لأنّ أكثرهم من الأنصار ولو استحقّتا بالقرابة شيئًا لا يجوز منعهما إيّاه لما منعهما حقّهما، ولا عَدَل بهما إلى غيرهما.

وفي هذا دليل على معنيين: أحدهما: أنّ سهمهم من الخمس أمره كان موكولاً إلى رأي النّبيّ ﷺ في أن يعطيه من شاء منهم. والثّاني: أنّ إعطاءهم من الخمس أو منعه لا تعلّق له بتحريم الصّدقة.

وأمّا من قال: إنّ قرابة النّبيّ ﷺ قريش كلّها، فإنّه يحتجّ لذلك بأنّه لمّا نزلت ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ الشّعراء: ٢١٤، قال النّبيّ ﷺ: «يا بني فِهر، يا بني عديّ، يا بني فلان» لبطون قريش «إنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد». وروي عنه أنّه قال: «يا بني كَعْب بن لُؤيّ» وأنّه قال: «يا بني هاشم، يا بني قُصَيّ، يا بني عبد مَناف».

وروي عنه أنّه قال لعليّ: «اجمَعْ لي بني هاشم» ـ وهم أربعون رجلاً ـ قالوا: فلمّا ثبت أنّ قريشًا كلّها من أقربائه وكان إعطاء السّهم من الخمس موكولاً إلى رأي النّبيّ ﷺ أعطاه من كان له منهم نصرة دون غيرهم.

اسم القرابة واقع على هؤلاء كلّهم، لدعاء النّبيّ ﷺ إيّاهم عند نزول قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ الشّعراء: ٢١٤، فثبت بذلك أنّ الاسم يتناول الجميع، فقد تعلّق بذوي قربى النّبيّ ﷺ أحكام

ثلاثة:

أحدها: استحقاق سهم من الخمس بقوله تعالى ﴿وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبىٰ﴾ و هم الفقراء منهم على الشّرائط الّتي قدّمنا ذكرها عن المخالفين فيها.

و الثّاني تحريم الصّدقة عليهم، و هم آل عليّ و آل العبّاس و آل عقيل و آل جعفر، و ولد الحارث بن عبد المطّلب، و هؤلاء هم أهل بيت النّبيّ ﷺ، و لا حظّ لبني المطّلب في هذا الحكم، لأنّهم ليسوا أهل بيت النّبيّ ﷺ و لو كانوا من أهل بيت النّبيّ ﷺ لكانت بنو أُميّة من أهل بيت النّبيّ ﷺ و من آله، و لا خلاف أنّهم ليسوا كذلك، فكذلك بنو المطّلب لمساواتهم إيّاه في نسبهم من النّبيّ ﷺ.

و الثّالث: تخصيص الله تعالى نبيّه بإنذار عشيرته الأقربين، فانتظم ذلك بطون قريش كلّها، على ما ورد به الأثر في إنذاره إيّاهم عند نزول الآية، و إنّما خصّ عشيرته الأقربين بالإنذار، لأنّه أبلغ عند نزول الآية في الدّعاء إلى الدّين، و أقرب إلى نفي المحاباة و المداهنة في الدّعاء إلى الله عزّ و جلّ، لأنّ سائر النّاس إذا علموا أنّه لم يحتمل عشيرته على عبادة غير الله، و أنذرهم و نهاهم أنّه أولى بذلك منهم؛ إذ لو جازت المحاباة في ذلك لأحد، لكانت أقرباؤه أولى النّاس بها. (٣: ٧٩)

الثّعلبيّ: اختلف أهل التّأويل في ذلك، فقال بعضهم: قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ مفتاح الكلام، و لله الدّنيا و الآخرة، فإنّما معنى الكلام: فأنّ للرّسول خُمُسَه و هو قول الحسن و قتادة و عطاء، فإنّهم جعلوا سهم الله و سهم الرّسول واحدًا، و هي رواية الضّحّاك عن ابن عبّاس، قالوا: كانت الغنيمة تقسّم خمسة أخماس، فأربعة أخماس لمن قاتل عليها، و قسّم الخمس الباقي على خمسة أخماس: خمس للنّبيّ ﷺ كان له و يصنع فيه ما شاء، و سهم لذوي القربى، و خمس لليتامى، و خمس للمساكين، و خمس لابن السّبيل، فسهم رسول الله ﷺ خُمس الخُمس.

و قال بعضهم: معنى قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ﴾ فإنّ لبيت الله خُمُسَه، و هو قول الرّبيع و أبي العالية قالا: كان يُجاء بالغنيمة فيقسمها رسول الله ﷺ خمسة أسهم، فيجعل أربعة لمن شهد القتال، و يعزل أسهمًا فيضرب يده في جميع ذلك، فما قبض من شيء جعله للكعبة، و هو الّذي سمّي لله، ثمّ يقسّم ما بقي على خمسة أسهم: سهم للنّبيّ ﷺ، و سهم لذي القربى، و سهم لليتامى، و سهم للمساكين، و خمس لابن السّبيل، و سهم رسول الله ﷺ خُمس الخمس.

و قال ابن عبّاس: سهم الله و سهم رسوله جميعًا لذوي القربى، و ليس لله و لا لرسوله منه شيء.

و كانت الغنيمة تقسّم على خمسة أخماس، فأربعة منها لمن قاتل عليها، و خمس واحد تقسّم على أربعة، فربع لله و الرّسول و لذي القربى، فما كان لله و الرّسول فهو لقرابة النّبيّ ﷺ، و لم يأخذ النّبيّ من الخمس شيئًا، و الرّبع الثّاني لليتامى، و الرّبع الثّالث للمساكين، و الرّبع الرّابع لابن السّبيل. [ثمّ ذكر مصاديق ذوي القربى] (٤: ٣٥٧)

نحوه البغويّ (٢: ٢٩٢)، و الخازن (٣: ٢٧)

الماوَرْديّ: اختلفوا في سهم رسول الله ﷺ بعده

على خمسة أقاويل.

أحدها: [قول قتادة المتقدّم]

والثّاني: أنّه لقرابة النّبيّ ﷺ إرثًا، وهذا قول من جعل النّبيّ ﷺ موروثًا.

والثّالث: أنّ سهم الرّسول ﷺ مردود على السّهام الباقية، ويقسم الخمس على أربعة. [الرّابع والخامس قول الشّافعيّ والنّخعيّ المتقدّم] (٢: ٣٢٠)

الطّوسيّ: أمّا خمس الغنيمة، فإنّه يقسّم عندنا ستّة أقسام: فسهم لله، وسهم لرسوله للنّبيّ، وهذان السّهمان مع سهم ذي القربى للقائم مقام النّبيّ ﷺ يصرفها على نفسه وأهل بيته من بني هاشم، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السّبيل من أهل بيت الرّسول، لا يشركهم فيها باقي النّاس، لأنّ الله تعالى عوّضهم ذلك عمّا أباح لفقراء المسلمين ومساكينهم، وأبناء سبيلهم من الصّدقات، إذ كانت الصّدقات محرّمة على أهل بيت الرّسول ﷺ، وهو قول عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ومحمّد بن عليّ الباقر ابنه ﷺ، رواه الطّبريّ بإسناده عنهما.

وقال الحسين بن عليّ المصريّ حاكيًا عن الصّابونيّ من أصحابنا: إنّ هؤلاء الثّلاثة فرق لا يدخلون في سهم ذي القربى وإن كان عموم اللّفظ يقتضيه، لأنّ سهامهم مفردة، وهو الظّاهر من المذهب.

والّذين يستحقّون الخمس عندنا مَن كان من وُلد عبد المطّلب، لأنّ هاشمًا لم يعقب إلّا منه، من الطّالبيّين والعبّاسيّين والحارثيّين واللّهبيّين. فأمّا وُلد عبد مناف من المطّلبيّين، فلاشيء لهم فيه.

وعند أصحابنا: الخُمس يجب في كلّ فائدة تحصل للإنسان من المكاسب وأرباح التّجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك، ممّا ذكرناه في كُتُب الفقه. ويمكن الاستدلال على ذلك بهذه الآية، لأنّ جميع ذلك يسمّى غنيمة.

وقال ابن عبّاس وإبراهيم وقتادة وعطاء: الخُمس يقسّم خمسة أقسام، فسهم الله وسهم الرّسول واحد.

وقال قوم: يقسّم أربعة أقسام، سهم لبني هاشم، وثلاثة للّذين ذكروا بعد ذلك من سائر المسلمين، ذهب إليه الشّافعيّ.

وقال أهل العراق: يقسّم الخمس ثلاثة أقسام، لأنّ سهم الرّسول صرّفه الأئمّة الأربعة إلى الكراع والسّلاح. وقال مالك: يقسّم على ما ذكره الله. ويجوز للإمام أن يُخرج عنهم حسب ما يراه وإنّما جاء على طريق الأولى في بعض الأحوال. (٥: ١٤٣)

الواحديّ: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ هذا افتتاح كلام، لأنّ الأشياء كلّها لله، وقوله: ﴿وَلِلرَّسُولِ﴾ كان لرسول الله ﷺ خمس الخُمس من الغنيمة، يصنع فيه ما شاء. وأمّا اليوم فإنّه يُصرف إلى مصالح المسلمين، والأهمّ السّلاح والكراع. وقوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبىٰ﴾ هم: بنو هاشم وبنو المطّلب خاصّة دون سائر قريش، يقسّم بينهم خُمس الخُمس حيث كانوا ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النّساء: ١١، وهم الّذين حُرّمت عليهم الصّدقة المفروضة. قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله تعالى أعطاكم عن أوساخ النّاس بهذا الخمس». [ثمّ بيّن

معنى اليتامى والمساكين وابن السّبيل وقال:]

فلا يُترك صنف من هذه الأصناف بغير حظّ في قسمة الخُمس ويجوز تفضيل بعضهم على بعض بمقدار الحاجة. هذا الّذي ذكرناه كيفيّة قسمة الخمس من الغنيمة، وهي المذكورة في القرآن، والباقي في أربعة أخماس، وهي للغانمين الّذين باشروا القتال. للفارس ثلاثة أسهم، وللرّاجل سهم عند الشّافعيّ، وعند أبي حنيفة للفارس سهمان وللرّاجل سهم. (٢: ٤٦٠)

الزّمَخْشَريّ: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ﴾ مبتدأ، خبره محذوف، تقديره فحقّ أو فواجب أنّ لله خُمُسَه. وروى الجعفيّ عن أبي عمرو (فَإِنَّ لِلّٰهِ) بالكسر، وتقوّيه قراءة النّخعيّ (فَلِلّٰهِ خُمُسَه). والمشهورة آكد وأثبت للإيجاب، كأنّه قيل: فلابدّ من ثبات الخمس فيه، ولا سبيل إلى الإخلال به والتّفريط فيه، من حيث إنّه إذا حُذف الخبر واحتمل غير واحد من المقدّرات، كقولك: ثابت واجب حقّ لازم وما أشبه ذلك، كان أقوى لإيجابه من النّصّ على واحد.

وقرئ (خُمْسَه) بالسّكون [ثمّ نقل الأقوال المتقدّمة في قول الزّجّاج وأضاف:]

فإن قلت: ما معنى ذكر الله عزّ وجلّ وعطف الرّسول وغيره عليه.

قلت: يحتمل أن يكون معنى ﴿لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ لرسول الله ﷺ كقوله: ﴿وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التّوبة: ٦٢، وأن يراد بذكره إيجاب سهم سادس يُصرف إلى وجه من وجوه القرب، وأن يراد بقوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ أنّ من حقّ الخمس أن يكون متقرّبًا به إليه لا غير، ثمّ خصّ من وجوه القرب هذه الخمسة تفضيلًا لها على غيرها، كقوله تعالى: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ فعلى الاحتمال الأوّل مذهب الإماميّ، وعلى الثّاني ما قال أبو العالية أنّه يُقسّم على ستّة أسهم، سهم الله تعالى يُصرف إلى رتاج الكعبة. (٢: ١٥٨)

ابن عَطيّة: وهذه الآية الّتي في الأنفال ناسخة لقوله في سورة الحشر: ٧، ﴿مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ وذلك أنّ تلك كانت الحكم أوّلًا، ثمّ أعطى الله أهلها الخمس فقط، وجعل الأربعة الأخماس في المقاتلين.

وهذا قول ضعيف نصّ العلماء على ضعفه، وأن لا وجه له من جهات: منها أنّ هذه السّورة نزلت قبل سورة الحشر، هذه ببدر، وتلك في بني النّضير وقُرى عُرينة. ولأنّ الآيتين متّفقتان، وحكم الخمس وحكم تلك الآية واحد. لأنّها نزلت في بني النّضير حين جلَوا وهربوا، وأهل فدك حين دعوا إلى صلح ونال المسلمون ما لهم دون إيجاف.

وحكى ابن المنذر عن الشّافعيّ: أنّ في الفيء الخمس، وأنّه كان في قرى عرينة زمن النّبيّ ﷺ وأنّ أربعة أخماسها كان للرّسول ﷺ خاصّة دون المسلمين، يضعها حيث شاء. وقال أبو عُبَيدة: هذه الآية ناسخة لقوله في أوّل السّورة: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾ الأنفال: ١، ولم يُخمّس رسول الله ﷺ غنائم بدر، فنُسخ حكمه في ترك التّخميس بهذه الآية.

ويظهر في قول عليّ بن أبي طالب في البخاريّ:

« كانت لي شارف من نصيبي من المغنم يوم بدر وشارف أعطانيها رسول الله ﷺ من الخمس » [متفق عليه] حينئذ أنّ غنيمة بدر خُمّست، فإن كان ذلك فسد قول أبي عُبَيْدَة. و يحتمل أن يكون الخمس الّذي ذكره عليّ بن أبي طالب من إحدى الغزوات الّتي كانت بين بدر وأُحد. فقد كانت غزوة بني سليم و غزوة السّويق و غزوة ذي أمر و غزوة نجران، و لم يُحفظ فيها قتال. و لكن يمكن أن غُنمت غنائم، والله أعلم.

و قوله في هذه الآية ﴿مِن شَيْءٍ﴾ ظاهره عموم، و معناه الخصوص فأمّا النّاض و المتاع و الأطفال و النّساء، و ما لا يؤكل لحمه من الحيوان و يصحّ تملّكه، فليس للإمام في جميع ذلك، ما كثر منه و ما قلّ كالخائط و المخيط، إلّا أن يأخذ خُمُسه و يقسم الباقي في أهل الجيش

و أمّا الأرض فقال فيها مالك: يقسمها الإمام إن رأى ذلك صوابًا، كما فعل النّبيّ ﷺ بخيبر، و لا يقسمها إن أدّاه اجتهاده إلى ذلك، كما فعل عمر بأرض مصر سواد الكوفة، لأنّ فعل عمر ليس بمخالف لفعل النّبيّ ﷺ إذ ليست النّازلة واحدة بحسب قرائن الوقتين و حاجة الصّحابة و قلّتهم، و هذا كلّه انعكس في زمان عمر

و أما الرّجال و من شارف البلوغ من الصّبيان، فالإمام عند مالك و جمهور العلماء مخيّر فيهم على خمسة أوجه

منها القتل، و هو مستحسن في أهل الشّجاعة والنّكاية

و منها الفداء، و هو مستحسن في ذي المنصب الّذي ليس بشجاع، و لا يخاف منه رأي و لا مكيدة، لانتفاع المسلمين بالمال الّذي يؤخذ منه. و منها المنّ، و هو مستحسن فيمن يُرجى أن يحنو على أسرى المسلمين ونحو ذلك من القرائن.

و منها الاسترقاق

و منها ضرب الجزية و التّرك في الذّمّة. و أمّا الطّعام و الغنم و نحوها ممّا يؤكل، فهو مباح في بلد العدوّ يأكله النّاس فما بقي كان في المغنم.

و أمّا أربعة أخماس ما غنم فيقسمه الإمام على الجيش، و لا يختصّ بهذه الآية ذكر القسمة فأما أخصّص هنا و أمّا الخُمس فاختلف العلماء فيه. فقال مالك رحمه الله: الرّأي فيه للإمام، يُلحقه ببيت الفيء، ويُعطي من ذلك البيت لقرابة رسول الله ﷺ ما رآه، كما يعطي منه اليتامى والمساكين و غيرهم، و إنّما ذُكر من ذُكر على وجه التّنبيه عليهم، لأنّهم من أهمّ من يُدفع إليه قال الزّجّاج محتجًّا لمالك: قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ البقرة: ٢١٥.، و للإمام بإجماع أن ينفق في غير هذه الأصناف إذ رأى ذلك

و قالت فرقة: كان الخُمس يُقسَم على ستّة أقسام. قسم لله وهو مردود على فقراء المسلمين أو على بيت الله، و قسم للنّبيّ ﷺ و قسم لقرابته، و قسم لسائر من سمّي، حكى القول منذر بن سعيد و ردّ عليه. قال أبو العالية الرّياحي: كان النّبيّ ﷺ يقبض من خُمس

الغنيمة قبضة فيجعلها للكعبة فذلك لله، ثمّ يقسّم الباقي على خمسة: قسم له، و قسم لسائر من سمّي.

و قال الحسن بن محمّد و ابن عبّاس و إبراهيم النّخعيّ و قتادة و الشّافعيّ: قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ استفتاح كلام، كما يقول الرّجل لعبده: قد أعتقك الله و أعتقتك، على جهة التّبرّك و تفخيم الأمر، و الدّنيا كلّها لله. و قسم الله و قسم الرّسول واحد، و كان الرّسول عليه الصّلاة و السّلام يقسّم الخمس على خمسة أقسام، كما تقدّم. و قال ابن عبّاس أيضًا فيما روى عنه الطّبريّ: الخمس مقسوم على أربعة أقسام. و سهم الرّسول ﷺ لقرابته، و ليس لله و لا للرّسول شيء.

و قالت فرقة: قسم الرّسول ﷺ بعد موته مردود على أهل الخمس: القرابة و غيرها. و قالت فرقة: هو مردود على الجيش أصحاب الأربعة الأخماس. و قال عليّ بن أبي طالب: يلي الإمام منهم سهم الله و رسوله. و قالت فرقة: هو موقوف لشراء العدد و للكراع في سبيل الله. و قال إبراهيم النّخعيّ: و هو الّذي اختاره أبو بكر و عمر فيه.

و قال أصحاب الرّأي: الخمس بعد النّبيّ ﷺ مقسوم ثلاثة أقسام: قسم لليتامى، و قسم للمساكين، و قسم لابن السّبيل، و رسول الله ﷺ لم يورّث، فسقط سهمه و سهم ذوي القربى، و حجّتهم فيه منع أبي بكر و عمر و عثمان لذوي القربى.

و لم يثبت المنع، بل عورض بنو هاشم بأنّ قريشًا قربى، و قيل: لم يكن في مدّة أبي بكر مغنم. و قال الشّافعيّ: يعطي أهل الخمس منه و لا بدّ، و يفضّل الإمام أهل الحاجة، و لكن لا يحرم صنفًا منهم حرمانًا تامًّا. و قول مالك رحمه الله: إنّ للإمام أن يعطي الأحوج و إن حرم الغير. و كان رسول الله ﷺ مخصوصًا من الغنيمة بثلاثة أشياء: كان له خمس الخمس، و كان له سهم في سائر الأربعة الأخماس، و كان له صفيّ يأخذه قبل القسمة: دابّة أو سيف، أو جارية، و لا صفيّ لأحد بعده بإجماع إلّا ما قال أبو ثور: من أنّ الصّفيّ باق للإمام، و هو قول معدود في شواذّ الأقوال.

و ذوو القربى: قرابة رسول الله ﷺ. فقال عليّ بن الحسين و عبد الله بن الحسن و عبد الله بن عبّاس: هم بنو هاشم فقط. فقال مجاهد: كان آل محمّد ﷺ لا تحلّ لهم الصّدقة، فجعل لهم خمس الخمس. قال ابن عبّاس: و لكن أبى ذلك علينا قومنا، و قالوا: قريش كلّها قربى. و قال الشّافعيّ: هم بنو هاشم و بنو المطّلب فقط. و قال رسول الله ﷺ لعثمان بن عفّان و جبير بن مطعم في وقت قسمة سهم ذوي القربى من خيبر على بني هاشم و بني المطّلب: «إنّما بنو هاشم و بنو المطّلب شيء واحد ما فارقونا في جاهليّة و لا في الإسلام»، كانوا مع بني هاشم في الشّعب. و قالت فرقة: قريش كلّها قربى. و روي عن عليّ بن الحسين و عبد الله بن محمّد بن عليّ أنّهما قالا: الآية كلّها في قريش، و المراد يتامى قريش و مساكينها. و قالت فرقة: سهم القرابة بعد النّبيّ ﷺ موقوف على قرابته، و قد بعثه إليهم عمر ابن عبد العزيز إلى بني هاشم و بني المطّلب فقط.

وقالت فرقة: هو لقرابة الإمام القائم بالأمر. وقال قتادة: كان سهم ذوي القربى طعمة لرسول الله ﷺ ما كان حيًّا، فلمّا توفّي جُعل لوليّ الأمر بعده، وقاله الحسن بن أبي الحسن البصريّ، وحكى الطّبريّ أيضًا عن الحسن أنّه قال: اختلف النّاس في هذين السّهمين بعد وفاة النّبيّ ﷺ فقال قوم: سهم النّبيّ ﷺ للخليفة، وقال قوم: سهم النّبيّ ﷺ لقرابة النّبيّ ﷺ، وقال قوم: سهم القرابة لقرابة الخليفة، فاجتمع رأيهم أن يجعلوا هذين السّهمين في الخيل والعُدّة، فكان على ذلك مدّة أبي بكر. (٢: ٥٢٨)

نحوه أبو السّعود (٣: ٩٨)، والبُرُوسَويّ (٣: ٣٤٨)

ابن العَرَبيّ: فيها ثلاث عشرة مسألة

المسألة الأولى: [في معنى الفيء والغنيمة فلاحظ ف ي ء، وغ ن م]

المسألة الثّانية: إذا عرفتم أنّ الغنيمة هي ما أُخذ من أموال الكفّار، فإنّ الله قد حكم فيها بحكمه، وأنفذ فيها سابق علمه، فجعل خُمسها للخمسة الأسماء، وأبقى سائرها لمن غنمها، ونحن نسمّيها، ثمّ نعطف على الواجب فيها فنقول:

أمّا سهم الله ففيه قولان:

أحدهما: أنّه وسهم الرّسول واحد، وقوله: (لِلّٰهِ) استفتاح كلام، فللّه الدّنيا والآخرة والخلق أجمع.

الثّاني: [قول أبي العالية]

وأمّا سهم الرّسول فقيل: هو استفتاح كلام، مثل قوله: (لِلّٰهِ)، ليس لله منه شيء ولا للرّسول، ويُقسّم الخمس على أربعة أسهم: سهم لبني هاشم، ولبني المطّلب سهم[1] ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السّبيل سهم، قاله ابن عبّاس.

وقيل: هو للرّسول، ففي كيفيّة كونه له أربعة أقوال: فقيل: لقرابته إرثًا، وقيل: للخليفة بعده، وقيل: هو يلحق بالأسهم الأربع، وقيل: هو مصروف في الكُراع والسّلاح، وقيل: إنّه مصروف في مصالح المسلمين العامّة، قاله الشّافعيّ.

وأمّا سهم ذوي القربى فقيل: هم قريش، وقيل: بنو هاشم، وقيل بنو هاشم وبنو المطّلب، وهو قول الشّافعيّ.

وقيل: ذهب ذلك بموت النّبيّ ﷺ، ويكون لقرابة الإمام بعده، وقيل: هو للإمام يضعُه حيث يشاء.

وأمّا سهم اليتامى، فإنّ اليتيم من فيه ثلاثة أوصاف: موت الأب، وعدم البلوغ، ووجود الإسلام أصلًا فيه أو تبعًا لأحد أبويه، وحاجته إلى الرِّفد.

وأمّا المسكين فهو المحتاج، وأمّا ابن السّبيل فهو الّذي يأخذه الطّريق محتاجًا، وإن كان غنيًّا في بلده.

المسألة الثّالثة: في التّنقيح، أمّا قول أبي العالية فليس من النّظر في المرتبة العالية، فإنّ الأرض كلّها لله ملكًا وخلقًا، وهي لعباده رزقًا وقسمًا.

وأمّا الرّسول فهو ممّن أنعم عليه وملّكه، ولكنّه ثبت في الصّحيح عنه ﷺ قال: «ما لي ممّا أفاء الله عليكم إلّا الخُمس، والخمسُ مردود فيكم» وهذا

---

(١) كذا والظّاهر أنّه زائد أو مكرّر، لأنّ لبني هاشم ولبني المطّلب سهمًا واحدًا.

بعد قول من قال: إنّه يرجع في مصالح العامّة.

وأمّا قول من قال: إنّه يرجع لقرابته إرثًا، فإنّه باطل بإجماع من الصّحابة، فإنّ فاطمة رضي الله عنها أرسلت تطلب ميراثها من أبي بكر، فقال لها: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نحن لا نورّث، ما تركناه صدقة» وقد بيّنّا ذلك في مسائل الأصول وسائر الأقوال دعاوي لا برهان عليها.

وأمّا سهم ذوي القربى فأصحّها أنّهم بنو هاشم، وبنو المطّلب، وسائر الأقسام صحيحة في الأموال والتوجيه.

وقد روي عن ابن القاسم، وأشهب، وعبد الملك، عن مالك أنّ الفيء والخُمس يُجعلان في بيت المال، ويُعطي الإمام قرابة رسول الله ﷺ منهما.

وروى ابن القاسم عن مالك أنّ الفيء والخمس واحد.

وروى داود بن سعيد عن مالك عن عمّه، عن عمر بن عبد العزيز أنّ القرابة لا يُعطون منه إلّا بالفقر وهي المسألة الرّابعة وقاله مالك وبه أقول.

وقد قال أبو حنيفة: لا يُعطى القرابة إلّا أن يكونوا فقراء، فزاد الفقر على النّصّ، والزّيادة عنده على النّصّ نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن إلّا بقرآن مثله أو بخبر متواتر.

فأمّا مالك فاحتجّ بأنّ ذلك جعل لهم عوضًا عن الصّدقة، وقد قال عمر بن عبد العزيز قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ يعني في سبيل الله، وهذا هو الصّحيح كلّه.

والدّليل عليه ما رُوي في «الصّحيح»[1] «أنّ النّبيّ ﷺ بعث سريّة قبل نجد، فأصابوا في سهمانهم اثني عشر بعيرًا، ونُفّلوا بعيرًا بعيرًا» وثبت عنه ﷺ أنّه قال في أسارى بدر «لو كان المطعم بن عديّ حيًّا وكلّمني في هؤلاء النّتنى لتركتهم له».

وثبت عنه ﷺ أنّه ردّ سبي هوازن وفيه الخمس.

وثبت في «الصّحيح» عن عبد الله بن مسعود قال. آثر النّبيّ ﷺ يوم حنين أناسًا في الغنيمة، فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عُيينة مائة من الإبل، وأعطى أناسًا من أشراف العرب وآثرهم يومئذ في القسمة، فقال رجل: والله إنّ هذه القسمة ما عُدل فيها، أو ما أُريد بها وجه الله. فقلت: والله لأخبرنّ النّبيّ ﷺ فأخبرته. فقال: «يرحم الله أخي موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر».

وفي «الصّحيح»: «إنّما أنا قاسم، بُعثت أن أقسم بينكم والله حاكم، والنّبيّ قاسم، والحقّ للحقّ».

وصحّ عن عليّ ﷺ أنّه قال. «كان لي شارف من نصيبي يوم بدر، وأعطاني رسول الله شارفًا من الخُمس».

وروى مسلم وغيره، عن عبد المطّلب بن ربيعة، قال: اجتمع ربيعة بن الحارث، والعبّاس بن عبد المطّلب، فقالا: والله لو بعثنا هذين، فقالا لي وللفضل ابن عبّاس، اذهبا إلى رسول الله فكلّماه يؤمّركما على هذه الصّدقة، فأدّيا ما يؤدّي النّاس، وأصيبا ممّا

(١) صحيح مسلم، ١٣٦٨.

يصيب الناس. فبينما هما في ذلك إذ دخل عليّ بن أبي طالب، فوقف عليهما، فذكرا ذلك له، فقال عليّ عليه السلام: لا تفعلا، فوالله ما هو بفاعل. فابتدأه ربيعة بن الحارث، فقال: والله ما هذا إلّا نفاسةً منك علينا، فوالله لقد نلتَ صِهْرَ رسول الله فما نفسناه عليك. فقال عليّ: أنا أبو حسن، القوم أرسلوهما، فانطلقا، واضطجع عليّ. فلمّا صلّى رسول الله ﷺ الظهر سبقناه إلى الحجرة، فقمنا عندها حتّى جاء، فأخذ بآذاننا، ثمّ قال: «أخرجا ما تُصَرِّران»، ثمّ دخل، ودخلنا عليه، وهو يومئذ عند زينب بنت جَحْش. قال: فتواكلنا الكلام، ثمّ تكلّم أحدنا، فقال: يا رسول الله، أنت أبرّ الناس، وأوصل الناس، وقد بلغنا النكاح، فجئناك لتؤمّرنا على بعض هذه الصدقات، فنؤدّي إليك ما يؤدّي الناس، ونصيب كما يصيبون. قال: فسكت طويلاً حتّى أردنا أن نكلّمه. قال: وجعلت زينب تُلْمِع إلينا من وراء الحجاب ألّا تكلّماه.

ثمّ قال: «إنّ الصدقة لا تحلّ لآل محمّد؛ إنّما هي أوساخ الناس، ادعوا لي مَحْمِيَة» — وكان على الخُمس — ونوفل بن الحارث بن عبد المطّلب. قال: فجاءاه، فقال لمحميّة: «أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن عبّاس» يعني لي، فأنكحه.

وقال لنوفل بن الحارث: أنكح هذا الغلام ابنتك يعني لي، فأنكحني. وقال لمحميّة: أصدق عنهما من مال الخُمس كذا وكذا. وفي رواية أنّه قال لهما: «إنّ الصدقة أوساخ الناس، ولكن انظروا إذا أخذت بحلقة الجنّة، هل أوثر عليكم أحداً؟» وقد قال أصحاب الشافعي: خُمس الخمس للرّسول، والأربعة أخماس من الخمس للأربعة أصناف المسمّين معه، وله سهم كسائر سهام الغانمين إذا حضر الغنيمة، وله سهم الصفيّ يصطفي سيفاً أو خادماً أو دابّة.

فأمّا سهم القتال فبكونه أشرف المقاتلين. وأمّا سهم الصفيّ فمخصوص له في السِّيَر، منه ذو الفقار، وصفيّة، وغير ذلك. وأمّا خُمس الخمس فبحقّ التقسيم في الآية

قد بيّنّا الرّدّ عليه، وأوضحنا أنّ الله إنّما ذكر نفسه تشريفاً لهذا المكتسب، وأمّا رسوله فقد قال: «إنّما أنا قاسم، والله المعطي». وقال: «ما لي ممّا أفاء الله عليكم إلّا الخمس، والخمس مردود فيكم». وقد أعطى جميعه وبعضه، وأعطى منه المؤلّفة قلوبهم، وليسوا ممّن ذكر الله في التقسيم، وردّه على المجاهدين بأعيانهم تارة أخرى؛ فدلّ على أنّ ذكر هذه الأقسام بيان مَصْرِف ومحلّ، لا بيان استحقاق وملك؛ وهذا ما لا جواب عنه لمُنصف.

وأمّا الصفيّ فحقّ في حياته، وقد انقطع بعد موته إلّا عند أبي ثور؛ فإنّه رآه باقياً للإمام، فجعله مَجْعَل سهم النبيّ. وهذا ضعيف، والحكمة فيه أنّ الجاهليّة كانوا يرون للرّئيس في الغنيمة ما قال الشاعر

لكَ المِرْباعُ منها والصّفايا

وحُكْمُكَ والنّشيطة والفضول

فكان يأخذ بغير شرع ولا دين الرّبع من الغنيمة، ويصطفي منها، ثمّ يتحكّم بعد الصفيّ في أيّ شيء أراد، وكان ما شذّ منها له وما فضل من خُرْثيّ ومتاع،

فأحكم الله الدّين بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ وأبقى سهم الصّفيّ لرسوله، وأسقط حكم الجاهليّة، ومن أحسن من الله حُكمًا أو أوسع منه علمًا؟!

المسألة الخامسة: ادّعى المقصّرون من أصحاب الشّافعيّ أنّ خُمس الخُمس كان لرسول الله ﷺ يصرفه في كفاية أولاده ونسائه، ويدّخر من ذلك قوت سنته، ويصرف الباقي إلى الكُراع والسّلاح وهذا فاسد من وجهين.

أحدهما: أنّ الدّليل قد تقدّم على أنّ الخمس كلّه لرسوله، بقوله ﷺ: «ما لي ممّا أفاء الله عليكم إلّا الخمس، والخمس مردود فيكم».

الثّاني: ما ثبت في «الصّحيح» عن مالك بن أوس ابن الحدثان، قال: بينا أنا جالس عند عمر أتاه حاجبه يَرْفَا، فقال: هل لك في عثمان، وعبد الرّحمان بن عوف، والزّبير، وسعد بن أبي وقّاص يستأذنون؟ قال: نعم، فأذن لهم، فدخلوا فسلّموا وجلسوا، ثمّ جلس يَرْفا يسيرًا، ثمّ قال: هل لك في عليّ وعبّاس؟ قال: نعم، فأذن لهما فدخلا فسلّما وجلسا، فقال العبّاس: يا أمير المؤمنين، اقض بيني وبين هذا، وهما يختصمان فيما أفاء الله على رسوله من بني النّضير، فقال الرّهط عثمان وأصحابه: يا أمير المؤمنين، اقض بينهما، وأرح أحدهما من الآخر.

فقال عمر: يا تيد[1] كم أُنشدكم بالله الّذي بإذنه تقوم السّماء والأرض، هل تعلمون أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا نورّث، ما تركنا صدقة» يريد رسول الله نفسه.

قال الرّهط: قد قال ذلك. فأقبل عمر على عليّ وعبّاس فقال: أنشدكما بالله تعلمان أنّ رسول الله ﷺ قد قال ذلك؟ قالا: نعم. قال عمر: فإنّي أُحدّثكم عن هذا الأمر، إنّ الله قد خصّ رسوله في هذا الفيء بشيء لم يُعطه غيره، قال: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ الحشر ٦.

فكانت هذه خالصة لرسول الله ﷺ، والله ما احتازها دونكم ولا استأثر بها عليكم، قد أعطاكموها، وبثّها فيكم حتّى بقي منها هذا المال، فكان رسول الله ﷺ يُنفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال، ثمّ يأخذ ما بقي، فيجعله مَجْعَل مال الله.

فهذا حديث مالك بن أوس قال فيه: إنّ بني النّضير كانت لرسول الله ينفق منها على أهله نفقة سنتهم.

وفي حديث عائشة في «الصّحيح»: ترك رسول الله ﷺ خيبر وفدك وصدقته بالمدينة، فأمّا صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى عليّ وعبّاس، وأمّا خيبر وفدك فأمسكهما عمر، وقال: هما صدقة رسول الله ﷺ كانت لحقوقه الّتي تعروه ونوائبه ﷺ، وأمرها إلى من ولي الأمر بعده.

فقد ثبت أنّ خيبر وفدك وبني النّضير كانت لقوت رسول الله ﷺ لنفسه وعياله سنة، ولحقوقه ونوائبه

---

[1] جاء في الهامش: اتّئد. لرفق.

الّتي تغزّوه، لا خمس الخمس الّذي ادّعاه أصحاب الشّافعيّ. وهذا نصّ لا غبار عليه ولا كلام لأحد فيه.

المسألة السّادسة [في بيان المقصود بذوي القربى]

المسألة السّابعة [في بيان سهم العاملين، فلاحظ]

(٢: ٨٥٤ـ٨٦٢)

نحوه القرطبيّ (٨: ٥)، والصّابونيّ (١: ٦٠٤).

الطّبْرِسيّ: اختلف العلماء في كيفيّة قسمة الخمس، ومن يستحقّه على أقوال: أحدها: ما ذهب إليه أصحابنا، وهو أنّ الخمس يُقسّم على ستّة أسهم: فسهم لله، وسهم للرّسول، وهذان السّهمان مع سهم ذي القربى للإمام القائم مقام الرّسول ﷺ، وسهم ليتامى آل محمّد، وسهم لمساكينهم، وسهم لأبناء سبيلهم، لا يشركهم في ذلك غيرهم، لأنّ الله سبحانه حرّم عليهم الصّدقات، لكونها أوساخ النّاس، وعوّضهم من ذلك الخمس. وروى ذلك الطّبريّ عن عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، ومحمّد بن عليّ الباقر عليه السلام. وروي أيضًا عن أبي العالية، والرّبيع أنّه يقسّم على ستّة أسهم، إلّا أنّهما قالا: سهم الله للكعبة، والباقي لمن ذكره الله. وهذا القسم ممّا يقتضيه ظاهر الكتاب، ويقوّيه.

والثّاني: [قول ابن عبّاس وقتادة وعطاء المتقدّم]

والثّالث: [قول الشّافعيّ المتقدّم]

والرّابع: [قول أبي حنيفة المتقدّم]

وقال أصحابنا: إنّ الخمس واجب في كلّ فائدة تحصل للإنسان من المكاسب، وأرباح التّجارات، وفي الكنوز، والمعادن، والغوص، وغير ذلك ممّا هو مذكور في الكتب، ويمكن أن يُستدلّ على ذلك بهذه الآية، فإنّ في عرف اللّغة يُطلق على جميع ذلك اسم الغُنم والغنيمة.

ونعود إلى تأويل الآية قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ قالوا: افتتح الكلام بـ(الله) على جهة التّيمّن والتّبرّك، لأنّ الأشياء كلّها له، عزّ وجلّ، والمراد به مصروف إلى الجهات المقرّبة إلى الله تعالى ﴿وَلِلرَّسُولِ﴾ قالوا: كان للنّبيّ ﷺ سهم من خمسة أسهم، يصرفه في مؤونته، وما فضل من ذلك يصرفه إلى الكُراع، والسّلاح، والمصالح، ولذي القربى.

قال بعضهم: سقط هذان السّهمان بموت الرّسول ﷺ على ما ذكرناه.

قال الشّافعيّ: يُصرف سهم الرّسول إلى الخيل والكُراع في سبيل الله، وسهم ذي القربى لبني هاشم، وبني المطّلب، يستحقّونه بالاسم والنّسب، فيشترك فيه الغنيّ والفقير.

وروي عن الحسن، وقتادة أنّ سهم الله وسهم الرّسول وسهم ذي القربى للإمام القائم من بعده، ينفقه على نفسه، وعياله، ومصالح المسلمين، وهو مثل مذهبنا. ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ قالوا: إنّ هذه الأسهم الثّلاثة لجميع النّاس، وأنّه يقسّم على كلّ فريق منهم بقدر حاجتهم. وقد بيّنّا أنّ عندنا يختصّ باليتامى من بني هاشم ومساكينهم وأبناء سبيلهم.

(٢: ٥٤٣)

ابن الجوزيّ: في المراد بالكلام قولان.

أحدهما: أنّ نصيب الله مستحقّ يصرف إلى بيته،

[و هو قول أبي العالية]

و الثّاني: أنّ ذكر الله هاهنا لأحد وجهين.

أحدهما: لأنّه المتحكّم فيه و المالك له، و المعنى فأنّ للرّسول خمسه و لذي القربى، كقوله: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُولِ﴾ الأنفال: ١.

و الثّاني: أن يكون المعنى أنّ الخمس مصروف في وجوه القرب إلى الله تعالى، وهذا قول الجمهور. فعلى هذا تكون الواو زائدة، كقوله: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَ نَادَيْنَاهُ﴾ الصّافّات: ١٠٣ و ١٠٤، أي المعنى ناديناه و مثله كثير. [ثمّ لخّص أقوال المتقدّمين]

(٢: ٢٥٨)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّ هذه الآية تقتضي أن يؤخذ خمسها، و في كيفيّة قسمة ذلك الخمس قولان:

القول الأوّل، و هو المشهور، أنّ ذلك الخمس يخمّس، فسهم لرسول الله، و سهم لذوي قرباه من بني هاشم و بني المطّلب، دون بني عبد شمس و بني نوفل [إلى أن قال:]

و ثلاثة أسهم لليتامى و المساكين و ابن السّبيل [ثمّ نقل قول الشّافعيّ و أبي حنيفة و مالك و أصحاب.]

و اعلم أنّ ظاهر الآية مطابق لقول الشّافعيّ رحمه الله و صريح فيه، فلا يجوز العدول عنه إلّا لدليل منفصل أقوى منها، و كيف و قد قال في آخر الآية: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ﴾ يعني إن كنتم آمنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة، و هو يدلّ على أنّه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة، لم يحصل الإيمان بالله.

و القول الثّاني، و هو قول أبي العالية: إنّ خمس الغنيمة يقسّم على ستّة أقسام: فواحد منها لله، و واحد لرسول الله، و الثّالث لذوي القربى، و الثّلاثة الباقية لليتامى و المساكين و ابن السّبيل. قالوا: و الدّليل عليه أنّه تعالى جعل خمس الغنيمة لله، ثمّ للطّوائف الخمسة.

ثمّ القائلون بهذا القول منهم من قال: يُصرف سهم الله إلى الرّسول، و منهم من قال: يُصرف إلى عمارة الكعبة. و قال بعضهم: إنّه عليه السّلام كان يضرب يده في هذا الخمس، فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة، و هو الّذي سمّي لله تعالى.

و القائلون بالقول الأوّل أجابوا عنه: بأنّ قوله: (لله) ليس المقصود منه إثبات نصيب لله، فإنّ الأشياء كلّها ملك لله، و ملكه، و إنّما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التّعظيم، كما في قوله: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُولِ﴾.

و احتجّ القفّال على صحّة هذا القول بما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال لهم في غنائم خيبر: «ما لي ممّا أفاء الله عليكم إلّا الخمس و الخمس مردود فيكم».

فقوله: «ما لي إلّا الخمس» يدلّ على أنّ سهم الله و سهم الرّسول واحد، و على الانضمام سهمه السّدس لا الخمس، و إن قلنا: إنّ السّهمين يكونان للرّسول، صار سهمه أزيد من الخمس، و كلا القولين ينافي ظاهر قوله: «ما لي إلّا الخمس» هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة.

و أمّا الباقي و هو أربعة أخماس الغنيمة فهي للغانمين، لأنّهم الّذين حازوه و اكتسبوه كما يُكتسب الكلأ بالاحتشاش، و الطّير بالاصطياد، و الفقهاء

استنبطوا من هذه الآية مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه (١٥: ١٦٥)

ابن عربي: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ و هو شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله، باعتبار التوحيد الجمعيّ، و لرسول القلب ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ الّذي هو السّرّ، و يتامى العاقلة النّظريّة و العمليّة، و القوّة الفكريّة، و مساكين القوى النّفسانيّة ﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الّذي هو النّفس السّالكة النّاجية في الغربة الجانبية منازل السّلوك، النّائية عن مقرّها الأصليّ باعتبار التّوحيد التّفصيليّ في العالم النّبويّ، و الأخماس الأربعة الباقية تقسم على الجوارح، و الأركان، و القوى الطّبيعيّة ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ﴾ الإيمان الحقيقيّ بالله جميعًا (١: ٤٧٧)

النّيسابوريّ: واعلم أنّ الآية تقتضي تخميس الغنائم، واختلفوا في كيفيّة قسمة ذلك الخمس على أقوال: أشهرها أنّ ذلك الخمس يُخمّس حتّى يكون مجموع الغنيمة مقسومًا بخمسة و عشرين قسمًا؛ عشرون للغانمين بالاتّفاق، لأنّهم كسبوها كالاحتطاب و الاصطياد.

و أمّا الخمسة الباقية: فواحد منها كان لرسول الله، و يُصرف الآن إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين، كسدّ الثّغور، و عمارة الحصون، و القناطر، و المساجد، و أرزاق القضاة و الأئمّة، الأهمّ فالأهمّ. و واحد لذوي القربى، يعني أقارب رسول الله من أولاد هاشم و المطّلب ابني عبد مناف دون عبد شمس و نوفل، و هما ابنا عبد مناف أيضًا. [إلى أن قال:]

وثلاثة أخماس الخمس الباقية لليتامى و المساكين و ابن السّبيل. [ثمّ نقل الأقوال المتقدّمة] (١٠: ٥)

أبو حيّان: قال الواقديّ: كان الخُمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر و ثلاثة أيّام للنّصف من شوّال، على رأس عشرين شهرًا من الهجرة. و مناسبة هذه الآية لما قبلها أنّه لمّا أمر تعالى بقتال الكفّار حتّى لا تكون فتنة، اقتضى ذلك وقائع و حروبًا، فذكر بعض أحكام الغنائم، و كان في ذلك تبشير للمؤمنين بغلبتهم للكفّار، و قسم ما تحصّل منهم من الغنائم، و الخطاب في ﴿وَاعْلَمُوا﴾ للمؤمنين...

و الظّاهر أنّ ما غنم يخمّس كائنًا ما كان، فيكون خمسه لمن ذكر الله. فأمّا قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ فالظّاهر أنّ ما نسب إلى الله يُصرف في الطّاعات، كالصّدقة على فقراء المسلمين و عمارة الكعبة و نحوهما ــ و قال بذلك فرقة ــ و أنّه كان الخُمس يُقسّم على ستّة، فما نسب إلى الله قُسّم على من ذكرنا. و قال أبو العالية: سهم الله يُصرف إلى رتاج الكعبة. و عنه كان رسول الله ﷺ يأخذ الخمس، فيضرب بيده فيه، فيأخذ بيده قبضة فيجعلها للكعبة، و هو سهم الله تعالى، ثمّ يُقسّم ما بقي على خمسة.

و قيل: سهم الله لبيت المال. و قال ابن عبّاس و الحسن و النّخعيّ و قتادة و الشّافعيّ: قوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ استفتاح كلام، كما يقول الرّجل لعبده: أعتقك الله و أعتقتك على جهة التّبرّك، و تفخيم الأمر، و الدّنيا كلّها لله، و قسم الله و قسم الرّسول واحد، و كان الرّسول ﷺ يقسّم الخمس على خمسة أقسام،

وهذا القول هو الّذي أورده الزّمخشريّ احتمالًا، فقال: يحتمل أن يكون معنى ﴿لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ كقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التوبة: ٦٢، وأن يراد بقوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ أي من حقّ الخمس أن يكون متقرّبًا به إليه لا غير، ثمّ خصّ من وجوه القرب هذه الخمسة تفضيلًا لها على غيرها، كقوله تعالى: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، والظّاهر أنّ للرّسول عليه الصّلاة والسّلام سهمًا من الخمس.

وقال ابن عبّاس فيما روى الطّبريّ: ليس لله ولا للرّسول شيء، وسهمه لقرابته، يُقسّم الخُمس على أربعة أقسام. وقالت فرقة: هو مردود على الأربعة الأخماس. وقال عليّ: يلي الإمام بسهم الله ورسوله. والظّاهر أنّه ليس له ﷺ غير سهم واحد من الغنيمة.

وقالت فرقة: لم يورّث الرّسول ﷺ فسقط سهمه. وقيل: سهمه موقوف على قرابته، وقد بعثه إليهم عمر ابن عبد العزيز. وقالت فرقة: هو لقرابة القائم بالأمر بعده. وقال الحسن وقتادة: كان للرّسول ﷺ في حياته، فلمّا توفّي جُعل لوليّ الأمر من بعده. انتهى. [إلى أن قال:]

والظّاهر بقاء هذا السّهم لذوي القربى، وأنّه لغنيّهم وفقيرهم. وقال ابن عبّاس: كان على ستّة: لله وللرّسول سهمان، وسهم لأقاربه حتّى قُبض، فأجرى أبو بكر الخمس على ثلاثة، ولذلك[1] روي عن عمر ومن بعده من الخلفاء، وروي أنّ أبا بكر منع بني هاشم الخمس، وقال: إنّما لكم أن يُعطى فقيركم ويزوّج أيّمكم ويُخدَم من لا خادم له منكم، وإنّما الغنيّ منكم فهو بمنزلة ابن السّبيل الغنيّ، لا يُعطى من الصّدقة شيئًا، ولا يتيم موسر.

وعن زيد بن عليّ: ليس لنا أن نبني منه قصورًا، ولا أن نركب منه البراذين. وقال قوم: سهم ذوي القربى لقرابة الخليفة، والظّاهر أنّ ليتامى والمساكين وابن السّبيل عامّ في يتامى المسلمين ومساكينهم وابن السّبيل منهم، وقيل: الخمس كلّه للقرابة، وقيل لعليّ: إنّ الله تعالى قال: ﴿وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِينِ﴾ فقال: أيتامنا ومساكيننا.

وروي عن عليّ بن الحسين وعبد الله بن محمّد بن عليّ أنّهما قالا: الآية كلّها في قريش ومساكينها، وظاهر العطف يقتضي التّشريك فلا يحرم أحد. قاله الشّافعيّ، قال: وللإمام أن يفضّل أهل الحاجة لكن لا يحرم صنفًا منهم. وقال مالك: للإمام أن يعطي الأحوج ويحرم غيره من الأصناف، ولم تتعرّض الآية لمن يصرف أربعة الأخماس.

والظّاهر أنّه لا يُقسّم لمن لم يغنم، فلو لحق مدد للغانمين قبل حوز الغنيمة لدار الإسلام، فعند أبي حنيفة هم شركاؤهم فيها، وقال مالك والثّوريّ والأوزاعيّ واللّيث والشّافعيّ: لا يشاركونهم. والظّاهر أنّ من غنم شيئًا خمّس ما غنم إذا كان وحده ولم يأذن الإمام، وبه قال الثّوريّ والشّافعيّ. وقال أصحاب أبي حنيفة: هو له خاصّة ولا يُخمّس. وعن

---

(١) كذا، والظّاهر: وكذلك.

بعضهم فيه تفصيل. و قال الأوزاعيّ: إن شاء الإمام عاقبه و حرمه و إن شاء خمّس و الباقي له.

و قال الزّمخشريّ: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ﴾ مبتدأ، خبره محذوف، تقديره: فحقّ أو فواجب أنّ لله خمسه. انتهى. و هذا التّقدير الثّاني الّذي هو «أو فواجب أنّ لله خمسه» تكون (أنّ) و معمولاها في موضع مبتدإ، خبره محذوف، و هو قوله: فواجب. و أجاز الفرّاء أن تكون «ما» شرطيّة منصوبة بـ ﴿غَنِمْتُمْ﴾ و اسم (أنّ) ضمير الشّأن محذوف تقديره: أنّه، و حذف هذا الضّمير مع (أنّ) المشدّدة مخصوص عند سيبويه بالشّعر.

و روى الجعفيّ عن هارون عن أبي عمرو (فَإِنَّ لِلّٰهِ) بكسر الهمزة، و حكاها ابن عطيّة عن الجعفيّ عن أبي بكر عن عاصم، و يقوّي هذه القراءة قراءة النّخعيّ (فَلِلّٰهِ خُمُسُه). و قرأ الحسن و عبد الوارث عن أبي عمرو: (خُمْسَهُ) بسكون الميم، و قرأ النّخعيّ (خِمْسَه) بكسر الخاء على الإتباع يعني إتباع حركة الخاء لحركة ما قبلها، كقراءة من قرأ (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحِبُكِ) الذّاريات: ٧، بكسر الحاء اتباعًا لحركة التّاء، و لم يعتدّ بالسّاكن، لأنّه ساكن غير حصين. و انظر إلى حسن هذا التّركيب كيف أفرد كينونة الخمس لله و فصل بين اسمه تعالى و بين المعاطيف، بقوله: ﴿خُمُسَهُ﴾ ليظهر استبداده تعالى بكينونة الخمس له، ثمّ أشرك المعاطيف معه على سبيل التّبعيّة له، و لم يأت التّركيب: فأنّ لله و للرّسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل خمسه، و جواب الشّرط محذوف، أي إن كنتم آمنتم بالله فاعلموا أنّ الخمس من الغنيمة يجب التّقرّب به، و لا يراد مجرّد العلم، بل العلم و العمل بمقتضاه، و لذلك قدّره بعضهم: إن كنتم آمنتم بالله فاقبلوا ما أمرتم به في الغنائم. و أبعد من ذهب إلى أنّ الشّرط متعلّق معناه بقوله: ﴿نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ الأنفال: ٤٠، و التّقدير فاعلموا أنّ الله مولاكم.

(٤: ٤٩٦)

السّمين: [نقل قراءة (فَإِنَّ لِلّٰهِ) بكسر الهمزة و قال:]

و خرّجها أبو البقاء على أنّها و ما في حيّزها في محلّ رفع خبرًا لـ(أنّ) الأولى. [ثمّ نقل قول الحسن و عبد الوارث و قد سبق عن أبي حيّان، و فيه لأنّه ساكن غير حصين ثمّ قال:]

لعمري و كيف يقرأ الجعفيّ و الحالة هذه؟ فإنّه إن قرأ كذلك مع ضمّ الميم، فيكون في غاية الثّقل لخروجه من كسر إلى ضمّ، و إن قرأ بسكونها -و هو الظّاهر- فإنّه نقلها قراءة عن أبي عمرو أو عن عاصم، و لكن الّذي قرأ (ذَاتِ الْحِبُكِ) يعني ضمّة الباء فيؤدّي إلى «فِعُل» بكسر الفاء و ضمّ العين، و هو بناء مرفوض. و إنّما قلت: إنّه يقرأ كذلك، لأنّه لو قرأ بكسر التّاء لم يحتاجوا إلى تأويل قراءته على الإتباع، لأنّ في (الْحِبُك) لغتين: ضمّ الحاء و الباء أو كسرهما، حتّى زعم بعضهم أنّ قراءة الخروج من كسر إلى ضمّ من التّداخل. (٣: ٤٢٠)

ابن كثير: قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ توكيد لتخميس كلّ قليل و كثير، حتّى الخيط و المخيط، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ

يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ آل عمران: ١٦١، و قوله ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ﴾ اختلف المفسّرون هاهنا، فقال بعضهم: لله نصيب من الخمس يُجعل في الكعبة [ثمّ نقل قول أبي العالية المتقدّم]

و قال آخرون: ذكر الله هاهنا استفتاح كلام للتبرّك، وسهم لرسوله ﷺ [ثمّ نقل القول الأوّل لابن عبّاس المتقدّم]

و هكذا قال إبراهيم النخعيّ و الحسن بن محمّد بن الحنفيّة و الحسن البصريّ و الشعبيّ و عطاء بن أبي رباح و عبد الله بن بريدة و قتادة و مغيرة و غير واحد: أنّ سهم الله و رسوله واحد. [و أيّده بروايات ثمّ قال:]

فهذه أحاديث جيّدة تدلّ على تقرير هذا و ثبوته، و لهذا جعل ذلك كثيرون من الخصائص له صلوات الله و سلامه عليه.

و قال آخرون: إنّ الخمس يتصرّف فيه الإمام بالمصلحة للمسلمين، كما يتصرّف في مال الفيء. و قال شيخنا الإمام العلّامة ابن تيميّة رحمه الله: و هذا قول مالك و أكثر السّلف، و هو أصحّ الأقوال.

فإذا ثبت هذا و عُلم فقد اختلف أيضًا في الّذي كان يناله ﷺ من الخمس ماذا يصنع به مَن بعده، فقال قائلون: يكون لمن يلي الأمر من بعده، روي هذا عن أبي بكر و عليّ و قَتادة و جماعة. و جاء فيه حديث مرفوع.

و قال آخرون: يصرف في مصالح المسلمين، و قال آخرون: بل هو مردود على بقيّة الأصناف: ذوي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل، اختاره ابن جرير.

و قال آخرون: بل سهم النّبيّ ﷺ و سهم ذوي القربى مردودان على اليتامى و المساكين و ابن السّبيل. قال ابن جرير: و ذلك قول جماعة من أهل العراق. و قيل: إنّ الخمس جميعه لذوي القربى، كما رواه ابن جرير حدّثنا الحارث حدّثنا عبد العزيز حدّثنا عبد الغفّار حدّثنا المنهال بن عمرو، سألت عبد الله بن محمّد بن عليّ، و عليّ بن الحسين عن الخمس، فقالا: هو لنا. فقلت لعليّ: فإنّ الله يقول: ﴿وَ الْيَتٰامىٰ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ﴾ فقالا: يتامانا و مساكيننا.

ثمّ اختلف النّاس في هذين السّهمين بعد وفاة رسول الله ﷺ، فقال قائلون: سهم النّبيّ ﷺ تسليمًا يصرف لمن بعده.

و قال آخرون: لقرابة النّبيّ ﷺ.

و قال آخرون: سهم القرابة لقرابة الخليفة، و اجتمع رأيهم أن يجعلوا هذين السّهمين في الخيل و العُدّة في سبيل الله. فكانا على ذلك في خلافة أبي بكر و عمر رضي الله عنهما. قال الأعمش عن إبراهيم كان أبو بكر و عمر يجعلان سهم النّبيّ ﷺ في الكراع و السّلاح فقلت لإبراهيم: ما كان عليّ فيه؟ قال: كان أشدّهم فيه. و هذا قول طائفة كثيرة من العلماء رحمهم الله.

و أمّا سهم ذوي القربى، فإنّه يُصرف إلى بني هاشم و بني المطّلب، لأنّ بني المطّلب و ازَرُوا بني هاشم في الجاهليّة و في أوّل الإسلام، و دخلوا معهم في الشّعب غضبًا لرسول الله ﷺ و حماية له: مسلمهم طاعةً لله

و لرسوله، و كافرهم حميّةً للعشيرة و أنفةً، و طاعةً لأبي طالب عمّ رسول الله ﷺ. و أمّا بنو عبد شمس و بنو نوفل و إن كانوا بني عمّهم، فلم يوافقوهم على ذلك بل حاربوهم و نابذوهم، و مالؤوا بطون قريش على حرب الرّسول، و لهذا كان ذمّ أبي طالب لهم في قصيدته اللاميّة أشدّ من غيرهم لشدّة قربهم، و لهذا يقول في أثناء قصيدته

جزى الله عنّا عبد شمس و نوفل

عقوبة شرّ عاجل غير آجل

و هذا قول جمهور العلماء أنّهم بنو هاشم و بنو المطّلب. [ثمّ نقل كلام الطّبريّ فلاحظ] (٣: ٣٢٠)

الفاضل المقداد: و اعلم أنّ البحث في هذه الآية على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة و النّفل، و اصطلح جماعة على أنّ ما أخذ من الكفّار إن كان من غير قتال فهو فيء، و إن كان مع القتال فهو غنيمة، و هو مذهب أصحابنا و الشّافعيّ، و هو مرويّ عن الباقر و الصّادق عليهما السلام. و قيل: إنّهما بمعنى واحد.

ثمّ إنّ عند أصحابنا أنّ الفيء للإمام خاصّة، و الغنيمة يخرج منها الخمس كما يجيء، و الباقي بعد المؤن للمقاتلين و من حضر، و سيأتي بيانه. أمّا في باب الخمس فعمّم أصحابنا موضوعها بأنّه جميع ما يستفاد من أرباح التّجارات و الزّراعات و الصّناعات زائداً عن مؤنة السّنة، و الكنوز، و المعادن و الغوص، و الحلال المختلط بالحرام، و لا يتميّز المالك و لا القدر الحرام، و أرض الذّمّيّ الّذي اشتراه من مسلم، و ما يغتنم من دار الحرب، كما تقدّم.

و عند الفقهاء أنّ الغنيمة هنا هي ما أخذ من دار الحرب لا غير، دون الأشياء المذكورة. نعم أوجب الشّافعيّ في معدن الذّهب و الفضّة الخمس دون باقي المعادن، و قال أبو حنيفة: يجب في المنطبع خاصّة. فقد ظهر لك أنّ أصحابنا عمّموا موضوع الخمس، و على قولهم دلّت الرّوايات عن أئمّتهم عليهم السلام.

إن قلت قوله تعالى: ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ يدلّ على وجوب الخمس في كلّ ما يغتنم حتّى الخيط و المخيط، كما قيل ـ و هو لا يتوجّه على قولكم، فإنّكم تعتبرون النّصاب في الكنز و المعدن و الغوص.

قلت: اللّفظ و إن اقتضى العموم لكنّ البيان من الأئمّة عليهم السلام خصّصه و حصره.

القسم الثّاني: في كيفيّة قسمته، و يظهر منه من يستحقّه.

فنقول: اتّفق علماء الجمهور على أنّ اسم الله هنا للتّبرّك، و أنّ قسمة الخمس على الخمسة المذكورين في الآية في حياة الرّسول ﷺ، و أنّ المراد بذي القربى، هم بنو هاشم و بنو عبد المطّلب دون بني عبد الشّمس و بني نوفل، لقوله ﷺ: «إنّ بني المطّلب ما فارقونا في جاهليّة و لا إسلام و بنو هاشم و بنو المطّلب شيء واحد» و شبّك بين أصابعه، و إنّ الثّلاثة الباقية من باقي المسلمين.

و أمّا بعد حياة الرّسول ﷺ فقال مالك: الأمر فيه إلى الإمام يصرفه إلى ما يراه أهمّ من وجوه القرب،

و قال أبو حنيفة: يسقط سهمه ﷺ و سهم ذي القربى، و صار الكلّ مصروفًا إلى الثّلاثة الباقية من المسلمين.

و قال الشّافعيّ: إنّ سهم الرّسول ﷺ يصرف إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين. و قيل: إلى الإمام، و قيل: إلى الأقسام الأربعة. و نقل الزّمخشريّ في «الكشّاف» عن ابن عبّاس: أنّه كان يقسّم على ستّة: للّه و الرّسول سهمان، و سهم لأقاربه حتّى قبض. فأجرى أبو بكر الخمس على ثلاثة، و كذلك روي عن عمر، و باقي الخلفاء بعده.

قال: و روي أنّ أبا بكر منع بني هاشم من الخمس، و قال: إنّما لكم أن يُعطى فقيركم، و يزوّج أيّمكم، و يُخدَم من لا خادم له منكم، فأمّا الغنيّ منكم فهو بمنزلة ابن سبيل غنيّ لا يعطى من الصّدقة شيئًا، و لا يتيم موسر. و نقل عن عليّ عليه السلام أنّه قيل له: إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ﴾ فقال: أيتامنا و مساكيننا». و عن الحسن البصريّ: أنّ سهم رسول اللّه ﷺ لوليّ الأمر بعده هذا.

و قال أصحابنا الإماميّة: إنّه يُقسّم ستّة أقسام: ثلاثة للرّسول ﷺ في حياته، و بعده للإمام القائم مقامه، و هو المعنيّ بذي القربى، و الثّلاثة الباقية لمن سمّاهم اللّه تعالى من بني عبد المطّلب خاصّة دون غيرهم. و قولهم هو الحقّ.

أمّا أوّلًا: فلأنّه لا يلزمهم مخالفة الآية الكريمة بسبب إسقاط سهم اللّه من البين، و كذا إسقاط سهم الرّسول بعد حياته.

و أمّا ثانيًا: فلما ورد من النّقل الصّحيح عن أئمّتنا عليهم السلام، و كذا نقله الخصم عن عليّ عليه السلام و عن ابن عبّاس، كما حكيناه عن الزّمخشريّ.

و أمّا ثالثًا: فلأنّا إذا أعطيناه لفقراء ذوي القربى من اليتامى و المساكين و ابن السّبيل، جاز بالإجماع و برئت الذّمّة يقينًا، و إذا أعطيناه غيرهم لم يجز عند الإماميّة، فكان التّخصيص بذوي القربى أحوط.

إن قلت: لفظ الآية عامّ؟ قلت: ما من عامّ إلّا و قد خُصّ، فهذا مخصوص بما رويناه عن أئمّة الهدى كزين العابدين و الباقر و الصّادق و أولادهم عليهم السلام، على أنّا نقول: لفظ الآية عامّ مخصوص بالاتّفاق، فإنّ ذي القربى مخصوص ببني هاشم، و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل عامّ في المشرك و الذّمّيّ و غيرهم، مع أنّه مخصوص بمن ليس كذلك.

قال السّيّد المرتضى: «و كون ذي القربى مفردًا يدلّ على أنّه الإمام القائم مقام النّبيّ ﷺ إذ لو أراد الجميع لقال: ذوي القربى». و فيه نظر لجواز إرادة الجنس.

قوله: «إذ لو كان المراد جميع قرابات بني هاشم، لزم أن يكون ما عطف عليه -أعني اليتامى و المساكين و ابن السّبيل- من غيرهم لا منهم، لأنّ العطف يقتضي المغايرة». و فيه نظر أيضًا لجواز عطف الخاصّ على العامّ لمزيد فائدة و وفور عناية. فالأولى حينئذ الاعتماد في هذه المجملات على بيانه ﷺ و بيان الأئمّة عليهم السلام بعده.

القسم الثّالث: في الآية المذكورة من التّواكيد ما ليس في غيرها، فإنّه صدّرها بالأمر بالعلم، أي يتحقّق عندكم ذلك حتّى أنّه لم يرد لها ناسخ اتّفاقًا، ثمّ أتى

بـ(أنَّ) المؤكّدة في موضعين، ثمّ قال: ﴿إن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللَّهِ﴾ و هو متعلّق بمحذوف، أي كون الخمس لهؤلاء المذكورين واجب، فأدّوه إن كنتم آمنتم بدليل ﴿فَاعْلَمُوا﴾ لأنّ المراد هنا من العلم العمل بمقتضاها

قال الواقديّ: نزل الخمس في غزاة بني قينقاع بعد بدر بشهر و ثلاثة أيّام للنّصف من شهر شوّال، على رأس عشرين شهراً من الهجرة، و عن الكلبيّ: نزلت ببدر

(١: ٢٤٨)

الشِّربينيّ: كانت [الغنيمة] في صدر الإسلام له خاصّة، لأنّه كالمقاتلين كلّهم نصرة و شجاعة بل أعظم، ثمّ نسخ ذلك و استقلّ الأمر على أنّها تجعل خمسة أقسام متساوية، و يؤخذ خمس رقاع، و يُكتب على واحدة لله أو للمصالح، و على أربع للغانمين ثمّ تُدرج في بنادق مستوية، و يُخرج لكلّ خمس رقعة، فما خرج لله أو للمصالح جُعل بين أهل الخمس على خمسة أصناف، و هو النّبيّ ﷺ و من معه، و ذكر الله تعالى في الآية للتّبرّك. و أمّا ما كان له ﷺ فهو لمصالح المسلمين، كسدّ الثّغور و أرزاق علماء بعلوم تتعلّق بمصالحها، كتفسير و فقه و حديث. [ثمّ ذكر الأصناف]

(١: ٥٧٦)

الآلوسيّ: [بيّن إعراب الآية و قراءتها نحو أبي حيّان ثمّ قال]

و كيفيّة القسمة عند الأصحاب أنّها كانت على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم، سهم له عليه الصّلاة و السّلام، و سهم للمذكورين من ذوي القربى، و ثلاثة أسهم للأصناف الثّلاثة الباقية. و أمّا بعد وفاته عليه الصّلاة و السّلام فسقط سهمه ﷺ كما سقط الصّفيّ، و هو ما كان يصطفيه لنفسه من الغنيمة، مثل درع و سيف و جارية بموته ﷺ لأنّه كان يستحقّه برسالته و لا رسول بعده ﷺ و كذا سقط سهم ذوي القربى، و إنّما يُعطون بالفقر و تقدّم فقراؤهم على فقراء غيرهم، و لا حقّ لأغنيائهم، لأنّ الخلفاء الأربعة الرّاشدين قسّموه كذلك، و كفى بهم قدوةً و روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنّه منع بني هاشم الخمس، و قال: إنّما لكم أن يُعطى فقيركم و يزوّج أيّمكم، و يُخدم من لا خادم له منكم، فأمّا الغنيّ منكم فهو بمنزلة ابن السّبيل غنيّ لا يُعطى من الصّدقة شيئاً، و لا يتيم موسر.

و عن زيد بن عليّ كذلك قال: «ليس لنا أن نبني منه القصور و لا أن نركب منه البراذين»، و لأنّ النّبيّ ﷺ إنّما أعطاهم للنّصرة لا للقرابة، كما يُشير إليه جوابه لعثمان، و جُبير رضي الله تعالى عنهما، و هو يدلّ على أنّ المراد بـ﴿الْقُرْبَى﴾ في النّصّ قرب النّصرة لا قرب القرابة، و حيث انتهت النّصرة انتهى الإعطاء، لأنّ الحكم ينتهي بانتهاء علّته، و اليتيم صغير لا أب له، فيدخل فقراء اليتامى من ذوي القربى في سهم اليتامى المذكورين دون أغنيائهم، و المسكين منهم في سهم المساكين. و فائدة ذكر اليتيم ـ مع كون استحقاقه بالفقر و المسكنة لا باليتيم[1] دفع توهّم أنّ اليتيم لا يستحقّ من الغنيمة شيئاً، لأنّ استحقاقها بالجهاد، و اليتيم صغير فلا يستحقّها

(١) كذا، و الظاهر: لا باليُتم.

و في «التأويلات» لعلم الهدى الشيخ أبي منصور: أنّ ذوي القربى إنّما يستحقّون بالفقر أيضًا، و فائدة ذكرهم دفع ما يُتوهّم أنّ الفقير منهم لايستحقّ، لأنّه من قبيل الصّدقة، و لاتحلّ لهم. و في «الحاوي القدسيّ»: و عن أبي يوسف: أنّ الخمس يُصرف لذوي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل و به نأخذ، انتهى. و هو يقتضي أنّ الفتوى على الصّرف إلى ذوي القربى الأغنياء، فليحفظ.

و في «التّحفة»: أنّ هذه الثّلاثة مصارف الخمس عندنا لاعلى سبيل الاستحقاق، حتّى لو صُرف إلى صنف واحد منهم جاز، كما في الصّدقات، كذا في «فتح القدير».

و مذهب الإمام مالك رضي الله عنه أنّ الخمس لايلزم تخميسه، و أنّه مفوّض إلى رأي الإمام، كما يُشعر به كلام خليل، و به صرّح ابن الحاجب، فقال: و لايُخمّس لزومًا، بل يُصرف منه لآله عليه الصّلاة و السّلام بالاجتهاد و مصالح المسلمين، و يبدأون استحبابًا ـ كما نقل التّتائيّ عن الشّباطيّ ـ بالصّرف على غيرهم، و ذكر أنّهم بنو هاشم، و أنّهم يوفّر نصيبهم لمنعهم من الزّكاة، حسبما يُرى من قلّة المال و كثرته. و كان عمر بن عبد العزيز يخصّ ولد فاطمة رضي الله تعالى عنها كلّ عام باثني عشر ألف دينار سوى ما يُعطى غيرهم من ذوي القربى. و قيل: يساوى بين الغنيّ و الفقير، و هو فعل أبي بكر رضي الله عنه و كان عمر بن الخطّاب رضي الله عنه يعطي حسب ما يراه. و قيل: يُخيّر، لأنّ فعل كلّ من الشّيخين حجّة.

و قال عبد الوهّاب: أنّ الإمام يبدأ بنفقته و نفقة عياله بغير تقدير. و ظاهر كلام الجمهور أنّه لايبدأ بذلك، و به قال ابن عبد الحكم. و المراد بذكر الله سبحانه عند هذا الإمام: أنّ الخمس يُصرف في وجوه القربات لله تعالى، و المذكور بعد ليس للتّخصيص بل لتفضيله على غيره، و لايرفع حكم العموم الأوّل، بل هو قارّ على حاله، و ذلك كالعموم الثّابت للملائكة و إن خُصّ جبريل و ميكائيل عليهما السّلام بعد.

و مذهب الشّافعيّ رضي الله عنه في قسمة الغنيمة أن يُقدّم من أصل المال السّلب، ثمّ يُخرج منه ـ حيث لامتطوّع ـ مؤنة الحفظ و النّقل و غيرهما من المؤن اللّازمة للحاجة إليها، ثمّ يُخمّس الباقي فيُجعل خمسة أقسام متساوية، و يُكتب على رقعة «لله» تعالى أو «للمصالح» و على رقعة «للغانمين» و تُدرج في بنادق، فما خرج لله تعالى قسّم على خمس: مصالح المسلمين كالثّغور، و المشتغلين بعلوم الشّرع و الآتها و لو مبتدئين، و الأئمّة، و المؤذّنين و لو أغنياء، و سائر من يشتغل عن نحو كسبه بمصالح المسلمين لعموم نفعهم، و ألحق بهم العاجزون عن الكسب و العطاء إلى رأي الإمام معتبرًا سعة المال و ضيقه. و هذا هو السّهم الّذي كان لرسول الله صلّى الله عليه و آله في حياته، و كان ينفق منه على نفسه و عياله، و يدّخر منه مؤنة سنة، و يصرف الباقي في المصالح.

و هل كان عليه الصّلاة و السّلام مع هذا التّصرّف مالكًا لذلك أو غير مالك؟ قولان، ذهب إلى الثّاني الإمام الرّافعيّ، و تبعه إليه جمع متقدّمون، قال: إنّه عليه الصّلاة و السّلام مع تصرّفه في الخمس المذكور، لم

يكن يملكه ولا ينتقل منه إلى غيره إرثًا

وردّ بأنّ الصّواب المنصوص أنّه كان يملكه، وقد غلّط الشيخ أبو حامد من قال: لم يكن ﷺ يملك شيئًا، وإن أبيح له ما يحتاج إليه. وقد يؤوّل كلام الرّافعيّ بأنّه لم يعن الملك المطلق، بل الملك المقتضي للإرث عنه. ويؤيّد ذلك اقتضاء كلامه في الخصائص أنّه يملك

وبنو هاشم والمطّلب، والعبرة بالانتساب للآباء دون الأمّهات، ويشترك فيه الغنيّ والفقير لإطلاق الآية، وإعطاؤه عليه الصّلاة والسّلام العبّاس وكان غنيًّا والنّساء، ويفضّل الذّكر كالإرث واليتامى، ولايمنع وجود جدّ، ويدخل فيهم ولد الزّنى والمنفيّ لا اللّقيط على الأوجه، ويشترط فقره على المشهور، ولابدّ في ثبوت اليتم والإسلام والفقر هنا من البيّنة، وكذا في الهاشميّ والمطّلبيّ، واشترط جمع فيهما معها استفاضة النّسبة، والمساكين وابن السّبيل ولو بقولهم بلا يمين. نعم يظهر في مدّعي تلف مال له عرف أو عيال أنّه يكلّف بيّنة. ويشترط الإسلام في الكلّ، والفقر في ابن السّبيل أيضًا، وتمامه في كتبهم

وتعلّق أبو العالية بظاهر الآية الكريمة، فقال: يقسّم ستّة أسهم ويصرف سهم الله تعالى لمصالح الكعبة، أي إن كانت قريبة، وإلّا فإلى مسجد كلّ بلدة وقع فيها الخمس، كما قاله ابن الهمام. وقد روى أبو داود في « المراسيل » وابن جرير عنه أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان يأخذ منه قبضة فيجعلها لمصالح الكعبة، ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أسهم.

ومذهب الإماميّة أنّه ينقسم إلى ستّة أسهم أيضًا كمذهب أبي العالية، إلّا أنّهم قالوا: إنّ سهم الله تعالى وسهم الرّسول ﷺ وسهم ذوي القربى للإمام القائم مقام الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، وسهم ليتامى آل محمّد ﷺ وسهم لمساكينهم، وسهم لأبناء سبيلهم لايشركهم في ذلك غيرهم، ورووا ذلك عن زين العابدين، ومحمّد بن عليّ الباقر رضي الله تعالى عنهم.

والظّاهر أنّ الأسهم الثّلاثة الأول الّتي ذكروها اليوم تخبأ في السّرداب، إذ القائم مقام الرّسول قد غاب عندهم فتخبأ له حتّى يرجع من غيبته. وقيل: سهم الله تعالى لبيت المال، وقيل: هو مضموم لسهم الرّسول ﷺ

هذا، ولم يبيّن سبحانه حال الأخماس الأربعة الباقية لو حيث بيّن جلّ شأنه حكم الخمس ولم يبيّنها، دلّ على أنّها ملك الغانمين. وقسمتها عند أبي حنيفة للفارس سهمان، وللرّاجل سهم واحد ـ لما روي عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما أنّ النّبيّ ﷺ فعل كذلك ـ والفارس في السّفينة يستحقّ سهمين أيضًا وإن لم يمكنه القتال عليها فيها للتأهّب ـ والمتأهّب للشّيء كالمباشر كما في « المحيط » ولافرق بين الفرس المملوك والمستأجر والمستعار، وكذا المغصوب على تفصيل فيه

وذهب الشّافعيّ ومالك إلى أنّ للفارس ثلاثة أسهم، لما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنّ النّبيّ ﷺ أسهمَ للفارس ذلك، وهو قول الإماميّ.

وأجيب بأنّه قد روي عن ابن عمر أيضًا أنّ النّبيّ ﷺ قسّم للفارس سهمين، فإذا تعارضت روايتاه

ترجّح رواية غيره بسلامتها عن المعارضة، فيُعمل بها، وهذه الرّواية رواية ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما

وفي «الهداية» «أنّه عليه الصّلاة والسّلام تعارض فعلاه في الفارس، فنرجع إلى قوله عليه الصّلاة والسّلام، وقد قال ﷺ للفارس سهمان وللرّاجل سهم». وتعقّبه في العناية بأنّ طريقة استدلاله مخالفة لقواعد الأصول، فإنّ الأصل أنّ الدّليلين إذا تعارضا وتعذّر التّوفيق والتّرجيح، يصار إلى ما بعده لا إلى ما قبله، وهو قال: فتعارض فعلاه، فنرجع إلى قوله، والمسلك المعهود في مثله أن يستدلّ بقوله، ونقول: فعله لايعارض قوله، لأنّ القول أقوى بالاتّفاق.

وذهب الإمام إلى أنّه لايُسهَم إلّا لفرس واحد، وعند أبي يوسف يُسهم لفرسين، وما يستدلّ به على ذلك محمول على التّنفيل عند الإمام، كما أعطى عليه الصّلاة والسّلام سلمة بن الأكوع سهمين وهو راجل، ولايُسهَم لثلاثة اتّفاقًا ﴿إن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ﴾ شرط جزاؤه محذوف، أي إن كنتم آمنتم بالله تعالى فاعلموا أنّه تعالى جعل الخمس لمن جعل، فسلّموه إليهم، واقنعوا بالأخماس الأربعة الباقية. وليس المراد مجرّد العلم بذلك، بل العلم المشفوع بالعمل والطّاعة لأمره تعالى، ولم يجعل الجزاء ما قبل، لأنّه لايصحّ تقدّم الجزاء على الشّرط على الصّحيح عند أهل العربيّة. وإنّما لم يقدّر العمل قصرًا للمسافة كما فعله النّسفيّ، لأنّ المطّرد في أمثال ذلك أن يقدّر ما يدلّ ما قبله عليه، فيقدّر من جنسه (١٠: ٢)

نحوه القاسميّ (٨: ٢٩٩٨)

رشيد رضا: [بيّن كيفيّة قسمة الخمس كما تقدّم عن ابن عطيّة والآلوسيّ وغيرهما وأضاف:]

وحكمة تقسيم الخمس على هذا النّحو أنّ الدّولة الّتي تدير سياسة الأمّة لابدّ لها من مال تستعين به على ذلك، وهو أقسام:

أوّلها: ما كان للمصلحة العامّة كشعائر الدّين وحماية الحوزة، وهو ما جعل لله في الآية.

وثانيها: ما كان لنفقة إمامها ورئيس حكومتها، وهو سهم الرّسول ﷺ فيها.

وثالثها: ما كان لأقوى عصبته وأخلصهم له وأظهرهم تمثيلًا لشرفه وكرامته، وهو سهم أولي القربى.

ورابعها: ما يكون لذوي الحاجات من ضعفاء الأمّة، وهم الباقون. وهذا الاعتبار كلّه أو أكثره لايزال مراعى ومعمولًا به في أكثر الدّول والأمم، مع اختلاف شؤون الاجتماع والمصالح العامّة والخاصّة.

فأمّا المال الّذي يُرصد لهذه المصالح، فهو في هذا العصر أنواع، يدخل كلّ نوع منه في ميزانيّة الوزارة الموكول إليها أمر المصلحة الّتي خصّص لها المال، إن كان من الأمور الجهريّة، وإلّا وُكّل إلى المخصّصات السّرّيّة، ولاسيّما إذا كان من الأعمال الحربيّة، كالتّجسّس وما يتعلّق به، وهو كثير عند جميع الدّول العسكريّة.

وكذلك راتب ممثّل دولة من مَلِك أو رئيس جمهوريّة أو غيره، فهو يوضع في الميزانيّة العامّة للدّولة، وله مع ذلك مصارف: منها: ما هو خاصّ

بشخصه و عياله، و منها: ما يبذله من الإعانات للجمعيّات الخيريّة و العلميّة و نحوها، و منها: ما يتعلّق بعظمة الدّولة و مكانتها، كالمال الّذي ينفقه في ضيافة الملوك و الرّؤساء و العظماء الّذين يزورون عاصمته، و الدّعوات الّتي تقام في قصره لكبراء الأجانب و كبراء الأمّة في بعض المواسم و الأحوال. و قد كان الرّسول ﷺ أولى من جميع الملوك و الرّؤساء في العالم بمال يختصّ به، لأنّ وظائفه و أعماله للأمّة أكبر و أكثر، و مقامه أجلّ و أعظم، و هو عن الكسب و الاستقلال أبعد، و أوقاته عنهما أضيق.[إلى أن قال:]

و لا يبعد أن يقال: إنّه لمّا كان من أصول التشريع للحكومة الإسلاميّة أن تقوم على قاعدة الشّورى، و أن يكون الإمام الأعظم فيها منتخبًا من أيّ بطن من بطون قريش، و كان من المعقول المعهود من طباع البشر التنافس في الملك المؤدّي إلى أن يكون الإمام الأعظم من غير أولي القربى، و أن يغبنهم النّاس على حقوقهم في الولايات و مناصب الدّولة، فجعل لهم هذا الحقّ في الخمس تشريعًا ثابتًا بالنّصّ لا يحلّ لأحد إبطاله بالاجتهاد.

و من العجب أنّ أكثر فقهاء المسلمين لم يعتبروا هذه المعاني، لأنّهم لم يكونوا يفكّرون و لا يبحثون في مقوّمات الأمم و الدّول القوميّة و الملّيّة، بل غلب عليهم روح المساواة، و ما يعبّر عنه في هذا العصر بـ «الدّيمقراطيّة» حتّى أسقط بعضهم سهم آل بيت الرّسول ﷺ من بعده، مع بقاء تحريم مال الصّدقات عليهم[إلى أن قال:]

فالأصل في الخمس أنّه كان المرباع عادةً مستمرّةً في الجاهليّة، يأخذه رئيس القوم و عصبته، فتمكّن ذلك في نفوسهم، و ما كادوا يجدون في أنفسهم حرجًا منهم، و فيه قال القائل:

و إنّ لنا المرباع من كلّ غارة
تكون بنجد أو بأرض التهائم

فشرّع الله تعالى الخمس لحوائج المدينة و الملّة نحوًا ممّا كان عندهم، كما أنزل الآيات على الأنبياء عليهم السّلام نحوًا ممّا كان شائعًا دائعًا فيهم.

و كان المرباع لرئيس القوم و عصبته تنويهًا بشأنهم، و لأنّهم مشغولون بأمر العامّة، محتاجون إلى نفقات كثيرة، فجعل الله الخمس لرسول الله ﷺ لأنّه ﷺ مشغول بأمر النّاس لا يتفرّغ أن يكتسب لأهله، فوجب أن تكون نفقته في مال المسلمين، و لأنّ النّصرة حصلت بدعوة النّبيّ ﷺ و الرّعب الّذي أعطاه الله إيّاه، فكان كحاضر الوقعة. و لذوي القربى لأنّهم أكثر النّاس حميّة للإسلام، حيث اجتمع فيهم الحميّة الدّينيّة إلى الحميّة النّسبيّة، فإنّه لا فخر لهم إلّا بعلوّ دين محمّد ﷺ، و لأنّ في ذلك تنويهًا بأهل بيت النّبيّ ﷺ و تلك مصلحة راجعة إلى الملّة. و إذا كان العلماء و القرّاء يكون توقيرهم تنويهًا بالملّة، يجب أن يكون توقير ذوي القربى كذلك بالأولى. و للمحتاجين و ضبطهم بالمساكين و الفقراء و اليتامى، و قد ثبت أنّ النّبيّ ﷺ أعطى المؤلّفة قلوبهم و غيرهم من الخمس.

و على هذا فتخصيص هذه الخمسة بالذّكر للاهتمام بشأنها، و التّوكيد أن لا يتّخذ الخمس

و الفيء أغنياؤهم دُولةً، فيهملوا جانب المحتاجين، و لسدّ باب الظّنّ السّيّء بالنّسبة إلى النّبيّ ﷺ و قرابته.

(١٠: ٨٠)

نحوه ملخّصًا المراغيّ (١٠: ٤)

ابن عاشور: و المصدر المؤوّل بعد (أنّ) في قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ مبتدأ حُذف خبره، أو خبر حُذف مبتدؤه، و تقدير المحذوف بما يناسب المعنى الّذي دلّت عليه لام الاستحقاق، أي فحقّ لله خُمُسَه. و إنّما صيغ على هذا النّظم، مع كون معنى اللّام كافيًا في الدّلالة على الأحقّيّة، كما قرئ في الشّاذّ (فَلِلّٰهِ خُمُسُهُ) لما يفيده الإتيان بحرف (أنّ) من الإسناد مرّتين تأكيدًا، و لأنّ في حذف أحد ركني الإسناد تكثيرًا لوجوه الاحتمال في المقدّر، من نحو تقدير: حقّ، أو ثابت، أو لازم، أو واجب.

و اللّام للملك، أو الاستحقاق، و قد علم أنّ أربعة الأخماس للغزاة الصّادق عليهم ضمير ﴿غَنِمْتُمْ﴾، فثبت به أنّ الغنيمة لهم عدا خمسها.

قد جعل الله خمس الغنيمة حقًّا لله و للرّسول و من عطف عليهما، و كان أمر العرب في الجاهليّة أنّ ربع الغنيمة يكون لقائد الجيش، و يسمّى ذلك «المرباع» بكسر الميم.

و في عرف الإسلام إذا جُعل شيء حقًّا لله، من غير ما فيه عبادة له: أنّ ذلك يكون للّذين يأمر الله بسدّ حاجتهم منه، فلكلّ نوع من الأموال مستحقّون عيّنهم الشّرع، فالمعنى في قوله: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ أنّ الابتداء باسم الله تعالى للإشارة إلى أنّ ذلك الخمس حقّ الله يصرفه حيث يشاء، و قد شاء فوكّل صرفه إلى رسوله ﷺ و لمن يخلف رسوله من أئمّة المسلمين. و بهذا التّأويل يكون الخمس مقسومًا على خمسة أسهم، و هذا قول عامّة علماء الإسلام.

و شذّ أبو العالية رُفَيع الرّياحيّ و لاءً من التّابعين، فقال: إنّ الخمس يقسّم على ستّة أسهم، فيُعزل منها سهم، فيضرب الأمير بيده على ذلك السّهم الّذي عزله فما قبضت عليه يده من ذلك جعله للكعبة، أي على وجه يُشبه القرعة، ثمّ يُقسّم بقيّة ذلك السّهم على خمسة، سهم للنّبيّ ﷺ و سهم لذوي القربى، و سهم لليتامى، و سهم للمساكين، و سهم لابن السّبيل. و نسب أبو العالية ذلك إلى فعل النّبيّ ﷺ.

و أمّا الرّسول -عليه الصّلاة و السّلام- فلحقّه حالتان: حالة تصرّفه في مال الله بما ائتمنه الله على سائر مصالح الأمّة، و حالة انتفاعه بما يحبّ انتفاعه به من ذلك. فلذلك ثبت في «الصّحيح»: أنّ النّبيّ ﷺ كان يأخذ من الخمس نفقته و نفقة عياله، و يجعل الباقي مجعل مال الله. (٩: ١٠٣)

الطّباطبائيّ: فمعنى الآية -و الله أعلم- و اعلموا أنّ خمس ما غنمتم أيّ شيء كان هو لله و لرسوله و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل، فردّوه إلى أهله إن كنتم آمنتم بالله و ما أنزله على عبده محمّد ﷺ يوم بدر، و هو أنّ الأنفال و غنائم الحرب لله و لرسوله لا يشارك الله و رسوله فيها أحد، و قد أجاز الله لكم أن تأكلوا منها، و أباح لكم التّصرّف فيها، فالّذي أباح لكم التّصرّف فيها، يأمركم أن تؤدّوا

خمسها إلى أهله.

وظاهر الآية أنّها مشتملة على تشريع مؤبّد ـ كما هو ظاهر التشريعات القرآنيّة ـ وأنّ الحكم متعلّق بما يسمّى غنمًا وغنيمة، سواء كان غنيمة حربيّة مأخوذة من الكفّار، أو غيرها ممّا يُطلق عليه الغنيمة لغةً، كأرباح المكاسب والغوص والملاحة، والمستخرج من الكنوز والمعادن، وإن كان مورد نزول الآية هو غنيمة الحرب، فليس للمورد أن يخصّص. وكذا ظاهر ما عُدّ من موارد الصّرف بقوله: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ انحصار الموارد في هؤلاء الأصناف، وأنّ لكلّ منهم سهمًا بمعنى استقلاله في أخذ السّهم، كما يستفاد مثله من آية الزّكاة من غير أن يكون ذكر الأصناف من قبيل التمثيل.

هذا كلّه ممّا لا ريب فيه بالنظر إلى المتبادر من ظاهر معنى الآية، وعليه وردت الأخبار من طرق الشّيعة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام. وقد اختلفت كلمات المفسّرين من أهل السّنّة في تفسير الآية وسنتعرّض لها في البحث الرّوائيّ التالي إن شاء الله تعالى. (٩: ١٠٠)

[ونقل روايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ثمّ قال:]

أقول: والأخبار عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام متواترة في اختصاص الخمس بالله ورسوله والإمام من أهل بيته، ويتامى قرابته ومساكينهم وأبناء سبيلهم، لا يتعدّاهم إلى غيرهم، وأنّه يقسّم ستّة أسهم على ما مرّ في الرّوايات، وأنّه لا يختصّ بغنائم الحرب بل يعمّ كلّ ما كان يسمّى غنيمة لغةً، من أرباح المكاسب والكنوز والغوص والمعادن والملاحة، وفي رواياتهم ـ كما تقدّم ـ أنّ ذلك موهبة من الله لأهل البيت بما حرّم عليهم الزّكوات والصّدقات. (٩: ١٠٤)

[ونقل الرّوايات المتقدّمة عن «الدّرّ المنثور» ثمّ قال:]

والرّوايات في هذا الباب كثيرة من طرق أهل السّنّة، وقد اختلفت الرّوايات الحاكية لعمل النّبيّ ﷺ من طرقهم بين ما مضمونه أنّه ﷺ كان يقسّم الخمس على أربعة أسهم، وبين ما مضمونه التقسيم على خمسة أسهم، غير أنّه يقرب من المسلّم فيها أنّ من سهام الخمس ما يختصّ بقرابة النّبيّ ﷺ وهم المعنيّون بذي القربى في آية الخمس، على خلاف ما في الرّوايات المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام. وممّا يقرب من المسلّم فيها أنّ النّبيّ ﷺ كان يقسّمه بين المطّلبيّين ما دام حيًّا، وأنّه انقطع عنهم على هذا الوصف في زمن الخلفاء الثّلاث، ثمّ جرى على ذلك الأمر بعدهم.

ومن المسلّم فيها أيضًا أنّ الخمس يختصّ بغنائم الحرب ـ على خلاف ما عليه الرّوايات من طرق أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ ولا يتعدّاها إلى كلّ ما يصدق عليه اسم الغنيمة لغةً. وما يتعلّق بالآية من محصّل البحث التفسيريّ هو الّذي قدّمناه، وهناك أبحاث أُخر كلاميّة أو فقهيّة خارجة عن غرضنا.

وهناك بحث حقوقيّ اجتماعيّ في ما يؤثّره

الخمس من الأثر في المجتمع الإسلاميّ، سيوافيك في ضمن الكلام على الزّكاة.

بقي الكلام فيما تضمّنته الرّوايات أنّ الله سبحانه أراد بتشريع الخمس إكرام أهل بيت النّبيّ ﷺ وأسرته، وترفيعهم من أن يأخذوا أوساخ النّاس في أموالهم. والظّاهر أنّ ذلك مأخوذ من قوله تعالى في آية الزّكاة، خطابًا لنبيّه ﷺ ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ التّوبة: ١٠٣، فإنّ التّطهير والتّزكية إنّما يتعلّق بما لا يخلو من دَنَس ووَسَخ ونحوهما، ولم يقع في آية الخمس ما يشعر بذلك. (٩: ٩٠-١٠٦)

عبد الكريم الخطيب: الخمس لله وللرّسول، ولذي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السّبيل. فهذا الخمس من الغنائم موزّع على خمسة أقسام: قسم لله، وما كان لله فهو لرسول الله، وقسم لذوي القربى من رسول الله من بني عبد المطّلب وبني هاشم، وثلاثة أقسام للفقراء والمساكين وابن السّبيل.

أمّا أربعة الأخماس الباقية من المغانم بعد خروج هذا الخمس منها، فهي للمجاهدين الّذين قاتلوا على تلك الغنائم، تُقسّم بالتّسوية بينهم، لكلّ مقاتل سهم. [إلى أن قال]

هذا، وقد اختلف في الخمس الّذي كان للرّسول، مع الخمس الّذي كان لقرابته ممّا جعله الله خمسًا في خمس الغنائم الّذي تُوزّع إلى خمسة أخماس، وذلك بعد وفاة الرّسول صلوات الله وسلامه عليه.

أمّا خُمس الرّسول، فهو خُمس الله الّذي أضافه الله سبحانه إلى رسوله، وعلى هذا يضاف هذا الخمس إلى ثلاثة الأخماس الّتي لليتامى والمساكين وابن السّبيل.

وأمّا خُمس ذوي القربى فقد أباه أبو بكر رضي الله عنه عليهم بعد وفاة النّبيّ، واعتبره ميراثًا، فقد كان النّبيّ ينفق منه على ذوي قرابته. فلمّا تُوفّي صلوات الله وسلامه عليه، لم يكن لذوي قرابته حقّ فيه عملًا بقول الرّسول الكريم: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث ما تركناه صدقة».

وقد أخذ عمر بهذا بعد أبي بكر، كما أخذ به عثمان، ثمّ عليّ رضي الله عنه، وأبى عليّ - كرّم الله وجهه - أن يخرج على ما سار عليه الخلفاء الرّاشدون قبله، وإن كان من رأيه كاجتهاد له أنّ خُمس ذوي القربى حقّ لهم بعد الرّسول، كما هو حقّ لهم في حياته. وبهذا الرّأي أخذ الإمام الشّافعيّ، وبعض الأئمّة، كما أنّه هو الرّأي المعتمد عند الشّيعة. (٥: ٦١٦)

مكارم الشّيرازيّ: الخُمس فرض إسلاميّ مهمّ، وجدنا في بداية هذه السّورة كيف أنّ بعضًا من المسلمين تشاجروا في شأن تقسيم الغنائم بعد غزوة بدر، وقد أمر الله سبحانه درءًا لأصول الخلاف أن توضع الغنائم تحت تصرّف النّبيّ ﷺ لينفقها بما يراه صالحًا، فقام بتقسيمها بالتّساوي بين المقاتلين المسلمين.

وفي هذه الآية في الحقيقة عود إلى مسألة الغنائم، لتناسب الآيات الّتي سبقتها، والّتي كانت تتكلّم على الجهاد، إذ وجدنا في بعضها إشارات مختلفة لموضوع الجهاد، ولمّا كان الجهاد يرتبط بمسألة الغنائم غالبًا،

فكان في المقام تناسب بين الجهاد و بين ذكر أحكام الغنائم، بل سنلاحظ أنّ القرآن تصدّى في حكمه إلى أبعد من مسألة الغنائم، و نظر إلى جميع الموارد.[و ذكر الآية ثمّ قال:]

و ينبغي الالتفات إلى هذه اللّطيفة، و هي أنّه على الرّغم من أنّ الخطاب في الآية موجّه إلى المؤمنين، لأنّها تبحث في غنائم الجهاد الإسلاميّ، و بديهيّ أنّ المجاهد مؤمن، لكنّها مع ذلك تقول: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ﴾ و في ذلك إشارة إلى أنّ ادّعاء الإيمان وحده لا يعدّ دليلًا على الإيمان، بل حتّى المشاركة في سوح الجهاد قد لا تكون دليلًا على الإيمان، فقد تكون وراء ذلك أمور أخرى. فالمؤمن الكامل هو الّذي يسلّم لأوامر الله كافّة و ينقادها، و خاصّة الأوامر و الأحكام الماليّة، و لا يأخذ ببعض و يترك بعضًا. و تشير الآية في نهايتها إلى قدرة الله غير المحدودة، فتقول: ﴿وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي بالرّغم من قلّتكم يوم بدر و كثرة عدوّكم في الظّاهر، لكنّ الله القادر خذلهم و أيّدكم فانتصرتم عليهم.[إلى أن قال:]

هل الغنائم منحصرة في غنائم الحرب؟

إنّ الموضوع المهمّ الّذي يجب أن يُبحث في الآية، و هو في الحقيقة عقدة البحث فيها، هو: هل لفظ «الغنيمة» المذكور فيها يُطلق على الغنائم الحربيّة فحسب، أو الموضوع أوسع بكثير فيشمل كلّ زيادة في المال؟!

ففي الصّورة الأولى فإنّ الآية تخصّ الخُمس في غنائم الحرب فحسب، و أمّا الخُمس في سائر الموارد فينبغي معرفته من السّنّة و الأخبار المتواترة وصحيح الرّوايات، و لا مانع أن يشير القرآن إلى قسم من أحكام الخمس بما يناسب مسائل الجهاد، و أن تتناول السّنّة الشّريفة بيان أقسامه الباقية.

مثلًا قد وردت الصّلوات الخمس اليوميّة صريحة في القرآن، كما أشير إلى صلاة الطّواف الّتي هي من الصّلوات الواجبة أيضًا، و لم ترد أيّة إشارة في القرآن إلى صلاة الآيات المتّفق على وجوبها من قبل الفرق الإسلاميّة من أهل السّنّة و الشّيعة كافّة، و لا نجد قائلًا يقول: بأنّه لا يجب الإتيان بصلاة الآيات، لأنّها لم تذكر في القرآن و إن وردت في السّنّة، أو أنّ القرآن أشار إلى بعض الأغسال و لم يذكر غيرها، فيجب ترك ما لم يشر إليه القرآن! فهذا المنطق لا يقرّه أيّ مسلم أبدًا.

فبناء على ذلك لا إشكال في أن يبيّن القرآن قسمًا واحدًا من أقسام الخمس فحسب، و يوكل توضيح الباقي إلى السّنّة. و في الفقه الإسلاميّ نظائر كثيرة لهذه المسألة.

إلّا أنّه مع هذه الحال ينبغي أن ننظر إلى معنى «الغنيمة» في اللّغة و العرف، فهل هي منحصرة في غنائم الحرب؟ أم تشمل كلّ أنواع الأرباح و الزّيادة في المال؟

الّذي يستفاد من كتب اللّغة هو أنّ جذرها اللّغوي لم يرد في معنى ما يؤخذ من العدوّ في الحرب، بل تشمل كلّ أنواع الزّيادة الماليّة وغيرها.[ثمّ نقل أقوال المفسّرين و اللّغويّين لإثبات أنّ الغنيمة «الفوز

بالشيء مطلقاً » و أضاف:]

ألا يُعدّ تخصيص نصف الخمس لبني هاشم تمييزاً بين المسلمين؟! يتصوّر بعض أنّ هذه الضريبة الإسلاميّة الشاملة لخمس الكثير من الأموال، أي نسبة «عشرين بالمائة»، والّذي يُعطى للسّادة من أبناء الرّسول ﷺ، نوع من التمييز العنصريّ أو ملاحظة العلاقات العائليّة، وأنّ هذا الأمر لا ينسجم و روح العدالة الاجتماعيّة للإسلام، و كونها شاملة لجميع العالم.

الجواب: إنّ الّذين يفكّرون هذا التفكير لم يدرسوا ظروف هذا الحكم و خصوصيّاته بدقّة كافية، لأنّ الإجابة على هذا السّؤال كامنة في تلك الخصوصيّات.

و توضيح ذلك: أوّلاً: أنّ نصف الخمس المتعلّق ببني هاشم إنّما يُعطى للمحتاجين و الفقراء منهم فحسب، و لما يكفيهم لسنة واحدة لا أكثر، فبناء على ذلك فإنّما يستطيع الحصول على هذه الأموال المُقعدون عن العمل، و المرضى و اليتامى من الصّغار، أو مَن يكون في ضيق و حرج.

و بناءً على ذلك، فإنّ القادرين على العمل بالفعل أو بالقوّة، و الّذين بإمكانهم أن يدبّروا حياتهم المعاشيّة، ليس لهم بأيّ وجه أن يأخذوا هذا القسم من الخمس.

أمّا ما يقوله بعض العامّة من النّاس - بأنّ السّادة يمكنهم أخذ الخمس حتّى و لو كان ميزاب بيتهم من ذهب، فليس هذا إلّا قولاً ساذجاً، و لا أساس له أبداً

ثانياً: أنّ المحتاجين و الضّعفاء من سادات بني هاشم لا يحقّ لهم أكل شيء من الزّكاة، و يستطيعون عوض ذلك أن يأخذوا من هذا القسم من الخُمس فحسب.

ثالثاً: إذا زاد القسم المخصّص لبني هاشم عن احتياجاتهم، فإنّه يرجع إلى بيت المال حتّى يُنفَق في مصارف أخرى، كما أنّه إذا لم يكف هذا السّهم للسّادة يُدفَع الباقي من بيت المال إليهم أو من سهم الزّكاة.

و بملاحظة تلك النّقاط الثّلاث يتّضح لنا عدم وجود فرق في الواقع من النّاحية المادّيّة بين السّادة و غيرهم.

فالمحتاجون من غيرهم يمكنهم سدّ حاجتهم من الزّكاة و يُحرَمون من الخمس، و المحتاجون من السّادة يسدّون حاجتهم من الخمس و يُحرَمون من الزّكاة.

فيوجد في الحقيقة صندوقان: هما صندوق الخمس، و صندوق الزّكاة، فيحقّ لكلّ من القسمين الأخذ من أحد الصّندوقين، و بصورة التّساوي فيما بينهما، أي ما يحتاجه كلّ لعام واحد، فتأمّل.

فالّذين لم يُمعِنوا النّظر في هذه الشّروط و الخصوصيّات يتصوّرون أنّ حقّ السّادة من بيت المال أكثر من غيرهم، فهم يمتّعون به بما اختصّوا به من غيره.

و السّؤال الوحيد الّذي يطرح نفسه هنا هو: إذا ما انعدم الفرق بين الاثنين آخر الأمر، فما جدوى هذه الخطّة إذاً؟

و يمكن أن ندرك جواب هذا التّساؤل بملاحظة

شيء واحد، و هو أنّ بين الزّكاة و الخمس بونًا شاسعًا، إذ أنّ الزّكاة من ضرائب الأموال العامّة للمجتمع الإسلاميّ فتصرف عمومًا في هذه الجهة، و لكنّ الخمس من ضرائب الحكومة الإسلاميّة فيُصرف على القيادة و الحكومة الإسلاميّة و تؤمّن حاجتها منه

فالتحريم على السّادة من مدّ أيديهم للأموال العامّة الزّكاة، كان في الحقيقة ليجتنبوا عن هذا المال باعتبارهم أقارب النّبيّ، و لكيلا تكون ذريعة بيد الأعداء بأنّ النّبيّ ﷺ سلّط أقرباءه على الأموال العامّة

إلّا أنّه من جانب آخر ينبغي سدّ حاجة الضّعفاء و الفقراء من السّادة، لذلك جعلت هذه الخطّة لسدّ حاجتهم من ميزانيّة الحكومة الإسلاميّة، فمن الحقيقة إنّ الخمس ليس امتيازًا لبني هاشم، بل هو لابتعادهم لأجل الصّالح العامّ، و لئلّا يبعث سوء الظّنّ بهم.

و الّذي يسترعي النّظر أنّ هذا الأمر أشارت إليه أحاديث الشّيعة و السّنّة ففي حديث عن الإمام الصّادق عليه السلام نقرأ «إنّ أناسًا من بني هاشم أتوا رسول الله ﷺ فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي، و قالوا: يكون لنا هذا السّهم الّذي جعل الله عزّ و جلّ للعاملين عليها، فنحن أولى به. فقال رسول الله ﷺ يا بني عبد المطّلب و هاشم «إنّ الصّدقة لا تحلّ لي و لا لكم، و لكنّي وُعِدت الشّفاعة. إلى أن قال أتروني مؤثرًا عليكم غيركم؟!».

و يدلّ هذا الحديث على أنّ بني هاشم كانوا يرون في ذلك الأمر حرمانًا، و قد وعدهم النّبيّ ﷺ أن يشفع لهم

و نقرأ حديثًا في صحيح مسلم الّذي يُعدّ من أهمّ مصادر الحديث عند أهل السّنّة، خلاصته. أنّ العبّاس و ربيعة بن الحارث جاءا إلى النّبيّ ﷺ، و طلبا منه أن يأمر ابنيهما، و كانا فتيين و هما عبد المطّلب بن ربيعة و الفضل بن العبّاس، بجمع الزّكاة ليتمكّنا أن يأخذا سهمًا منه، شأنهما كشأن الآخرين، ليؤمّنا لنفسيهما المال الكافي لزواجهما، فامتنع النّبيّ ﷺ و أمر بسدّ حاجتهما عن طريق آخر، و هو الخُمس

و يستفاد من هذا الحديث الّذي يطول شرحه أنّ النّبيّ ﷺ كان مصرًّا على إبعاد أقاربه عن الحصول على الزّكاة الّتي هي من أموال عامّة النّاس.

و إلى مجموع ما قلنا، يتّضح أنّ الخمس ليس امتيازًا للسّادة، بل هو نوع من الحرمان لحفظ المصالح العامّة

ما هو المراد من سهم الله؟ إنّ ذكر سهم على أنّه سهم الله، لتأكيد أهمّيّة مسألة الخمس و إثباتها، و لتأكيد ولاية الرّسول و القيادة الإسلاميّة، و حاكميّة النّبيّ ﷺ أيضًا

أي كما أنّ الله جعل سهمًا باسمه ـ و هو أحقّ بالتصرّف فيه ـ فقد أعطى النّبيّ و الإمام حقّ الولاية و التصرّف فيه كذلك، و إلّا فإنّ سهم الله هو تحت تصرّف النّبيّ أو الإمام، يصرفه في المكان المناسب، و ليس لله حاجة في سهم معيّن. (٥ ٣٩٤)

فصل الله: ﴿وَاعْلَمُوا﴾ أيّها المؤمنون ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ﴾ من غنائم الحرب، على قول فريق

من المفسّرين من أهل السنّة، و من كلّ الغنائم و الفوائد و الأرباح، من التجارة و الصّناعة و الزّراعة و الغوص و الكنز و المعادن وغير ذلك... في ما جاء في التفسير عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، و تبعهم في ذلك المفسّرون من المسلمين الشيعة... و ربّما كانت وجهة النظر الأولى، تنطلق من سياق الآية الواقعة في أجواء معركة بدر، ممّا يوحي بأنّها تتحدّث عن قضايا المعركة وأحكامها.أمّا وجهة النّظر الثّانية، فتنطلق من القاعدة الّتي تقول: إنّ المورد لايخصّص الوارد، و إنّ المناسبة لاتخصّص الآية، و كلمة «الغنيمة» مطلقة في الآية. و على هذا الأساس كان مذهب أهل البيت في أنّ الخُمس يشمل الفوائد و الأرباح من كلّ المداخيل المالية ﴿فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ بعد توزيع الأربعة أخماس على المقاتلين، أو إبقائها لصاحب المال.

ما معنى أن يكون لله سهم؟

و لكن ما معنى أن يكون لله سهم و هو المالك لكلّ شيء في السّماوات و الأرض؟

و قد أجاب البعض بأنّه قد ذُكر للتّبرّك، أو لما يُشبه ذلك، و لكن ربّما كان الأقرب إلى الجوّ التّشريعيّ في الآية، أن يكون سهم الله من أجل الغايات الّتي ترتبط باسم الله، كسبيل الله و نحوه. و لعلّ السّياق يبعد عن موضوع التّبرّك، لأنّه ذُكر بالطّريقة نفسها الّتي ذُكرت فيها بقيّة الأصناف. ﴿وَ لِلرَّسُولِ﴾ في ما يحتاجه في شؤونه العامّة المتعلّقة بشخصيّته الرّسوليّة، لابلحاظ ذاته بصفته الشّخصيّة، لأنّ الله -سبحانه- قد جعلها له بصفة المسؤوليّة العامّة، ممّا يوحي بدور المسؤوليّة في قضيّة هذه الضّريبة.

ذوو القربى في الآية:

﴿وَ لِذِي الْقُرْبىٰ﴾ و هو الإمام المعصوم، في تفسير أهل البيت عليهم السلام -و لذا أفرده بالذّكر- و قرابة الرّسول بقول مطلق، في أقوال المفسّرين الآخرين. ﴿وَ الْيَتَامىٰ﴾ الّذين فقدوا آباءهم. ﴿وَ الْمَسَاكِينِ﴾ الّذين لايملكون العيش الكريم الّذي يكفيهم في سنتهم، أو من هم أكثر بؤسًا من ذلك. ﴿وَ ابْنِ السَّبِيلِ﴾ الّذي انقطعت به الطّريق، فلم يكن لديه المال الّذي يستعين به للرّجوع إلى بلده.

و تضافرت الأحاديث عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام بتخصيص هذه الأصناف، بأيتام آل بيت الرّسول صلى الله عليه و آله و مساكينهم و أبناء سبيلهم، و لكن جمهور المفسّرين أطلقوا ذلك. و ربّما استوحى بعضهم من بعض الأحاديث أنّ هذا التّقسيم على سبيل المورد و المصرف لاعلى سبيل التّخصيص، و لذا فإنّ وليّ الأمر يعطيهم ما ينقص عن حاجتهم، كما يأخذ منهم ما يزيد عليها.

لماذا تأخّر تطبيق هذا التّشريع عن زمن الرّسول؟

و هناك عدّة أسئلة يوجّهها بعض الباحثين حول السّرّ في تأخّر تطبيق هذا التّشريع عن زمن الرّسول صلى الله عليه و آله حتّى عهد الأئمّة عليهم السلام مع أنّه يتّسع لما لاتتّسع له الزّكاة، لشموله لبعض الموارد الّتي لاتجب فيها الزّكاة، كما أنّ كمّيّته أكثر منها؟.

و أجاب بعض المحقّقين عن ذلك بأنّنا نلاحظ في بعض رسائل الرّسول صلى الله عليه و آله إلى القبائل الّتي دخلت في

الإسلام، أنّه يأمرهم فيها بالخمس، في الوقت الّذي لم تكن لديهم أيّة ظروف حربيّة تسمح بوجود الغنائم.

و قد أثار بعض آخر عدم التّحدّث في القرآن عن الخمس إلّا في هذه الآية، مع أنّه تحدّث عن الزّكاة في أكثر من مرّة.

و أجيب عنه، بأنّ المقصود ما يشمل كلّ الضّرائب الماليّة حتّى الخمس، باعتبار أنّها تزكّي المال وتنميه.

(١٠ : ٣٨٣)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الخَمْس: العدد المعروف، يقال في التّذكير:

خَمْسَة رجال، و في التّأنيث: خَمْسُ نسوة، وصُمنا خَمْسًا من الشّهر، فيغلّبون اللّيالي على الأيّام إذا لم يذكروا الأيّام، و صُمنا خَمْسَة أيّام، و له خَمْسٌ من الإبل، و إن عنيت جمالًا، لأنّ الإبل مؤنّثة، و كذلك له خَمْسٌ من الغنم، و عندي خَمْسَة دراهم، وعندي الخَمْسَة الدّراهم، وعندي خَمْسُ القدور، و هذه الخمسة دراهم، و خَمَسَهم يَخْمِسُهم خَمْسًا: كان لهم خامسًا، و أخمسَ القوم: صاروا خمسة.

و حَبْل مخموس: من خمس قُوى، يقال: خَمَسَ الحبل يَخمِسه خَمْسًا، أي فتله على خَمْس قُوى، و رُمح مخموس: طوله خمس أذرع، و شيء مُخَمَّس: له خمسة أركان، والمخمّس من الشّعر: ما كان على خمسة أجزاء.

و الخُماسيّ: ما بلغ خمسة، يقال: غلام خُماسيّ، أي طوله خمسة أشبار، و جارية خُماسيّة: طولها خمسة أشبار، و ثوب خُماسيّ و خميس و مخموس: طوله خمسة.

و الخِمْس: من أظماء الإبل، وهو أن ترد الإبل الماء اليوم الخامس، و الجمع أخماس، يقال: خَمَسَت الإبل، و أخمس صاحبها، أي وردت إبله خِمْسًا، والإبل خامسة وخوامس، و صاحبها مُخمِس.

و فلاة خِمْس: إذ بَعُد وِرْدها حتّى يكون وِرْد النّعم اليوم الرّابع، سوى اليوم الّذي شربت و صدرت فيه، وخِمْس بَصْباص و قعقاع و حثحاث: إذا لم يكن في سيرها إلى الماء وتيرة ولا فتور لبُعده، و التّخميس في سَقي الأرض: السّقية الّتي بعد التّربيع.

و الخِمْس: ضَرْبٌ من بُرُود اليمن، نسبة إلى ملك باليمن يقال له: الخِمْس، أمر بعمل هذه الثّياب، و في المَثَل: «ليتنا في بُردة أخماس»، أي ليتنا تقاربنا، و يراد بأخماس أي طولها خمسة أشبار.

و الخُمْس و الخُمُس و الخَمِيس: جزء من خمسة، و الجمع أخماس، يقال: خَمَسْتهم يَخمُسهم خَمْسًا، أي أخذ خُمْس أموالهم، و يقال مجازًا: فلان يضرب أخماسًا لأسداس، أي يسعى في المكر و الخديعة، و أصله من أظماء الإبل.

و الخميس: من أيّام الأسبوع، والجمع أخمسة و أخمساء وأخامس، سمّي بذلك، لأنّه اليوم الخامس من الأسبوع، يقال: مضى الخميس بما فيه.

و الخميس: الجيش، لأنّه خمس فِرَق: المقدّمة و القلب والميمنة و الميسرة و السّاقة، أي المؤخّرة، أو

لأنّه نُخمّس في الغنائم.

٢ ـ و الخمسون: اسم عدد يُطلَق عليه كسائر العقود، ولم يعدّ النّحاة هذا الضّرب من العدد جمعًا مذكّرًا سالمًا، بل المعدود به، وحجّتهم أنّه لا واحد له من لفظه

و لكن ما يمنع لو جعلنا عشرين و ثلاثين و أربعين و خمسين و ستّين و سبعين و ثمانين و تسعين، جمعًا لعشر و ثلاث و أربع و خمس و ستّ و سبع و ثمان و تسع

و قد جاءت العقود جمعًا لهذه الأعداد في سائر اللّغات السّاميّة، فلفظ خَمْس مثلًا في اللّغة العبريّة «حَمِشه»، و في الآراميّة «خَمْشا»، و في السّريانيّة «حميش»، و جمعه في العبريّة «حَمشيم» و في اللّغتين الأخريين «خَمْشين».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها العدد بأربعة ألفاظ (خَمْسَة) ثلاث مرّات، و (خَمْسين) و (الخامِسَة) كلّ منهما مرّتين، و (خُمُس) مرّة في ٨ آيات:

١ ـ خمسة و خمسين و الخامسة

١ ـ ﴿... وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ...﴾ الكهف: ٢٢

٢ ـ ﴿...ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلثَةٍ إِلّا هُوَ رابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلّا هُوَ سادِسُهُمْ﴾ المجادلة: ٧

٣ ـ ﴿...يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلئِكَةِ مُسَوِّمينَ﴾ آل عمران: ١٢٥

٤ ـ ﴿تَعْرُجُ الْمَلئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ في يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ المعارج: ٤

٥ ـ ﴿...فَلَبِثَ فيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلّا خَمْسينَ عامًا...﴾ العنكبوت: ١٤

٦ ـ ﴿وَالْخامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كانَ مِنَ الْكاذِبينَ﴾ النّور: ٧

٧ ـ ﴿وَالْخامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْها إِنْ كانَ مِنَ الصّادِقينَ﴾ النّور: ٩

٢ ـ خُمُس

٨ ـ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾ الأنفال: ٤١

و يلاحظ أوّلًا أنّه جاء من هذا العدد الألفاظ التالية: خمسة، و خمسون، و خامسة، و خُمُس، و فيها بحوث:

١ ـ أخبر الله بما سيقوله النّاس في عدد أصحاب الكهف رجمًا بالغيب في (١) ﴿سَيَقُولُونَ ثَلثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، فذكر ثلاثة أقوال لهم من الثّلاثة إلى الثّمانية، و يجوز أن يكون بينهما قولان آخران: الأوّل: بين الأربعة و الخمسة، و تقديره: و يقولون أربعة خامسهم كلبهم، و الثّاني: بين السّتّة و السّبعة، و تقديره: و يقولون ستّة سابعهم كلبهم، فتكون الأقوال خمسة

بيد أنّ هذا التّقدير يخلّ بنسق الآية و سياقها، إذ صيغ معناها بإيجاز و ترتيب، دون إسهاب و اقتضاب، فاشتملت على الثّلاثة حتّى الثّمانية، و جاء ما خصّ الفتية من الأعداد وترًا، و ما يخصّ كلبهم شفعًا، و لعلّ

ذلك إشارة إلى أنّهم كانوا بهذا النّسق، و بكس ﴿قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾.

٢ ـ إن قيل لِمَ ابتدئ بالثّلاثة و الأربعة و عطف عليه الخمسة و السّتّة في (٢): ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾؟

يقال: إنّ الثّلاثة أدنى الجمع، و هو يناسب قوله: ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ﴾، فلو قال: ما يكون من نجوى اثنين إلّا هو ثالثهم، لكان أدنى الاثنين الواحد، و لا نجوى إلّا بين اثنين فأكثر و هو لا يغني عن ذكر قوله: ﴿وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾، لأنّه جاء تأكيدًا هنا لإحاطة الله تعالى بأسرار المنافقين و اليهود و نجواهم و إن كثروا، فهذا عطف عليه.

٣ ـ شرط الله على المسلمين الصّبر و التّقوى لإمدادهم بالملائكة في (٣):

﴿بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ و هذا أكثر عدد من الملائكة، و يليه في كثرتهم ما جاء في الآية السّابقة من هذه السّورة: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾، ثمّ قوله: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ الأنفال: ٩

كما ذُكر عددان آخران للملائكة في غير الإمداد في الحرب: الأوّل: عدد من يحمل العرش منهم يوم القيامة: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقّة: ١٧، و الثّاني: عدد خزنة جهنّم: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ المدّثّر: ٣٠

٤ ـ ذكر في (٥) ـ و هي راجعة إلى يوم القيامة أيضًا ـ مدّة عروج الملائكة و الرّوح إلى السّماء: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾. فقال بعض: إنّ هذا العدد مجاز، و هو تمثيل لطول مدّة القيامة في الموقف و ما يلقى النّاس فيه من الشّدائد، و قال آخرون: إنّه حقيقة، و المراد به أنّه لو أراد أحد أن يقطع المسافة الّتي قطعها الملائكة في يوم واحد، لقطعها في خمسين ألف سنة

فلو كان المراد به التّمثيل فيحكي عن الكثرة، من غير تحديد لعدد خاصّ، فينطبق على ما اصطلح عليه الفلكيّون المتأخّرون «السّنة الضّوئيّة».

و هي تساوي عندهم ٩٤٦١ مليار (بليون) كيلومتر، أي ٩٤٦٠٨٠٠٠٠٠٠٠ كيلومتر على الأدقّ. و هي المسافة الّتي يقطعها الملائكة في يوم واحد خلال عروجهم إلى المكان الّذي هو محلّهم، و هو في السّماء، أو الموضع الّذي يأمرهم الله به

و إذا أردنا أن نعرف بُعد هذه المسافة عن الأرض بالرّمن، قسّمنا هذا العدد على وحدة السّنة الضّوئيّة (٣٠٠٠٠٠)، و هو سرعة الضّوء في الثّانية، فيكون النّاتج ١٥٧٦٨٠٠٠٠٠٠٠ سنة ضوئيّة، و هذا عدد كثير جدًّا إذا ما قيس ببُعد الشّمس عن الأرض مثلًا، فهي تبعد عن كوكبنا مسافة ١٥٠ مليون كيلومتر، أي تبعد عنّا ٥٠٠ سنة ضوئيّة!

و لكن كلّ ذلك خاصّ بهذا العالم، دون عالم الآخرة الّتي تتحدّث الآية عنها، فلا وجه لانطباقها على ما اصطلح عليه الفلكيّون، الّذين لا شأن لهم بعالم الآخرة.

٥ ـ إن قيل: لم اختصر العدد في (٥): ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ ـ و هو مدّة لبث نوح النّبيّ ﷺ في قومه يدعوهم إلى دينه ـ و كان الأصل فيه تسعمائة و خمسين، أو خمسين و تسعمائة؟ يقال: كانت العرب تعزف عن الحساب و لا تخوض في الأعداد، و روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «إنّا أمّة أمّيّة، لا نحسب و لا نكتب». فلفّق هنا بين الألف و الخمسين تلفيقًا حسنًا، فاستغنى عن ذكر ثلاثة أعداد، كما في جميع مواضع القرآن، و نظيره قوله: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ الكهف: ٢٥، إذ لم يقل: ثلاثمائة و تسعًا، فيجمع ثلاثة أعداد تباعًا.

[لاحظ جواب هذا السّؤال أيضًا في: أ ل ف: «ألف سنة» الآية ٤، النّصوص التّفسيريّة]

٦ ـ جاء العدد «خامسة» على وزن «فاعلة» في (٦): ﴿وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ و في (٧): ﴿وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ صفة لموصوف محذوف، و التّقدير: الشّهادة الخامسة.

و الغالب في «فاعل» و «فاعلة» من العدد مجيئه صفة، سواء كان محلّى بـ«أل» أم مجرّدًا منها دون أن يضاف، و نظيره: ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ الزّمر: ٤، و ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ الأنبياء: ٩٢.

و ﴿وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ النّجم: ٢٠

٧ ـ أسند الخمس في (٨) إلى الله و الرّسول و ذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، و قدّم لفظ الجلالة (لله) على اسم (أنّ) للحصر، أي إثبات خمس الغنيمة لله خاصّة و من عطف عليه عامّة. و لعلّ الخصوص هنا يفيد ثبات هذا الحكم له تعالى دون انقطاع، سواء في حياة الرّسول أم بعده، أو للتّبرّك و أنّ كلّ شيء ملكه لله خاصّة كما سبق في النّصوص. فتأمّل

٨ ـ و الخلاف البيّن في الآية ـ مضافًا إلى ما بين المذاهب الفقهيّة عند أهل السّنّة من الخلاف ـ هو ما وقع بينها و بين المذهب الإماميّ من أنّ الخمس بسهامه السّتّة خاصّ بالإمام من آل البيت ﷺ و ذرّيّتهم، لا تحلّ لأحد غيرهم، كما جاء في النّصوص تفصيلًا. فلاحظ

ثانيًا: ثلاث منها (١ و ٤ و ٥) مكّيّة، و واحدة (٤) تهديد للمشركين، و اثنتان قصّة، و الباقي كلّها تشريع مدنيّ.

ثالثًا: ليس للأعداد نظائر، لا معاني تدلّ على الجمع من ثلاثة إلى العشرة أو أكثر

الجمع ﴿فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ يوسف: ٤٢

الطّائفة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ التّوبة: ١٢٢

القبيلة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات ١٣

الرهط ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ هود ٩١

النفر: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾ الجن: ١

القوم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾ الحجرات ١١

خ م ص

مَخْمَصَة

لفظ واحد، مرتان، في سورتين مدنيّتين.

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الخَمَص: خماصة البطن، وهو دقّة حلقته.

والخَمْص: الخَمَص والمخمصة أيضًا خلاء البطن من الطّعام.

وامرأة خميصة البطن خُمْصانة وهنّ خُمْصانات.

وفلان خميص البطن من أموال النّاس، أي عفيف عنها، وهم خِماص البطون.

والطّير تغدو خِماصًا وتروح بطانًا

والخميصة: كِساء أسود مُعْلَم من المِرْعِزّى والصّوف ونحوها.

والأخمَص: خَصْر القدم، والأخمَص: باطن القدم [ثمّ استشهد بشعر]

في الجميع الأخامص. والخَمْصة: بطن من الأرض صغير ليّن الموطئ. (٤: ١٩١)

اللّيث: الأخمَص: خَصْر القدم، والخَمْصة: بطن من الأرض صغير ليّن الموطئ.

والتخامص: التجافي عن الشّيء [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهري ٧: ١٥٦)

أبوزَيْد: يقال: خَمَصَ الجُرْح يَخْمُص خُمُوصًا، وحَمَص يَحْمُص حُمُوصًا، وانْخَمَص انخماصًا، وانْحَمَص انحماصًا، إذا ذهب وَرَمُه [بالحاء والخاء] (الإبدال: ٩٩)

الأصمَعيّ: الخمائص: إنّها ثياب من خَزّ أو صوف، وهي مُعْلَمة، وهي سود كانت من لباس النّاس. (أبوعُبَيْد ١: ١٣٨)

أبوعُبَيْد: الخميصة: كِساء أسود مربّع له عَلَمان.

[ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ١٥٦)

ابن أبي اليمان: والخَمَص: ضُمُور البطن من الجوع. (٤٨٧)

المُبَرِّد: سألت ابن الأعرابيّ عن قول عليّ ﷺ: «كان رسول الله ﷺ خُمصان الأخمَصَين» فقال: إذا كان خَمَص الأخمَص بقدر لم يرتفع جدًّا، ولم يستو أسفل القدم جدًّا فهو أحسن ما يكون، وإذا استوى أو ارتفع جدًّا فهو ذمّ. (الأزهريّ ٧: ١٥٧)

ابن دُرَيْد: والخَمَص من قولهم: خَمِص بطنه يخمَص خَمَصًا، ورجل خَمِيص، والجمع: خُمُص، إذا كان ضامر البطن.

وأكثر ما يقال: خميص البطن، فإذا قالوا: خُمْصان لم يذكروا البطن.

والخَمَص: الجوع، ومثل من أمثالهم: «لابدّ للبِطْنة من خَمْصة تتبعها» وأخمَص القدم: بطنها اللّاحق، أي المرتفع الّذي لا يصيب الأرض، والجمع: أخامص.

والمَخمَصة: المَجاعة، وكذلك فُسّر في التّنزيل.

والخميص: الجائع وقد قالوا: رجل خَمْصان وامرأة خَمْصانة، بفتح الخاء.

وربّما قالوا خُمْصان البطن، وبطن خميص وخُمْصان.

والخميصة: كِساء مربّع مُعْلَم، كان النّاس يلبسونها في ما مضى، وأكثر ما تكون سوداء. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٢٢٧)

الأزهريّ: وفي الحديث: «خِماص البطون خِفاف الظّهور».

وفي حديث آخر في الطّير: «تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا» أراد أنّها تغدو جياعًا وتروح شِباعًا.

ويقال للرّجل: تخامَصْ للرّجل عن حقّه وتجافَ له عن حقّه، أي أعطه.

وتخامَصَ اللّيل تخامُصًا إذا رقّت ظلمته عند وقت السّحر. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ١٥٥)

الصّاحب: [اكتفى بنقل قول الخليل وابن دُرَيْد والأزهريّ] (٤: ٢٥٤)

الجوهَريّ: خَمَصَ الجُرح: لغة في «خَمَصَ»، أي سكن وَرَمُه. ذكره ابن السِّكّيت في كتاب القلب والإبدال.

والأخمَص: ما دخل من باطن القدم فلم يُصب الأرض.

ورجل خُمْصان وخميص الحَشا، أي ضامر البطن، والجمع: خِماص. وامرأة خميصة وخُمْصانة، عن يعقوب.

والخَمْصة: الجَوْعة. يقال: ليس للبطنة خير من خَمْصة تتبعها.

والمَخْمَصة: المَجاعة، وهو مصدر، مثل المَغْضَبة والمَعْتَبة. وقد خَمَصَه الجوع خَمْصًا ومَخْمَصةً.

والخميصة: كِساء أسود مربّع له علَمان، فإن لم يكن مُعْلَمًا فليس بخميصة. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ١٠٣٨)

ابن فارس: الخاء والميم والصّاد أصل واحد يدلّ على الضُّمْر والتّطامن، فالخميص: الضّامر البطن؛ والمصدر: الخَمْص. وامرأة خُمْصانة: دقيقة الخَصْر.

ويقال لباطن القدم: الأخمص، وهو قياس الباب، لأنّه قد تداخل.

ومن الباب المَخمَصة، وهي المَجاعة، لأنّ الجائع ضامر البطن.

ويقال للجائع: الخميص وامرأة خميصة.

فأمّا الخميصة فالكِساء الأسود.

فإن قيل: فأين قياس هذا من الباب؟

فالجواب أنّا نقول على حدّ الإمكان والاحتمال: إنّه يجوز أن يسمّى خميصة، لأنّ الإنسان يشتمل بها فيكون عند أخمَصِه، يريد به: وسطه. فإن كان ذلك صحيحًا وإلّا عُدّ فيما شذّ عن الأصل [واستشهد بالشعر مرّتين] (٢: ٢٢٠)

الهَرَويّ: في صفة رسول الله ﷺ: «خُمْصان الأخمصَين». الأخمَصُ من القدم: الّذي لايلتصق بالأرض في الوطء من باطنها. أخبر أنّ ذلك الموضع من رجله شديد التجافي عن الأرض، وأنّه لم يكن أروَح، وهو الّذي يستوي باطن رجله. وسمّي الأخمص أخمص، لظهوره ودخوله في الرّجل. ورجل خُمْصان، وامرأة خُمْصانة إذا كانا ضامري البطن.

وفي الحديث: «خِماص البطون خِفاف الظّهور» الخِماص: جمع الخميص البطن، وهو الضّامر. أخبر أنّهم الجفاء[1] عن أموال النّاس.

ومنه الحديث: «أنّ الطّير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا». (٢: ٥٩٨)

الثّعالبيّ: إذا كانت لطيفة البطن، فهي: هيفاء، وقبّاء، وخُمصانة. (١٦٦)

ابن سيده: الخُمْصان والخَمْصان: الجائع الضّامر البطن، والأنثى خُمصانة وخَمصانة، وجمعهما: خِماص، ولم يجمعوه بالواو، وإن دخلت الهاء في مؤنّثه، حملًا له على «فعلان» الّذي أنثاه فَعْلى، لأنّه مثله في العدّة والحركة والسّكون.

وحكى ابن الأعرابيّ: امرأة خَمْصَى.

وقد خَمِص بطنه يَخمَص، وخَمُص خَمْصًا وخَمَصًا وخَماصة.

والخَميص، كالخُمْصان، والأنثى: خميصة.

والخِماص، كالخميص.

والخَمْص والخَمَص، والمَخمَصة: الجوع.

وفلان خميص البطن عن أموال النّاس، أي عفيف.

والأخمَص: باطن القدم، وما رقّ من أسفلها وتجافى عن الأرض.

والخَمْصة: بطن من الأرض صغير، ليّن الموطئ.

وخَمَص الجرح يَخمُص خُمُوصًا، وانخمص: ذهب ورَمُه كحمص وانحمص، حكاه يعقوب وعدّه في البدل.

قال ابن جنّيّ: لا تكون الخاء فيه بدلًا من الحاء، ولا الحاء بدلًا من الخاء، ألا ترى أنّ كلّ واحد من المثالين يتصرّف في الكلام تصرّف صاحبه، فليست لأحدهما مزيّة من التّصرّف، والعموم في الاستعمال يكون بها أصلًا ليست لصاحبه.

(١) الظّاهر «أنّهم أعفّاء عن أموال النّاس» كما جاء في النّهاية واللّسان.

والخميصة: كساء أسود مربّع له علَمان.

وقيل الخمائص: ثياب من خزّ ثخان، سُود وحُمْر، ولها أعلام ثخان أيضًا

وخُماصة: اسم موضع. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] {٥: ٦٨}

الطُّوسيّ: والمَخمَصة «مَفعَلة»، مثل المَجبَنة والمَبخَلة، من خَمَص البطن وهو طيّه، واضطراره من الجوع، وشدّة السّغب هاهنا دون أن يكون مخلوقًا كذلك.

وقال بعض نحويّي البصريّين: المَخمَصة: المصدر من: خَمَصَه الجوع. وغيره يقول: هو اسم للمصدر، وكذلك تقع «مَفعَلة» اسمًا في المصادر للتأنيث، والتذكير [واستشهد بالشّعر مرّتين] {٣: ٤٣٦}

الرّاغِب: قوله تعالى: ﴿فِي مَخْمَصَةٍ﴾ أي مجاعة تورث خَمَص البطن، أي ضموره. يقال: رجل خامص، أي ضامر، وأخمَص القدم: باطنها وذلك لضمورها. {١٥٩}

الزَّمَخْشَريّ: خمِص بطنه بثلاث لغات خَمَصًا، وهو خميص البطن، وهي خميصة البطن، وهو خُمصان، وهي خُمصانة، وهو خميص البطن من الجوع، وهم خِماص وهنّ خمائص.

وأصابتهم مَخمَصة وخَمَص وخَمَصة.

وليس للبطنة خير من خَمَصة تتبعها.

ولبس خَميصةً، وهي كساء أسود مُعلَّم، وكأنّ أخمَصَها متّصل بالشّوك.

ومن المجاز: زَمَنٌ خميص، ذو مَجاعة وهو خميص البطن من أموال النّاس: عفيف عنها.

وفي الحديث «خِماص البطون من أموال النّاس خِفاف الظّهور من دمائهم».

وكلّ شيء كرهت الدُّنوّ منه فقد تخامصت عنه. تقول: مَسسْته بيدي وهي باردة فتخامص عن بَرْده يدي.

وتخامص لفلان عن حقّه، وتجافى له عن حقّه، أي أعطيه

وقد تخامص اللّيل، إذا رقّت ظلمته عند وقت السّحر. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] {أساس البلاغة: ١٢٠}

ابن الأثير: ومنه حديث جابر: «رأيت بالنّبيّ ﷺ خَمَصًا شديدًا». ويقال: رجل خُمْصان وخَميص، إذا كان ضامر البطن، وجمع الخميص: خِماص.

ومنه الحديث: «كالطّير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا» أي تغدو بُكرة وهي جِياع، وتروح عِشاء وهي ممتلئة الأجواف.

وفيه «جئت إليه وعليه خَميصة جَونيّة» قد تكرّر ذكر «الخميصة» في الحديث، وهي ثوب خزّ أو صوف مُعلَم.

وقيل: لا تسمّى خميصةً إلّا أن تكون سوداء مُعلَمة، وكانت من لباس النّاس قديمًا، وجمعها: الخمائص. {٢: ٨٠}

الفَيّوميّ: الخَميصةُ: كساء أسود مُعلَّم الطّرفين، ويكون من خزّ أو صوف، فإن لم يكن مُعلَمًا فليس بخميصة

وخَمِصَ القدم خَمَصًا من باب «تعب»: ارتفعت عن الأرض فلم تمسّها، فالرّجل أخمَصُ القدم، والمرأة: خمصاء، والجمع: خُمْصٌ، مثل أحمر وحمراء وحُمْر، لأنّه صفة.

فإن جمعت القدم نفسها قلت: الأخامِص، مثل الأفضل والأفاضل، إجراءً له مجرى الأسماء.

فإن لم يكن بالقدم خَمَص فهي رَحّاء، بـ«راء» و«حاء» مشدّدة مهملتين، وبالمدّ.

والمَخمَصة: المجاعة، وخَمُص الشّخص خَمْصًا فهو خَميص، إذا جاع، مثل قَرُب قُربًا فهو قريب.

(١: ١٨٢)

الفيروزآباديّ: خَمَصَ الجرح وانخمص: سكن وَرَمُه.

والخَمْصة: الجَوْعة، وبطن من الأرض صغير لَيِّن الموطئ.

والمَخمَصة: المجاعة، وقد خَمَصه الجوع خَمْصًا ومَخمَصة.

وخميص البطن، مثلّثة الميم: خلا.

والمَخْمِص، كمنزل: اسم طريق.

ورجل خُمْصان، بالضّمّ وبالتحريك، وخميص الحشا: ضامر البطن، وهي خُمْصانة، وخُمُصه، من خمائص، وهم خِماص: جِياع.

والخميصة: كِساء أسود مربّع له علَمان.

وتخامَص عنه: تجافى، واللّيل: رقّت ظُلمته عند السّحر.

وتخامص عن حقّه، أي أعطه.

والأخمَص من باطن القدم: ما لم يصب الأرض، وكان ﷺ خُمصان الأخمَصين. (٢: ٣١٣)

الطُّريحيّ: في حديث المشتبه موته: «فإذا رأيته قد خَمَص وجهُه وسالت عينه اليمنى فاعلم أنّه ميّت».

قوله: «خمَص وجهُه» أي سكن وَرَمُه من خَمَص الجُرح، إذا سكن وَرَمُه. وقوله: «فاعلم أنّه» أي قد مات.

وأخمَصُ القدم: باطنها الّذي لا يصيب الأرض، يقال: خَمِصَت القدم من باب «تعب»: ارتفعت عن الأرض، فلم تمسّه. (٤: ١٦٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: المَخمَصة: المجاعة وخلاء البطن، وهي مصدر كالمَصبة والمَعتبة.

يقال: خَمِص البطن يَخمَص وخَمُص يَخمُص، وخَمَصه الجوع خَمْصًا وخُمُوصًا ومَخمَصة: جعله خميص البطن. (١: ٣٦٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خَمِص: ضمر بطنه من الخلوّ من الطّعام.

والمَخمَصة: المجاعة الشّديدة الّتي تجعل الإنسان خميص البطن، أي ضامره. (١: ١٧٥)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة: هو نحو من التّقعّر والميل إلى الدّاخل، وهو حادث أو غير متوقّع، والتّقعّر أعمّ منه.

ومفهوم التّطامن وسكون الورم ودقّة الخَصر والضّمر، يلاحظ في كلّ منها هذه الخصوصيّة. وأمّا الكِساء المُعلَم، أي المطرّز بطراز من أطرافه، فكأنّ وسطه قد حصل له التّقعّر.

﴿لَايُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَانَصَبٌ وَلَامَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ التوبة: ١٢٠، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ المائدة: ٣، يراد الجوع.

و لكنّ المخمصة أشدّ دلالة منه، فإنّها جوع يصل إلى حدّ تقعّر البطن و ضُمْره، و يمكن تعميم مفهومه لكلّ ضُمْر في البدن من بطنه و خصره و جنبه و وجهه، و هو يحصل في أثر الابتلاء، و هذا المعنى يعبّر عنه بالفارسيّة بـ«فرورفتگي».

و يدلّ على مفهوم الشدّة في الجوع في كلمة «المَخمصة» أو الابتلاء الموجب للضُّمر: الآية الثّانية، فإنّ الاضطرار و رفع التكليف لايتحصّل بالجوع المطلق.

و هذا لطف التعبير بهذه المادّة في الموردين، مضافًا إلى التعبير بصيغة المصدر الميميّ، فإنّه آكد دلالة من مطلق المصدر. (٣: ١٢٣)

النُّصوص التّفسيريّة

١- ...فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ المائدة: ٣

ابن عبّاس: في مَجاعة. (٨٨)

مثله قتادة و السُّدّيّ (الطّبريّ ٤: ٤٢٤)، و أبو عُبَيدة (١: ١٥٣)، و الزّمخشريّ (١: ٥٩٤)

معناه: فمن دعته الضّرورة في مَجاعة حتّى لايمكنه الامتناع من أكله.

مثله قَتادة و السُّدّيّ. (الطّبرسيّ ٢: ١٥٩)

ابن زَيد: الجوع. (الطّبريّ ٤: ٤٢٥)

ابن قُتَيْبة: المَخمصة: المَجاعة. و الخَمْص: الجوع. (١٤١)

الطّبَريّ: يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ فمن أصابه ضرّ في مخمصة يعني في مَجاعة، و هي «مَفعَلَة» مثل المَجبَنة و المَبخَلة و المَنجَبة، من خَمْص البطن، و هو اضطماره، و أظنّه هو في هذا الموضع معنيّ به اضطماره من الجوع و شدّة السّغب، و قد يكون في غير هذا الموضع اضطمارًا من غير الجوع و السّغب، و لكن من خلقة. [و استشهد بشعرين ثمّ قال:]

و كان بعض نحويّي البصرة يقول: المَخمصة: المصدر من خَمَصه الجوع، و كان غيره من أهل العربيّة يرى أنّها اسم للمصدر و ليست بمصدر، و لذلك تقع «مَفعلة» مَفعلة» في المصادر للتأنيث و التذكير. (٤: ٤٢٤)

الزّجّاج: أي فمن دعته الضّرورة في مَجاعة، لأنّ المَخمصة شدّة ضمور البطن. (٢: ١٤٨)

نحوه النّحّاس. (٢: ٢٦٢)

الثّعلبيّ: ﴿فِي مَخْمَصَةٍ﴾: مَجاعة. يقال: هو خميص البطن، إذا كان طاويًا جاويًا، و رجل خُمْصان و امرأة خُمصانة، إذا كانا ضامرين مضميين، و المَخْمَص و الخُمْص: الجوع. (٤: ١٧)

الماوَرْديّ: أي في مَجاعة، و هي «مَفعَلَة» مثل مجهلة و مَبخلة و مَجبنة و مَخربة من خَمْص البطن، و هو اضطياره[1] من الجوع. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٣)

---

[1] هكذا في الأُصول، و الصّواب: اضطماره من «الضّمور».

الطُّوسيّ: [نحو الماوَرْديّ وأضاف:]

المَخمَصة: المصدر من: خمصه الجوع، وغيره يقول: هو اسم للمصدر، وكذلك تقع «مَفعَلة» اسمًا في المصادر للتأنيث والتذكير. (٣: ٤٣٧)

الواحديّ: المَخمَصة: خلاء البطن من الطّعام جوعًا. (٢: ١٥٥)

نحوه البغويّ. (٢: ١٣)

ابن عَطيّة: «المخمصة» المجاعة الّتي تخمص فيها البطون، أي تضمر. والخَمَص: ضمور البطن، فالخلقة منه حسنة في النّساء، ومنه يقال: خُمْصانة، وبطن خميص، ومنه أخمص القدم، ويُستعمل ذلك كثيرًا في الجوع والغرث. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٥٥)

وهكذا في أكثر التفاسير.

٢ ـ ...ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلّفوا عن رسول الله ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله التّوبة: ١٢٠

وهي مثل ماقبلها.

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخَمَص، أي ضمور البطن ودقّته. يقال: خمص بطنه يخمص، وخمُص يخمُص خمصًا وخمَصًا وخماصة، أي خلا وضمُر، وهو خمصان وخُمصان، وهي خمصانة وخُمصانة، والجمع خماص، ورجل خميص البطن، وامرأة خميصة البطن، وهنّ خُمصانات، والمخماص: خميص.

والخَمَص والخمص والمخمصة: الجوع، وهو خلاء البطن من الطّعام جوعًا، والمخمصة: المجاعة، وقد خمصه الجوع خمصًا ومَخمَصة، والخمصة: الجوعة، يقال: ليس للبطنة خيرًا من خمصة تتبعها، وفلان خميص البطن عن أموال النّاس: عفيف عنها، على المجاز.

والأخمص: باطن القدم وما رقّ من أسفلها وتجافى عن الأرض، تشبيهًا بضمور البطن وتداخله، والخُمصان: المبالغ منه، أي أنّ ذلك الموضع من أسفل قدمه شديد التجافي عن الأرض، ومنه: الخَمصة: بطن من الأرض صغير لين المَوْطئ.

والخميصة: كساء أسود مربّع له علمان، فإن لم يكن مُعلَمًا فليس بخميصة، والجمع: خمائص، كأنّ من يلبسه يبدو خُمصانًا، أو كما قال ابن فارس: «لأنّ الإنسان يشتمل بها، فيكون عند أخمصه، يرديه وسطه».

والتخامص: التجافي عن الشّيء، يقال: تخامص الرّجل عن حقّه، وتجافى له عن حقّه، أي أعطِه، وتخامص اللّيل تخامُصًا: رقّت ظلمته عند وقت السّحر، وهو من هذا الباب.

٢ ـ وروى ابن السّكّيت عن أبي زيد قوله: «يقال: خمص الجُرح يخمُص خُموصًا، وانخمص انخماصًا، وأخمص إخماصًا، إذا ذهب ورَمُه»[1] فعدّه في البدل.

(١) الإبدال: ٩٩

و تعقّبه ابن جنّي قائلًا: «لا تكون الخاء فيه بدلًا من الحاء، و لا الحاء بدلًا من الخاء؛ ألا ترى أنّ كلّ واحد من المثالين يتصرّف في الكلام تصرّف صاحبه؟ فليست لأحدهما مزيّة من التّصرّف، و العموم في الاستعمال يكون بها أصلًا ليست لصاحبه».[1]

و هذا الكلام عجيب من ابن جنّي، و هو المدقّق في كلام العرب و المستقصي لأسراره و خفاياها؛ إذ كيف قاس حكمه على مثال واحد؟ و فاته أنّ مادّة «ح م ص» تفيد السّكون، أو الجفاف، كما قال معاصره ابن فارس في «المقاييس»، كقولهم: حمّصه الدّواء و حمّزه هو حمصه، أي سكّن ورمه[2] فهذه مزيّة لمادّة «ح م ص»، ليست لمادّة «خ م ص»، و هذا يدلّ على أنّ لغة الخاء مُبدَلة من الحاء.

و الأعجب من ذلك أنّ ابن جنّي ردّ قول أبي عبيدة عاش في القرن الثّاني و الثّالث الهجريّين، و لقي فصحاء الأعراب و شافههم، و أخذ العربيّة عن ثقاة، كأبي عمرو الشّيبانيّ و الفرّاء و ابن الأعرابيّ و اللّحيانيّ، و حكى عن الأصمعيّ و أبي عُبيدة و أبي زيد الأنصاريّ و غيرهم، فمن شافه الأعراب حُجّة على من لم يشافههم، و ليس العكس.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها «مَخْمَصَة» مرّتين في آيتين:

١ ـ ﴿... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المائدة: ٣

٢ ـ ﴿... ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ...﴾ التّوبة: ١٢٠

يلاحظ أوّلًا أنّ هذا اللّفظ وحيد الجذر في القرآن و فيه بُحُوث:

١ ـ رُخّص عند الاضطرار في مَخْمَصة تناول ما حرّم في (١) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾، و وصف حال المضطرّ بالعزوف عن الإثم ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، و كأنّه شرط في التّرخيص و الغفران.

٢ ـ عُدّت اللّحوم و الدّم مزيلة للمخمصة، و منها الاستقسام بالأزلام، و هي قداح الميسر، و ليست سهام الجاهليّين الّتي كانوا يتفاءلون بها في أسفارهم و ابتداء أمورهم، أو كعاب الفرس و الرّوم الّتي كانوا يتقامرون بها، أو الشّطرنج ـ كما قيل ـ لأنّها غير مزيلة للمخمصة لاحظ: ز ل م: «الأزلام»، و: ق س م «تستقسموا».

٣ ـ إن قيل: حُلّلت اللّحوم المحرّمة و الدّم عند المخمصة، فهل يجوز شرب الخمر عند الظّمأ؟

الجواب: إذا اشتدّ الظّمأ و لم يوجد ماء، أو مشروب آخر، و تحقّق الاضطرار و المخمصة فهذا موضع السّؤال، و محلّه: خ م ر: «الخمر».

---

(١) لسان العرب (ح م ص).

(٢) المصدر السّابق: «ح م ص».

٤ ـ جعلت المخمصة في (٢) ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ كالظّمإ و النّصب في الثّواب عند الجهاد في سبيل الله، لأنّ الأوّل يؤود قوام الإنسان ، لخواء معدته ، و الثّاني يُخلّ بحركته ، لخرّ أعصابه، والثّالث يهدّ كيانه ، لغلبة الضّعف عليه و لاترى أشدّ على الإنسان من هذه الأمور الثّلاثة إلّا حضور الموت.

ثانيًا : الآيتان مدنيّتان ، و سياقهما التّشريع ، و المدينة كانت دار التّشريع لاحظ: «المدخل»، فصل المكّيّ والمدنيّ من السّور و الآيات

ثالثًا : من نظائر المخمصة في القرآن:

المسغبة : ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ البلد : ١٤

الجوع ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾ البقرة ١٥٥

خ م ط

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الخمط: ضرب من الأراك يُؤكل، وفي القرآن: يريد بالخمط هذا المعنى. والخمط: شِنْشِك الحمَل المخموط، تشويه.

ويقال للحمل خاصّة إذا نُزع جلده: خمط، فإذا نُزع شعره فهو سَميط. ويقال: الخَمْط والسَّمْط واحد.

والخَمْطة: ريح نَوْر الكَرْم وما أشبهه، ممّا له ريح طيّبة، وليست بالشديدة الذكاء طيبًا.

ولبن خَمْط: يُجعل في سِقاء، ثمّ يُوضع على حشيش، حتّى يأخذ من ريحه، فيكون خَمْطًا طيّب الرِّيح والطَّعم.

ورجل مُتَخَمِّطٌ وخَمِط: شديد الغضب، له فورة وجَلَبة من شدّة غضبه.

ويقال للبحر إذا التطمت أمواجه: إنّه لخَمِط الأمواج. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٤: ٢٢٧)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الخمط: الحامض من اللّبن. البان/الإبل [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٢١)

أبو عُبَيْدة: الخَمْط: كلّ شجرة ذي شوك. (٢: ١٤٧)

أبو زَيْد: خمطتُ اللّحم أخمِطُه خَمْطًا، إذا شويته. (الأزهريّ ٧: ٢٦٠)

الأصمَعيّ: إذا ذهب عن اللّبن حلاوة الحلب ولم يتغيّر طعمه، فهو سامط، فإن أخذ شيئًا من الرّيح، فهو خامط.

والخميط: المشويّ، والسّميط: المنزوع منه شعره. (الأزهريّ ٧: ٢٦٠)

التّخمّط: القهر، والأخذ بغلبة. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٢٦١)

أبو عُبَيْد: إنّ اللّبن إذا ذهب عنه حلاوة الحلَب ولم يتغيّر طعمه فهو سامط، فإن أخذ شيئًا من الرّيح،

فهو خامط و خميط وإن أخذ شيئًا من الطّعم فهو ممحل فإذا كان فيه طعم الحلاوة، فهو فُوهَة.

(الجَوهَري ٣: ١١٢٥)

ابن الأعرابيّ: الخَمط: ثمر شجر يقال له: فَسْوَة الضّبع، على صورة الخشخاش، يتفرّك ولا ينتفع به

(الأزهَري ٧: ٢٦٠)

ابن أبي اليمان: الخَمط: الّتي الّذي قد أخذ طعمًا ولم يُدرك. [ثمّ استشهد بشعر]

والخَمط أيضًا والخَمط خميطًا: شدّة الأكل.

والخَمط أيضًا الثّمر النّيء (٥١١)

الحَربيّ: وهاذتُ اللّحم وخمطته: أي شويته

(٣: ١٠٦١)

ابن دُرَيْد: والخَمط: كلّ شجر لا شوك فيه، وكذلك فُسّر في التّنزيل، والله أعلم. ولَبَن خامط، أي حامض.

وتخمّط الفحل، إذا هدر للصّيال، أو إذا صال.

ويقال: خَمطتُ الجَدْي والشّاة، إذا سمطته وشويته.

وقال بعض أهل اللّغة: لا يسمّى خميطًا حتّى يشتوي بجلده، فهو حينئذ خميط ومخموط. وأكثر ما يقال ذلك للضّأن، ولا يقال للمعز.

والسّميط: المسموط الّذي قد نُزع شعره أو صوفه ولم يُشْوَ بعدُ.

واختلفوا فيه، فقالوا: خمطتُ الجَدْي إذا شويته بجلده، وسمطته إذا عيّتَ عنه شعره ولم يُشْوَ بعدُ.

(٢: ٢٣٢)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]

وخَلٌّ خَمْطَة: حامضة، وجمعها خِماط

والخماط: الفسم البيض. (٤: ٢٩٧)

الجَوهَريّ: الخَمط: ضرب من الأراك له حَمْل يُؤكل، وقرئ: (ذَواتَى أُكُلِ خَمْطٍ) بالإضافة.

والخَمط من اللّبن: الحامض.

وتخمّطَ الفحل: هدر. وتخمّطَ فلان، أي تغضّب وتكبّر. [ثمّ استشهد بشعر]

وتخمّط البحر، إذا التطم.

وخَمَطْتُ الشّاة أخمطها خمطًا، إذا نزعت جلدها وشويتها، فهي خميط. فإن نزعت شعرها وشويتها، فهي سميط.

والخَمْطَة: الخمر الّتي قد أخذَتْ ريح الإدراك كريح التّفّاح، ولم تُدرِك بعد. ويقال: هي الحامضة

(٣: ١١٢٥)

ابن فارس: الخاء والميم والطّاء أصلان. أحدهما: الانجراد والملاسة، والآخر: التّسلّط والصّيال.

فأمّا الأوّل: فقولهم: خَمَطتُ الشّاة، وذلك إذا نزعت جلدها وشويتها. فإن نُزع الشّعر، فذلك السّمط. وأصل ذلك من الخَمْط، وهو كلّ شيء لا شوك له.

والأصل الثّاني: قولهم: تخمّطَ الفحل، إذا هاج وهدر. وأصله من تخمّط البحر، وذلك جيشه والتطام أمواجه. (٢: ٢٢٠)

الرّاغِب: الخَمْط: شجر لا شوك له، قيل: هو شجر

الأراك

و الخَمْطة: الخمر إذا حمضت، و تخمّط: إذا غضب.

يقال: تخمّط الفحل: هدر. (١٥٩)

الزّمَخْشَريّ: خمر خمْطة: حامضة، و لبن خامط قارص متغيّر، و تخمّط الفحل: هدر.

(أساس البلاغة: ١٢٠)

المَدينيّ: في حديث رفاعة بن رافع: «فالماء من الماء فتخمّط[1] عُمَر»

تخمّط الرّجل: غضب، و الفحل: هدر، و البحر: التطم. (١ ٦١٩)

مثله ابن الأثير. (٢ ٨١)

الفيروزاباديّ: خمَطَ اللّحم يخمِطُه: شواه، أو لم يُنضجه، و الجَدْي: سلَخه، فشواه، فهو خميط، فإن نزع شعره و شواه فسميط، و اللّبن يَخمِطُه و يَخمُطه: جعله في سِقاء.

و الخمّاط: الشوّاء، و الخَمْطَة: ريح نَور الكَرْم و شبهه، و الخمر الّتي أخذت ريحًا، أو الحامضة مع ريح.

و لبن خَمْط و خَمْطة و خامط: طيّب الرّيح، أو أخذ ريحًا كريح النّبق، و التّفّاح، و كذا سقاء خامط.

و خمِط، كنصر و فرح، خَمْطًا و خُموطًا و خَمَطًا: طاب ريحه، و تغيّرت، ضدّ.

و خَمْطَتُه، و يُحرّك: رائحته.

و الخَمْط: الحامض، أو المرّ من كلّ شيء، و كلّ نبت أخذ طَعْمًا من مرارة، و الحَمْل القليل من كلّ شجر، و شجر كالسّدر، و شجر قاتل، أو كلّ شجر لاشوك له، و ثمر الأراك، و ثمر فَسْوة الضّبع.

و تخمّط: تكبّر، و غضب، كخمِط، بالكسر، و الفحل: هدر، و البحر: التطم.

و المُتَخَمِّط: القهّار الغلّاب، و الشّديد الغضب له جَلَبَة من شدّة غضبه. و أرض خَمْطَة، و تُكسر ميمه: طيّبة الرّيح.

و بحر خَمِط الأمواج، ككتف: مُلتطمها. (٢ ٣٧٢)

مَجْمَعُ اللُّغة: الخَمْط: هو كلّ نبت أخذ طعمًا من مرارة أو حموضة، و تعافه النّفس. (١ ٣٦٥)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة: هو ما كان عاريًا عن الشّوك، و له استحكام و استكبار و ارتفاع، و ثماره غير مطبوعة، و قد يُطلق على تلك: الأثمار، كما في سائر الأشجار.

و بلحاظ هذه الخصوصيّة يقال: تخمّط: إذا غضب و قهر، و في البحر يقال: إنّه خمِط، أي متلاطم، و في الفحل: إنّه تخمّط، أي هاج. و هذه المعاني بلحاظ الاستكبار و الرّفع، فيكون في كلّ مورد بحسبه.

و أمّا نزع الجلد و الشّعر، فبمناسبة العراء من الشّوك و الخلوّ منه ﴿جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَ أَثْلٍ وَ شَىْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ سبأ: ١٦، الخمْط و كذلك الأثل و الشّيء: عطف بيان، و القليل: صفة للشّيء.

هذا بناء على أن يكون المراد من الخَمْط و الأثل و السّدر: أثمارها. و قال في «اللّسان» نقلًا عن أبي زياد: و له ثمرة حمراء كأنّها أُبْنة، يعني عُقدة الرِّشاء.

---

(١) أي غضب.

و المراد من كون الألفاظ الثّلاثة عطف بيان، هو من جهة المعنى. و في اللّفظ: الأثل و الشّيء معطوفان بالحروف على الخمط.

و يمكن أن يكون المراد منها هو الأشجار لا الأثمار، و ذلك باعتبار السّببيّة و المجاورة و الإطلاق العرفيّ، فإنّ إطلاق اللّفظ للشّجر و يراد منه الثّمر، أمر شائع في عرف النّاس.

أو يقال إنّ الخمط عطف بيان، و الأثل عطف على «الأكل»، راجع: «الأثل». (٣: ١٣٤)

النّصوص التّفسيريّة

... جَنَّتَيْنِ ذَواتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ. سبأ: ١٦

ابن عبّاس: ثمر، خمط: أراك. (٣٦٠)

نحوه مجاهد و الضّحّاك و الحسن و قتادة و ابن زيد. (الطّبريّ ١٠: ٣٦٤)

الفرّاء: ذكروا في التّفسير أنّه [الخمط] البرير، و هو ثمر الأراك. (٢: ٣٥٩)

أبو عُبَيْدَة: و الخمط: كلّ شجرة ذي شوك. (٢: ١٤٧)

نحوه المَيْبُديّ. (٨: ١٢٨)

ابن قُتَيْبَة: الخمط: شجر العضاه، و هي كلّ شجرة ذات شوك. (٣٥٦)

الزّجّاج: و معنى ﴿خَمْطٍ﴾ يقال لكلّ نبت قد أخذ طعمًا من مرارة، حتّى لا يمكن أكله: خمط. و قد جاء في التّفسير أنّ الخمط: الأراك، و أُكُله: ثمره. (٤: ٢٤٩)

الثّعلبيّ: و الخمط: الأراك في قول أكثر المفسّرين. و قيل: شجرة العضاه. (٨: ٨٤)

القَيْسيّ: من أضاف «الأُكُل» إلى «الخمط» جعل الأُكُل هو الثّمر، و الخمط شجر، فأضاف الثّمر إلى شجره، كما تقول: هذا ثمر نخل و عنب كرم.

و قيل: لمّا لم يحسن أن يكون الخمط نعتًا للأُكُل، لأنّ الخمط اسم شجر بعينها، و لم يحسن أن يكون بدلًا، لأنّه ليس هو الأوّل، و لا هو بعضه، و كان الجنى و الثّمر من الشّجر، أضيف على تقدير «من»، كقولك: هذا ثوب خزّ.

فأمّا من نوّنه فإنّه جعل «الخمط» عطف بيان على الأكل، فبيّن أنّ الأكل لهذا الشّجر الّذي هو «الخمط» إذ لم يمكن أن يكون وصفًا و لا بدلًا، فبيّن به أكل أيّ شجر هو. (٢: ٢٠٧)

نحوه ابن الأنباريّ. (٢: ٢٧٨)

الطّوسيّ: قرأ أبو عمرو (ذواتي أُكُل خمط) مضافًا، الباقون ﴿أُكُلٍ خَمْطٍ﴾ منوّنًا و الاختيار عندهم التّنوين، لأنّ الأكل نفس الخمط، و الشّيء لا يضاف إلى نفسه.

و من أضاف قال: الخمط، هو جنس مخصوص من المأكولات، و الأكل أشياء مختلفة، فأضيف إلى الخمط، كما تضاف الأنواع إلى الأجناس، و الخمط: ثمر الأراك، و هو البرير أيضًا، واحدها: بريرة، و سمّيت به جارية عائشة. و البرير: شجر السّواك. (٨: ٣٨٦)

الواحديّ: القراءة الجيّدة بالإضافة، لأنّ الخمط عند المفسّرين اسم شجرة، قالوا: هو الأراك، و أُكُله:

جناه، وهو البرير

قال أبو عُبَيْدَة: الخَمْط كلّ شجرة مُرَّة ذات شوك

قال الأخفش: الأحسن في مثل هذه الإضافة مثل دارُ جرٍّ وثوبُ خزٍّ وقال ابن الأعرابيّ: الخَمْط ثمر شجر يقال له: فَسْوة الضَّبُع، على صورة الخشخاش، ينفرك ولا ينتفع به. وقال المُبَرِّد والزّجّاج يقال: لكلّ نبت قد أخذ طعمًا من المرارة حتّى لا يمكن أكله: خَمْط، وعلى هذا يحسن التّنوين في (أُكُلٍ) إذا جعلتَ الخَمْط اسمًا للمأكولات. (٣: ٤٩١)

البَغَويّ: قرأ العامّة بالتّنوين، وقرأ أهل البصرة (أُكُلِ خَمْطٍ) بالإضافة. الأكل: الثّمر، والخَمْط: الأراك وثمره، يقال له: البرير، هذا قول أكثر المفسّرين. [ثمّ نقل الأقوال وأضاف:]

ومن جعله أصلًا وجعل «الأُكُل» ثمرة، فالإضافة فيه ظاهرة، والتّنوين سائغ، تقول العرب: في بستان فلان أعنابٌ كرمٍ، وأعنابٌ كرمٌ، يُترجِم عن الأعناب بالكَرْم لأنّها منه. (٣: ٦٧٧)

الزّمَخْشَريّ: [نقل قول أبي عُبَيْدَة والزّجّاج ثمّ قال:]

ووجه من نوّن: أصله ذواتي أُكُلٍ، أُكُلِ خَمْطٍ، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، أو وصف الأكل بالخَمْط، كأنّه قيل: ذواتي أُكُلٍ بشعٍ. ومن أضاف ـ وهو أبو عمرو وحده ـ فلأنّ «أُكُلَ الخَمْط» في معنى «البرير» كأنّه قيل: ذواتي برير. (٣: ٢٨٥)

نحوه البَيْضاويّ. (٢: ٢٥٩)

ابن عَطيّة: [نقل الأقوال ثمّ قال:]

وقرأ جمهور القرّاء بتنوين ﴿أُكُلٍ﴾ وصفته بـ ﴿خَمْطٍ﴾ وما بعده. قال أبو عليّ: البدل هنا لا يحسن، لأنّ الخَمْط ليس بالأكل، والأكل ليس بالخمط نفسه، والصّفة أيضًا كذلك، لأنّ الخَمْط اسم لا صفة. وأحسن ما فيه عطف البيان، كأنّه بيّن أنّ الأكل هذه الشّجرة ومنها. ويُحسِّن قراءة الجمهور أنّ هذا الاسم قد جاء مجيء الصّفات في قول الهذليّ:

عقارٌ كماء النّيّ ليس بخَمْطة

ولا خَلّة يكوي الشّروب شهابها

وقرأ أبو عمرو بإضافة (أُكُل) إلى (خَمْط)، وبضمّ كاف (أُكُلِ خَمْطٍ). ورجّح أبو عليّ قراءة الإضافة. (٤: ٤١٥)

الطَّبْرِسيّ: أي صاحبتي أُكُل، وهو اسم لثمر كلّ شجرة، وثمر الخمط البرير. (٤: ٣٨٦)

العُكْبَريّ: قوله تعالى: ﴿أُكُلٍ خَمْطٍ﴾ يُقرأ بالتّنوين، والتّقدير أُكُلٍ أُكُلِ خمط، فحُذف المضاف، لأنّ الخَمْط شجر، والأُكُل ثمرة. وقيل: التّقدير أُكُلٍ ذي خمط. وقيل: هو بدل منه، وجُعِل خَمْط أُكُلًا لمجاورته إيّاه، وكونه سببًا له. ويُقرأ بالإضافة وهو ظاهر. (٢: ١٠٦٦)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور (أُكُلٍ) منوّنًا، والأُكُلُ: الثّمر المأكول. فخرّجه الزّمَخْشَريّ على أنّه على حذف مضاف، أي أُكُل خَمْط، قال: أو وصف الأكل بالخَمْط، كأنّه قيل: ذواتي أُكُل بشع، انتهى. والوصف بالأسماء لا يطّرد وإن كان قد جاء منه شيء، نحو قولهم:

مررت بقاع عرفجٍ كلّه

وقال أبو عليّ: البدل في هذا لا يحسُن، لأنّ الخَمْط ليس بالأكل نفسه. انتهى. وهو جائز على ما قاله الزّمخشريّ، لأنّ البدل حقيقة هو ذلك المحذوف، فلمّا حُذف أعرب ما قام مقامه بإعرابه. قال أبو عليّ: والصّفة أيضًا كذلك يريد بجنّتين، لأنّ الخَمْط اسم لا صفة، وأحسن ما فيه عطف البيان، كأنّه بيّن أنّ الأكل هذه الشّجرة ومنها. انتهى

وهذا لا يجوز على مذهب البصريّين؛ إذ شرط عطف البيان أن يكون معرفة وما قبله معرفة، ولا يجيز ذلك في النّكرة من النّكرة إلّا الكوفيّون، فأبو عليّ أخذ بقولهم في هذه المسألة. (٧: ٢٧١)

الشّربينيّ: أي ثمر بشع، والخَمْط: الأراك وثمره يقال له: البرير. هذا قول أكثر المفسّرين. (٣: ٢٩١)

أبو السُّعود: أي ثمر بشع، فإنّ الخَمْط كلّ نبت أخذ طعمًا من مرارة، حتّى لا يمكن أكله. (٥: ٢٥٣)

نحوه القاسميّ. (١٤: ٤٩٤٥)

البُرُوسَويّ [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

والمعنى جنّتين صاحبتي ثمر مُرّ، فيكون الخمط نعتًا للأكل. وجاء في بعض القراءات بإضافة الأُكُل إلى الخَمْط، على أن يكون الخَمْط كلّ شجر مُرّ الثّمر أو كلّ شجر له شوك أو هو الأراك، على ما قاله البخاريّ، والأكل: ثمره. (٧: ٢٨٤)

ابن عاشور: والخَمْط: شجر الأراك، ويُطلق الخَمْط على الشّيء المُرّ... وقرأ الجمهور ﴿أُكُلٍ﴾ بالتّنوين مجرورًا، فإذا كان ﴿خَمْطٍ﴾ مرادًا به الشّجر المسمّى بالخمط، فلا يجوز أن يكون ﴿خَمْطٍ﴾ صفة لـ ﴿أُكُلٍ﴾ لأنّ الخَمْط شجر، ولا أن يكون بدلًا من ﴿أُكُلٍ﴾ كذلك، ولا عطف بيان، كما قدّره أبو عليّ، لأنّ عطف البيان كالبدل المطابق، فتعيّن أن يكون ﴿خَمْطٍ﴾ هنا صفة. يقال: شيء خامط، إذا كان مُرًّا. (٢٢: ٣٩)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخَمْط، وهو شجر ذو شوك وحمل مُرّ أو حامض، وشبّه به كلّ طريّ أخذ طعمًا، ولم يستحكم، ومنه الخَمْط من اللّبن، أي الحامض، يقال: خمط السّقاء يخمُط وخمِط خَمْطًا وخَمَطًا، أي تغيّرت رائحته، فهو خَمِط ولبن خَمْط، يعني الّذي يُحقن في سقاء، ثمّ يوضع على حشيش حتّى يأخذ من ريحه، فيكون خَمْطًا طيّب الرّيح، طيّب الطّعم ولبن خَمْط وخامط، وهو الّذي قد أخذ شيئًا من الرّيح، كريح النّبق أو التّفّاح، وكذلك: سقاء خامط.

والخَمْطَة: الخمرة الّتي أعجلت عن استحكام ريحها، فأخذت ريح الإدراك، كريح التّفّاح ولم تُدرك بعدُ، يقال: خمِطت الخمر. وحمل عليه الخَمْطَة، أي ريح الكرم وما أشبهه، ممّا له ريح طيّبة، وليست بشديدة الذّكاء طيبًا.

ومنه خَمْط الحَمَل والشّاة والجَدْي يخمِطه خَمْطًا، أي سلخه ونزع جِلْده وشواه فلم يُنضجه، وهو خميط، أي مشويّ، والخَمّاط: الشّوّاء، لأنّ سلخ الجلد كنزع الشّوك، نحو قشر الشّيء، أي أزال قشره، وعدم

الإنضاج كالتّين الطّريّ الّذي أخذ طعمًا و لم يستحكم.

و خَمِط الرّجل و تخمّط: غضب و تكبّر و ثار، و رجل متخمِّط: شديد الغضب له ثورة و جَلَبة. و تخمّط الفحل: هدَر، و تخمّط البحر: التطم. و يقال له إذا التطمت أمواجه: إنّه لخَمِط الأمواج. و كلّ ذلك على التشبيه بشجر الخَمْط، لشوكه و مرارة حمله المُرّ أو الحامض، و إن لم يكن كذلك فهو شاذّ عن هذه المادّة.

٢ ـ و ذكر ابن بطوطة في رحلته (١٧٢) أنّ أهل الطّائف يُسمّون التّين خَمْطًا، و هذا غريب في اللّغة، و لعلّه أراد به الخَماط فصُحّف، و حذفت منه الألف تبعًا لرسم الخطّ القديم، نحو: ثلث، يراد به ثلاث، فظنّه النّاسخ دون ألف.

و الخَماط: شجر التّين الجبليّ، كما قال ابن سيِّده، أو ثمر يُشبه التّين عند أهل اليمن، كما قال الأزهريّ. و قال أبو حنيفة: «أخبرني بعض الأعراب أنّه في مثل نبات التّين، غير أنّه أصغر ورقًا، و له تين كثير صغار من كلّ لون: أسود و أملح و أصفر، و هو شديد الحلاوة، يحرق الفم إذا كان رطبًا و يعقره»[1]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها اسم (خمط) مرّة في آية:

﴿...وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ...﴾ سبأ: ١٦

يُلاحظ أوّلًا أنّ الخَمْط كالأثْل وحيد الجذر في القرآن، و فيه بُحوث:

١ ـ ورد هذا اللّفظ مع خمسة ألفاظ أخرى، متتابعة نكرة مجرورة منوّنة، في آخر هذه الآية: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ فكأنّ الخفض ـ و هو ضدّ الرّفع ـ يحكي ضعة معانيها و تفسير الخَمْط بالشّجر ذي الشّوك ـ و ليس الأراك ـ يناسب هذا الرّأي، كما يناسبه وصف السّدر بالقلّة، و أنّه صفة ﴿شَيْءٍ﴾ أو صلة نعت له محذوف، و لفظ ﴿شَيْءٍ﴾ أنكر النّكرات ـ كما ذكر الشّريف الاستراباديّ في «الكافية» ـ و كلّ هذا حفض للسّدر، ليساوي الخَمْط و الأثْل في القدر

و قد وردت أربعة ألفاظ متتابعة نكرة مرفوعة منوّنة في أخر الآية السّابقة: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ كما جاء فيها (جنّتان) مرفوعًا فكأنّ الرّفع يحكي جلالة قدر هذه الأرض قبل سيل العَرِم، و لمّا أرسله الله على أهلها، أصبحت كما وصفها

٢ ـ إن قيل: لِمَ ذكر ما في جنّتي سبأ بعد سيل العَرِم من خَمْط و أثْل، و ما ذكر ما فيهما قبله؟

يقال: لأنّه مفهوم لدى المخاطب، فهو يعلم أنّ في الجنّات نخيلًا و كرومًا و سدرًا كثيرًا و فاكهة متنوّعة، فاستغنى عن ذكره، و نظيره قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ كَانَ

---

(١) أنظر «ح م ط» من «لسان العرب».

وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ القصص: ٦٧، و ما ذكر من لم يتب و يؤمن و يعمل صالحًا، كما هو المطّرد في التقسيم بحرف الشّرط و التفصيل «أمّا» في جميع المواضع، عدا هذا الموضع من القرآن، لعلم، سيتّامع بضدّه؛ إذ الأشياء تُعرف بأضدادها.

٣ - إنّ ذكر الخمط و الأثل و قلّة السّدر، يناسب أرض مكّة و وديانها، لأنّ المخاطب بما جاء في هذه السّورة أهلها، فهي حجاج و وعد و وعيد لهم. كما ذكر أهل سبأ ليعتبروا بهم، فهم عرب مثلهم، و أرضهم قريبة من أرضهم، و تعيش طائفة منهم بين ظهرانيهم، وهم الأوس و الخزرج، و كانوا ممّن فرّوا من سيل العرم بعد انهيار سدّ مأرب، فلجأوا إلى يثرب و استوطنوها، و سمّوا بعد الإسلام بالأنصار. لاحظ ج ن ن: «جنّة»، و أ ث ل: «أثل»، و أ ك ل: «أكل».

و ثانيًا: جاءت منها آية مكّيّة في قصّة قوم سبإ.

و ثالثًا: لانظير لها في القرآن.

خ ن ز ي ر

٣ ألفاظ، ٥ مرّات: ٢ مكّيّة، ٣ مدنيّة
في ٤ سور، ٢ مكّيّة، ٢ مدنيّة

خنزير ١:١ — الخنزير ٣ ١ـ٢
خنازير ١ ـ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: ... خزرتُ فلانًا خزرًا: نظرتُ إليه بلحاظ عيني.

والخنزير مأخوذ من الخَزَر، لأنّ ذلك لازم له. قال:

لا تفخرَنّ فإنّ الله أنزلكم
يا خُزْرَ تغلبَ دارَ الذُّلّ والعارِ

يعني يا خنازير، وكلّ خنزير أخزرُ (٤: ٢٠٦)

خنزرَ فلانٌ خنزرةً كما تُخنزر الخنازير (٤: ٣٣٨)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الخُنزُوان: الخنزير. (الأزهريّ ٧: ٦٧٢)

الجاحظ: [ذكر مضعفاته وحياته في مواضع شتّى من كتابه فراجع] (٧: ٣٠٤)

ابن دُرَيْد: الخَزَر: ضيق العين وصغرها. واشتقاق «الخنزير» من صِغَر العين، والنّون والياء زائدتان.

والخَنْزَرة: فأس غليظة للحجارة. (٢: ٢٠٥)

والخنزرة منها اشتقاق الخنزير، وهي الغلظ، أو يكون من الخزر، وهو صِغَر العين.

والخَنْزَرة أيضًا: فأس غليظة، تُكسَّر بها الحجارة. (٣: ٣٣٢)

والخنزير: معروف، والخنزير: جبل قريب من يمامة [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٧٤)

الأزهريّ: وخَنْزَرٌ: اسم رجل

وخَنْزَرُ: اسم موضع [ثمّ استشهد بشعر]

قال بعضهم: خَنْزَرَ الرَّجلُ خَنْزَرةً، إذا نظر بمُؤْخِر[1] عينه، جعله «فَنْعَل» من الأَخْزَر. (٧: ٦٧٢)

الصّاحب: خَنْزَرَ فلان خَنْزَرةً، أي غَلُظَ كما يُخَنْزِر الخنزير.

والخَنْزَرة: فأس عظيمة.

ودارة الخَنْزَرَيْن هي لبني حِلّ. (٤: ٤٦٤)

الجَوهَريّ: الخنزير واحد الخنازير.

والخنازير أيضًا: علّة معروفة، وهي قروح صُلْبة تحدُث في الرّقبة. (٢: ٦٤٤)

الثّعالبيّ: الخنازير أشباه الغُدد في العنق. (٧٦)

ابن سِيدَه: والخنزير من الوحش العاديّ معروف، مأخوذ من «الخَزَر»، لأنّ ذلك لازم له.

وقيل: هو رباعيّ، وسيأتي. (٥: ٩٤)

والخَنْزَرة: الغلظ.

والخَنْزَرة: الفأس الغليظة.

وخَنْزَرة، والخَنْزَر: موضعان.

وخَنْزَرٌ: اسم رجل، وهو الحلال، ابن عمّ الرّاعي، يتهاجيان، وزعموا أنّ «الرّاعي» هو الّذي سمّاه خَنْزَرًا.

وقال كُراع: هو [الخنزير] من الخَزَر في العين، فهو على هذا ثلاثيّ، وقد تقدّم.

وخَنْزَرَ: فعل فِعْل الخنزير.

وخِنْزِرٌ: اسم موضع.

وخنزير: اسم ابن أسلم بن هُناءة الأسديّ، فيما أرى.

[واستشهد بالشّعر مرّتين] (٥: ٣٣٥)

الخنزير: حيوان ثدييّ ثقيل ذو خُرْطُيسة طويلة، وأنياب كبيرة، خصوصًا عند الذّكور منها.

الجمع: خنازير، مشتقّ من الخَنْزَرة، وهي الغِلَظ. (الإفصاح ٢: ٨٢٢)

الخَنْزَرة: فأس غليظة يُكسّر بها الحجارة. (الإفصاح ٢: ١٠٣٣)

الزّمخشريّ: رجل أخزر: ينظر بمُؤْخِر عينه... وهو نظر العداوة... وكلّ خنزير أخزر.

وخَنْزَرَ الرّجل، إذا نظر بمُؤْخِر عينه، وإذا قبض جفنيه لحِدّة النّظر، قيل: قد تخازر.

[ثمّ استشهد بشعر] (أساس البلاغة: ١٠٩)

العُكْبَريّ: والنّون في «خنزير» أصل، وهو على مثال: غِرْبيب، وقيل: هي زائدة، وهو مأخوذ من الخَزَر. (١: ١٤١)

الصَّغانيّ: واختلفوا في اشتقاق «الخنزير» فقال ابن دُرَيْد: هو من الخَنْزَرة، وهي الغِلْظة. وقال غيره: هو من الخَزَر، سمّي به لضيق عينيه.

ودارةُ خَنْزَر، بالفتح، من دارات العرب، مثل دارة جُلْجُل، ودارة صُلْصُل [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٤٩٣)

القُرطُبيّ: ذهب أكثر اللّغويّين إلى أنّ لفظة «الخنزير» رباعيّة [ثمّ ذكر بعض الأقوال وأضاف:]

وجمع الخنزير خنازير، والخنازير أيضًا علّة

---

(١) جاء في الهامش: بمُؤَخِّر بتشديد الخاء مفتوحة.

معروفة، وهي قروح صلبة تحدث في الرّقبة. (٢: ٢٢٣)

أبو حَيّان: الخنزير: حيوان معروف، ونونه أصليّة فهو «فِعْليل»، وزعم بعضهم أنّ نونه زائدة، وأنّه مشتقّ من خزَر العين لأنّه كذلك ينظر. يقال: تخازر الرّجل، ضيّق جفنه ليُحدّد النّظر.

والخزَر: ضيق العين وصغرها، ويقال: رجل أخزَر بيّن الخزر. وقيل: هو النّظر بمُؤخِر العين، فيكون كالشَّوَس. (١: ٤٧٧)

الفَيُّوميّ: والخنزير، «فِعْليل»، حيوان خبيث، ويقال: إنّه حُرِّم على لسان كلّ نبيّ، والجمع: خنازير. (١: ١٦٨)

الدَّميريّ: الخنزير بكسر الخاء المعجمة، جمعه: خنازير، وهو عند أكثر اللّغويّين رباعيّ... [ثمّ ذكر الأقوال في أوصافه فراجع] (١: ٤٢٣)

الفيروزاباديّ: والخنزير: معروف، وعين باليمامة، أو جبل، والخنازير: الجمع، وقروح تحدث في الرّقبة...

ودارة الخنازير، ودارة خَنْزَر، وتُكسر، ودارة الخنزيرين، ويقال: الخنزرتين: مواضع. (٢: ٢٠)

الخنزرة: الغِلَظ، وفأس عظيمة يُكسَر بها الحجارة ودارة خَنْزَر والخنزرتين والخنزيرين: من داراتهم.

والخنزير في «خ ز ر». (٢: ٢٠، ٢٥)

القَلْقَشَنْديّ: هو حيوان في نحو مقدار الحمار، وشعره كالإبر، وله نابان بارزان من فكّه الأسفل، ومن خاصّته أنّه لا يُلقي شيئًا من أسنانه، بخلاف سائر الحيوان، فإنّها تُلقي أسنانه خلا الأضراس، وهو كثير السّفاد كثير النّسل، حتّى أنّه ربّما بلغت عدّة خنانيصه، وهي أولاده اثني عشر خِنَّوْصًا.

قال في «المصايد والمطارد»: وهو من الحيوان البرّيّ الجاهل الّذي لا يقبل التّأديب والتّعليم، ويقبل السِّمَن سريعًا، ويقال: إنّه إنّما جُعل بين الخيل ميْنَت. (٢: ٥٢)

الزَّبيديّ: ... واختلف في وزنه، فقال أهل التّصريف: هو «فِعْليل»، بالكسر، رباعيّ مزيد فيه الياء، والنّون أصليّة، لأنّها لا تزاد ثانية مطّردة، بخلاف الثّالثة كغَضَنْفَر فإنّها زائدة.

وقيل: وزنه «فِنْعيل»، فإنّ النّون قد تزاد ثانية، وحكى الوجهين ابن هشام اللّخميّ في «شرح الفصيح»، وسبقه إلى ذلك الإمام أبو زيد، وأورده الشّيخ أكمل الدّين البابرتيّ من علمائنا في «شرح الهداية» بالوجهين، وكذا غيره، ولم يُرجّحوا أحدهما.

وذكره صاحب «اللّسان» في الموضعين، وكأنّ المصنّف [الفيروزاباديّ] اعتمد زيادة النّون، لأنّه الّذي رواه أهل العربيّة عن ثعلب، وساعده على ذلك اتّفاقهم على أنّه مشتقّ من الخزر، لأنّ الخنازير كلّها خُزْرٌ.

في «الأساس»: وكلّ خنزير أخزَر، ومنه خنزر الرّجل، نظر بمُؤخِر عينيه قدّت. فجعله «فَنْعَل» من الأخزَر، وكلّ مومسة أخزَر.

وقال كُراع: هو من الخزَر في العين، لأنّ ذلك لازم له، وقد صرّح بهذا الزّبيديّ في «المختصر» وغيره

الحقّ و الفهريّ و اللّبليّ و غيرهم. (٣: ١٧٤)

الخَنْزَرة، أهمله الجوهريّ هنا، و أورده في تركيب «خ ز ر» و قال ابن دُرَيْد: هو الغِلَظ. قال: و منه اشتقاق الخنزير، على رأي.

و الخَنْزَرة: فأس غليظة عظيمة تُكسَّر بها الحجارة، أوردوه في تركيب «خ ز ر».

و الخنزير: حيوان معروف، و قد ذُكر في «خ ز ر»، و أعاده [الفيروزاباديّ] هنا على رأي من يقول: إنّ النّون في ثاني الكلمة لا تُزاد إلّا بثبت، و قد تقدّم الكلام عليه. (٣: ١٩١)

الطُّرَيحيّ: [الخنزير] هو واحد الخنازير: حيوان معروف.

و في الحديث: «إنّه ممسوخ».

و الخنازير: علّة معروفة، و هو قُروح تُحدِث في الرّقبة

و منه الحديث: «خرجت بجارية لنا خنازير في عنقها». (٣: ٢٨٥)

مَجْمَعُ اللُّغة: الخنزير: الحيوان المعروف، و يُجمع على الخنازير. (١: ٣٦٥)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم (١: ١٧٥)

المُصْطَفَويّ: إنّ كلمة «الخنزير» اسم للحيوان المعلوم، و لا يبعد اشتقاقه من «الخَزَر»، لمناسبة في المعنيين.

و هو أحد الحيوانات الّتي له حافر و ظِلف، أي إنّ حوافرها مشقوقة، و له جسم ثقيل و أرجل قصيرة، و خرطوم قويّ يحفر به الأرض بحثًا عن جذور النّباتات. (٣: ١٣٦)

النّصوص التّفسيريّة

خِنْزير

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ الأنعام: ١٤٥

راجع: ر ج س: «رجس»

الْخِنْزِير

١ـ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ البقرة: ١٧٣

الإمام الباقر عليه السّلام: [في حديث:]... قلت له: لِمَ حرّم الله لحم الخنزير؟ قال:

«... و أمّا الخنزير، فإنّ الله جلّ و عزّ مسخ قومًا في صُوَر شتّى مثل الخنزير و القرد و الدُّبّ»

(العَرُوسيّ ١: ١٥٤)

الإمام الرّضا عليه السّلام: [في حديث:] «... و حرّم الخنزير لأنّه مشوّه، جعله الله تعالى عظة للخلق، و عبرة و تخويفًا، و دليلًا على ما مسخ على خلقته و صورته، و جعل فيه شبهًا من الإنسان، ليدلّ على أنّه من الخلق المغضوب عليه». (العَرُوسيّ ١: ١٥٣)

الماوَرْديّ: فيه قولان.

أحدهما: التحريم مقصور على لحمه دون غيره اقتصارًا على النّصّ، و هذا قول داود بن عليّ.

والثّاني: أنّ التّحريم عامّ في جملة الخنزير، والنّصّ على اللّحم تنبيه على جميعه، لأنّه معظمه، وهذا قول الجمهور. (١: ٢٢٢)

الواحديّ: أراد الخنزير بجميع أجزائه، وخصّ اللّحم لأنّه المقصود بالأكل. (١: ٢٥٧)

نحوه البغويّ (١: ٢٠٠)، والطّبرسيّ (١: ٢٥٧)، وابن الجوزيّ (١: ١٧٥) وطه الدّرّة (١: ٢٦٧)

ابن العربيّ: اتّفقت الأمّة على أنّ لحم الخنزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللّحم أنّه حيوان يُذبح للقصد إلى لحمه، وقد شغفت المبتدعة بأن تقول: فما بال شحمه، بأيّ شيء حُرّم؟ وهم أعاجم لا يعلمون أنّه من قال: لحمًا، فقد قال: شحمًا، ومن قال: شحمًا، فلم يقل: لحمًا، إذ كلّ شحم لحم، وليس كلّ لحم شحمًا من جهة اختصاص اللّفظ، وهو لحم من جهة حقيقة اللّحميّة، كما أنّ كلّ حمد شكر، وليس كلّ شكر حمدًا من جهة ذكر النّعم، وهو حمد من جهة ذكر فضائل المنعم.

ثمّ اختلفوا في نجاسته، فقال جمهور العلماء: إنّه نجس، وقال مالك: إنّه طاهر، وكذلك كلّ حيوان عنده، لأنّ علّة الطّهارة عنده هي الحياة. وقد قرّرنا ذلك عند مسائل الخلاف بما فيه كفاية، وبيّنّاه طردًا وعكسًا، وحقّقنا ما فيه من الإخالة والملاءمة والمناسبة، على مذهب من يرى ذلك، ومن لا يراه بما لا مطعن فيه، وهذا يشير بك إليه. فأمّا شعره فسيأتي ذكره في سورة النّحل إن شاء الله تعالى. (١: ٥٤)

ابن عطيّة: وخصّ ذكر اللّحم من الخنزير، ليدلّ على تحريم عينه، ذُكّي أو لم يُذكّ، وليعمّ الشّحم وما هنالك من الغضاريف وغيرها. وأجمعت الأمّة على تحريم شحمه، وفي خنزير الماء كراهية، أبى مالك أن يجيب فيه، وقال: أنتم تقولون: خنزيرًا.

وذهب أكثر اللّغويّين إلى أنّ لفظة «الخنزير» رباعيّة، وحكى ابن سيده عن بعضهم أنّه مشتقّ من خزر العين، لأنّه كذلك ينظر، فاللّفظة على هذا ثلاثيّة. (١: ٢٤٠)

أبو الفتوح: أجمعت الأمّة على تحريم شحمه وعصبه وجلده، وإن ذكر اللّحم في الآية دون ذلك، كما أجمعت على نجاسته. ولكنّها اختلفت في جواز الانتفاع بشعره. قال أبو حنيفة ومحمّد بن الحسن: يجوز الخرز به، وقال أبو يوسف: مكروه، وقال الأوزاعيّ: لا بأس، ولا يجوز في مذهبنا وفي مذهب الشّافعيّ.

ولا فرق عندنا في التّحريم بين خنزير الماء وخنزير الأنعام، وكذا عند أصحاب أبي حنيفة، وذهب مالك والشّافعيّ والأوزاعيّ وابن أبي ليلى: إلى أنّ لحم ما في البحر حلال، وسمّاه بعض أصحاب الشّافعيّ حمار الماء، فحلّل لحمه. ومذهب اللّيث: أنّ ميتة الماء وخنزير الماء حرام، وحكم الخنزير والكلب في النّجاسة واحد، فإذا كانا مبلّلين ولمسا لباسًا وجب غسله، وإذا لمسا لباسًا وكانا جافّين وجب تطهيره بالماء. (٢: ٢٩٧)

الفخر الرّازيّ: أجمعت الأمّة على أنّ الخنزير بجميع أجزائه محرّم، وإنّما ذكر الله تعالى لحمه، لأنّ معظم الانتفاع متعلّق به، وهو كقوله ﴿إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة: ۹، فخصّ البيع بالنّهي، لمّا كان هو أعظم المهمّات عندهم. أمّا شعر الخنزير فغير داخل في الظّاهر، وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه...

اختلفوا في «خنزير الماء»، فقال ابن أبي ليلى ومالك والشّافعيّ والأوزاعيّ: لا بأس بأكل شيء يكون في البحر، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يؤكل. حجّة الشّافعيّ قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ المائدة: ۹۶، وحجّة أبي حنيفة: أنّ هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ المائدة: ۳

وقال الشّافعيّ: الخنزير إذا أطلق فإنّه يتبادر إلى الفهم خنزير البرّ لا خنزير البحر، كما أنّ اللّحم إذا أطلق يتبادر إلى الفهم لحم غير السّمك لا لحم السّمك بالإتّفاق، ولأنّ خنزير الماء لا يسمّى: خنزيراً على الإطلاق، بل يسمّى: خنزير الماء. (۵: ۲۲)

نحوه ملخّصاً النّيسابوريّ. (۲: ۷۱)

ابن عربيّ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ... لَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ لغلبة السّبعيّة والشّره، ومباشرة القاذورات والدّياثة على طبعه، فيولد في آكله مثل ذلك. (۱: ۱۰۹)

القُرطُبيّ: خصّ الله تعالى ذكر اللّحم من الخنزير، ليدلّ على تحريم عينه، ذُكّي أو لم يُذكّ، وليعمّ الشّحم، وما هنالك من الغضاريف وغيرها.

أجمعت الأمّة على تحريم شحم الخنزير، وقد استدلّ مالك وأصحابه على أنّ من حلف ألّا يأكل شحماً فأكل لحماً، لم يحنث بأكل اللّحم. فإن حلف ألّا يأكل لحماً فأكل شحماً، حنث، لأنّ اللّحم مع الشّحم يقع عليه اسم اللّحم، فقد دخل الشّحم في اسم اللّحم ولا يدخل اللّحم في اسم الشّحم. وقد حرّم الله تعالى لحم الخنزير، فناب ذكر لحمه عن شحمه، لأنّه دخل تحت اسم اللّحم. وحرّم الله تعالى على بني إسرائيل الشّحوم، بقوله: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ الأنعام: ۱۴۶، فلم يقع بهذا عليهم تحريم اللّحم، ولم يدخل في اسم الشّحم. فلهذا فرّق مالك بين الحالف في الشّحم والحالف في اللّحم، إلّا أن يكون للحالف نيّة في اللّحم دون الشّحم فلا يحنث ـ والله تعالى أعلم ـ ولا يحنث في قول الشّافعيّ وأبي ثور وأصحاب الرّأي إن حلف ألّا يأكل لحماً فأكل شحماً. وقال أحمد: إذا حلف ألّا يأكل لحماً فأكل الشّحم لا بأس به، إلّا أن يكون أراد اجتناب الدّسم.

لا خلاف أنّ جملة الخنزير محرّمة إلّا الشّعر، فإنّه يجوز الخرازة به. وقد روي أنّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الخرازة بشعر الخنزير، فقال: «لا بأس بذلك» ذكره ابن خويز منداد، قال: ولأنّ الخرازة على عهد رسول الله ﷺ كانت، وبعده موجودة ظاهرة، لا نعلم أنّ رسول الله ﷺ أنكرها، ولا أحد من الأئمّة بعده. وما أجازه الرّسول ﷺ فهو كابتداء الشّرع منه.

لا خلاف في تحريم خنزير البرّ كما ذكرنا، وفي خنزير الماء خلاف. وأبى مالك أن يجيب فيه بشيء، وقال: أنتم تقولون: خنزيراً، وقد تقدّم. وسيأتي بيانه في «المائدة» إن شاء الله تعالى. (۲: ۲۲۲)

البَيضاويّ: إنّما خصّ اللّحم بالذّكر، لأنّه معظم

ما يؤكل من الحيوان، و سائر أجزائه كالتابع له. (١: ٩٦)

نحوه الشربيني (١: ١١٣)، و أبو السعود (١: ٢٣٢)، و المشهدي (١: ٤٠٣)، و شبّر (١: ١٧٥).

ابن كثير: ... و كذلك حُرّم عليهم لحم الخنزير سواء ذُكّي أم مات حتف أنفه، و يدخل شحمه في حكم لحمه، إمّا تغليبًا أو أنّ اللّحم يشمل ذلك، أو بطريق القياس على رأي. (١: ٣٦١)

القلقشنديّ: الخنزير، و هو حرام بنصّ القرآن، نجس في مذهب الشافعيّ رضي الله عنه قياسًا على الكلب، بل قالوا: إنّه أسوأ حالًا منه، لعدم حلّ اقتنائه، لا أنّه مباح القتل، فيكون في معنى الصّيد. (٢: ٥٣)

البُرُوسَويّ: [نحو البيضاويّ إلى أن قال:] من باب التأويل]

﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ إشارة إلى هوى النّفس، و تشبيه النّفس بالخنزير لغاية حرصها و شرهها و خسّتها، و خباثة ظاهرها و باطنها. (١: ٢٧٧، ٢٧٨)

الشّوكانيّ: هذه الآية و الآية الأخرى، أعني قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ الأنعام: ١٤٥، أنّ المحرّم إنّما هو اللّحم فقط [ثمّ ذكر قول القرطبيّ ملخّصًا] (١: ٢١٦)

الآلوسيّ: خصّ اللّحم بالذّكر مع أنّ بقيّة أجزائه أيضًا حرام، خلافًا للظّاهريّة، لأنّه معظم ما يؤكل من الحيوان، و سائر أجزائه كالتابع له. و قيل: خصّ اللّحم ليدلّ على تحريم عينه ذُكّي أو لم يُذكّ، و فيه ما لا يخفى. و لعلّ السّرّ في إقحام لفظ اللّحم هنا، إظهار حرمة ما استطيبوه و فضّلوه على سائر اللّحوم، و استعظموا وقوع تحريمه.

و استدلّ أصحابنا بعموم الخنزير على حرمة خنزير البحر، و قال الشافعيّ: لا بأس به. و روي عن الإمام مالك أنّه قال له شخص: ما تقول في خنزير البحر؟ فقال: حرام. ثمّ جاء آخر، فقال له: ما تقول في حيوان في البحر على صورة الخنزير؟ فقال: حلال، فقيل له في ذلك، فقال: إنّ الله تعالى حرّم الخنزير و لم يُحرّم ما هو على صورته، و السّؤال مختلف في الصّورتين. (٢: ٤٢)

القاسميّ: و أمّا خبث لحم الخنزير، فلأذاه للنّفس، كما حرام ما قبله لضررها في الجسم، لأنّ من حكمة الله في خلقه: أنّ من اغتذى جسمه بجسمانيّة شيء، اعتدت نفسانيّته بنفسانيّة ذلك الشّيء، الكبر و الخيلاء في الفدّادين[1] أهل الوبر، و السّكينة في أهل الغنم. فلمّا جعل في الخنزير من الأوصاف الذّميمة، حرّم على من حوفظ على نفسه من ذميم الأخلاق. نقله بقاعيّ.

و قد كُشف لأطبّاء هذا العصر من مضارّ لحم الخنزير الميتة على التجارب الحسّيّة، غير ما قاله القدماء. فمن مضارّه: أنّه يورث الدّودة الوحيدة المسبّب من وجودها في الأمعاء أعراض كثيرة:

(١) الفدّادين: المتكبّرين... و مالك المئين من الإبل إلى الألف، واحده فدّاد.

كالمغص، والإسهال، والقيء، وفقد شهوة الطّعام أو النّهم الشّديد، وآلام الرّأس، والإغماء، والدّوار، واضطراب الفكر، وعروض نوبات صرعيّة، وتشنّجات عصبيّة، وإصابة مرض دودة الشّعر الحلزونيّة الّذي يفوق الحمّى، ويؤدّي بحياة المصاب إلى غير ذلك من التّعب، وعسر الهضم، ومضارّ سواها.

قال حكيم: فالإسلام لم يأت لإصلاح الرّوح فقط، بل لإصلاح الرّوح والجسم معًا. فلم يترك ضارًّا لأحدهما إلّا ونبّه عليه تصريحًا أو تلويحًا. وقد بسط الحكماء المتأخّرون الكلام على مضرّات لحم الخنزير، في مقالات عديدة. (٣: ٣٨٢)

رشيد رضا: [وحرّم لحم الخنزير] فإنّه قذر، لأنّ أشهى غذاء الخنزير إليه القاذورات والنّجاسات، وهو ضارّ في جميع الأقاليم ولا سيّما الحارّة كما ثبت بالتّجربة. وأكل لحمه من أسباب الدّودة الوحيدة القتّالة. ويقال: إنّ له تأثيرًا سيّئًا في العفّة والغيرة.

(٢: ٩٨)

طنطاوي: أمّا الخنزير، فقد أجمعت الأمّة على تحريم جميع أجزائه، وجمهور العلماء أنّه نجس، وقال مالك بطهارته، فإنّ كلّ حيّ عنده طاهر. ومذهب الشّافعيّ الجديد أنّه كالكلب إذا ولغ في الإناء، وفي القديم يكفي في ولوغه غسلة واحدة. (١: ١٦٦)

المراغيّ: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ لأنّه ضارّ ولا سيّما في البلاد الحارّة، كما دلّت على ذلك التّجربة. (٢: ٤٩)

سيّد قُطْب: فأمّا الخنزير فيجادل فيه الآن قوم، والخنزير بذاته منفّر للطّبع النّظيف القويم، ومع هذا فقد حرّمه الله منذ ذلك الأمد الطّويل، ليكشف علم النّاس منذ قليل أنّ في لحمه ودمه وأمعائه دودة شديدة الخطورة ـ الدّودة الشّريطيّة وبويضاتها المتكيّسة ـ ويقول الآن قوم: إنّ وسائل الطّهو الحديثة قد تقدّمت، فلم تعد هذه الدّيدان وبويضاتها مصدر خطر، لأنّ إبادتها مضمونة بالحرارة العالية الّتي توافرها وسائل الطّهو الحديثة. وينسى هؤلاء النّاس أنّ علمهم قد احتاج إلى قرون طويلة، ليكشف آفة واحدة، فمن ذا الّذي يجزم بأن ليس هناك آفات أخرى في لحم الخنزير، لم يكشف بعدُ عنها؟ أفلا تستحقّ الشّريعة الّتي سبقت هذا العلم البشريّ بعشرات القرون أن نثق بها، وندع كلمة الفصل لها، فنحرّم ما حرّمت، ونحلّل ما حلّلت، وهي من لدن حكيم خبير! (١: ١٥٦)

ابن عاشور: ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم. وقد قال بعض المفسّرين: إنّ العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشيّ دون الإنسيّ، أي لأنّهم لم يعتادوا تربية الخنازير، وإذا كان التّحريم واردًا على الخنزير الوحشيّ فالخنزير الإنسيّ أولى بالتّحريم أو مساو للوحشيّ.

وذكر اللّحم هنا، لأنّه المقصود للأكل، فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر منه، ولا على عدمها، فإنّه قد يعبّر ببعض الجسم على جميعه، كقوله تعالى عن زكريّا ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ مريم: ٤، وأمّا نجاسته ونجاسة شعره أو إباحتها، فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية.

وقد قيل في وجه ذكر اللّحم هنا وتركه في قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ وجوه قال ابن عطيّة «إنّ المقصد الدّلالة على تحريم عينه ذُكّي أم لم يُذَكّ» انتهى. ومراده بهذا ألّا يتوهّم متوهّم أنّه إنّما يحرم إذا كان ميتة، وفيه بُعد. وقال الآلوسيّ: «خصّه لإظهار حرمته، لأنّهم فضّلوه على سائر اللّحوم، فربّما استعظموا وقوع تحريمه» انتهى. يريد أنّ ذكره لزيادة التغليظ، أي ذلك اللّحم الّذي تذكرونه بشراهة ولا أحسب ذلك، لأنّ الّذين استجادوا لحم الخنزير هم الرّوم دون العرب.

وعندي أنّ إقحام لفظ اللّحم هنا: إمّا مجرّد تفنّن في الفصاحة، وإمّا للإيماء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان، وإنّما المحرّم أكله لئلّا يُفضي تحريمه بالنّاس إلى قتله أو تعذيبه، فيكون فيه حجّة لمذهب مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحيّ، وإمّا للتّرخيص في الانتفاع بشعره، لأنّهم كانوا يخرزون به الجلد.

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنّه يتناول القاذورات بإفراط، فتنشأ في لحمه دودة ممّا يقتاته، لاتهضمها معدته، فإذا أُصيب بها آكله قتلته.

ومن عجيب ما يتعرّض له المفسّرون والفقهاء البحث في حرمة خنزير الماء، وهي مسألة فارغة؛ إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة، كما سمّوا بعض الحوت: فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب في الأحكام الشّرعيّة؟! وفي «المدوّنة» توقّف مالك أن يجيب في خنزير الماء، وقال: أنتم تقولون: خنزير قال ابن شأس: رأى غير واحد أنّ توقّف مالك حقيقة لعموم ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ المائدة ٩٦، وعموم قوله تعالى: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾.

ورأى بعضهم أنّه غير متوقّف فيه حقيقة، وإنّما امتنع من الجواب إنكارًا عليهم تسميتهم إيّاه خنزيرًا، ولذلك قال: أنتم تسمّونه خنزيرًا، يعني أنّ العرب لم يكونوا يسمّونه خنزيرًا، وأنّه لاينبغي تسميته خنزيرًا، ثمّ السّؤال عن أكله حتّى يقول قائلون: أكلوا لحم الخنزير، أي فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشّريعة ألّا يُتلاعب بها.

وعن أبي حنيفة أنّه منع أكل خنزير البحر غير متردّد، أخذًا بأنّه سمّي خنزيرًا، وهذا عجيب منه، وهو المعروف بصاحب الرّأي، ومن أين لنا ألّا يكون لذلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب، فيكون أكله محرّمًا على فريق، ومباحًا لفريق. (٢: ١١٧)

مَغْنِيّة: ذكر في هذه الآية أربعة أنواع ممّا يحرم أكله... الثّالث: الخنزير، لحمه وشحمه وجميع أجزائه، خلافًا لداود الظّاهريّ الّذي قال: يحرم لحم الخنزير دون شحمه، عملًا بظاهر اللّفظ، وإنّما ذكر اللّحم بالخصوص، لأنّه أظهر الأجزاء الّتي ينتفع بها. (١: ٢٦٤)

عبد الرّزّاق نوفل: [راجع: خ م ر: «الخمر»] (١: ٨٥)

المُصْطَفَويّ: هذه الآية الكريمة تدلّ على حرمة هذه الموضوعات، وكذلك آيات: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

﴿الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ المائدة: ٣، ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ النّحل: ١١٥.

و أمّا التعبير باللّحم والتقييد به، فراجع: اللّحم.

و أمّا جهة الطّهارة و النّجاسة في هذه الموضوعات، فلابدّ أن يُفهم من دليل خارج، و التعبير عن لحم الخنزير بـ«الرّجس» ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ الأنعام: ١٤٥، لايدلّ على النّجاسة، فإنّ الرّجس هو الزّجر و القذر، و هو أعمّ من النّجاسة ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ الحجّ: ٣٠. (٣: ١٣٦)

مكارم الشّيرازيّ: تذكر الآية ثلاثة أنواع من اللّحوم المحرّمة إضافة إلى الدّم، و هي من أكثر المحرّمات انتشارًا في ذلك العصر، في بعضها خبث ظاهر، لايخفى على أحد، كالميتة و الدّم و لحم الخنزير، و في بعضها خبث معنويّ كالّتي ذبحت من أجل الأصنام...

فلسفة تحريم اللّحوم المحرّمة.

الأغذية المحرّمة الّتي ذكرتها الآية الكريمة أعلاه، هي ـ كسائر المحرّمات الإلهيّة ـ فلسفتها الخاصّة، و قد شرّعت انطلاقًا من خصائص الإنسان جسميًّا و روحيًّا. و الرّوايات الإسلاميّة ذكرت علل بعض هذه الأحكام، و العلوم الحديثة أماطت اللّثام أيضًا عن بعض هذه العلل. [إلى أن قال:]

ثالث المحرّمات المذكورة في الآية ﴿لَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾.

الخنزير ـ حتّى عند الأوروبيّين المولعين بأكل لحمه ـ رمز التحلّل الجنسيّ، و هو حيوان قذر للغاية، و تأثير تناول لحمه على التحلّل الجنسيّ لدى الإنسان مشهود.

حرمة تناول لحمه صرّحت بها شريعة موسى ﷺ أيضًا، و في الأناجيل شبّه المذنبون بالخنزير، كما أنّ هذا الحيوان مظهر الشّيطان في القصص. و من العجيب أنّ أناسًا يرون بأعينهم قذارة هذا الحيوان، حتّى أنّه يأكل عذرته، و يعلمون احتواء لحمه على نوعين خطرين من الدّيدان، و مع ذلك يصرّون على أكله.

دودة «التريشين» الّتي تعيش في لحم هذا الحيوان تتكاثر بسرعة مدهشة، و تبيض في الشّهر الواحد خمسة عشر ألف مرّة، و تسبّب للإنسان أمراضًا متنوّعة كفقر الدّم، و الغثيان، و حمّى خاصّة، و الإسهال، و آلام المفاصل، و توتّر الأعصاب، و الحكّة، و تجمّع الشّحوم داخل البدن، و الإحساس بالتعب، و صعوبة مضغ الطّعام و بلعه، و التنفّس و...

و قد يوجد في كيلو واحد من لحم الخنزير «٤٠٠» مليون دودة من هذه الدّيدان! و لذلك أقدمت بعض البلدان الأوروبيّة في السّنوات الماضية على منع تناول لحم هذا الحيوان. و هكذا تتجلّى عظمة الأحكام الإلهيّة بمرور الأيّام أكثر فأكثر.

يقول البعض: إنّ العلم تطوّر بحيث استطاع أن يقضي على ديدان هذا الحيوان، و لكن على فرض أنّنا استطعنا بواسطة العقاقير، أو بالاستفادة من الحرارة الشّديدة في طبخه، إلّا أنّ أضراره الأخرى ستبقى.

و قد ذكرنا أنّ للأطعمة تأثيرًا على أخلاق الإنسان عن طريق تأثيرها على الغدد و الهورمونات؛ و ذلك الأصل علميّ مسلّم، و هو أنّ لحم كلّ حيوان يحوي صفات ذلك الحيوان أيضًا من هنا تبقى للحم الخنزير خطورته في التّأثير على التّحلّل الجنسيّ للآكلين، و هي صفة بارزة في هذا الحيوان.

و لعلّ تناول لحم هذا الحيوان أحد عوامل التّحلّل الجنسيّ في أوربّا (١: ٤٢٥ـ٤٢٩)

فضل الله. و قد ذكر أنّه يشتمل على بعض الدّيدان الخطرة على الصّحّة العامّة للإنسان، من خلال طبيعتها الضّارّة، و منها دودة التّريشين الّتي تعيش في لحم هذا الحيوان، و تتكاثر بسرعة مدهشة، و تضع في الشّهر خمسة عشر ألف بيضة، و تسبّب للإنسان أمراضًا متنوّعة كفقر الدّم، و الغثيان و الحمّى خاصّة، و الإسهال، و آلام المفاصل، و توتّر الأعصاب، و الحكّة، و تجمّع الشّحوم داخل البدن، و الإحساس بالتّعب، و صعوبة مضغ الطّعام و بلعه، و التّنفّس و... و قد يوجد في كيلو واحد من لحم الخنزير «٤٠٠» مليون دودة من هذه الدّيدان و يضيفون إلى مضارّه تأثيره في التّحلّل الجنسيّ للإنسان. (٣: ١٩٠)

لاحظ م و ت: «ميتة».

٢ـ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ... المائدة: ٣

الطَّبْرِسيّ: و أمّا قوله ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ فإنّه يعني و حرّم عليكم لحم الخنزير، أهليّه وبرّيّه فالميتة و الدّم مخرجهما في الظّاهر مخرج عموم، والمراد منهما الخصوص، و أمّا لحم الخنزير، فإنّ ظاهره كباطنه، و باطنه كظاهره، حرام جميعه، لم يخصّص منه شيء. (٤: ٢٠٧)

الجصّاص: فإنّه قد تناول شحمه و عظمه و سائر أجزائه. ألا ترى أنّ الشّحم المخالط للّحم قد اقتضاه اللّفظ، لأنّ اسم اللّحم يتناوله؟ و لا خلاف بين الفقهاء في ذلك، و إنّما ذكر اللّحم، لأنّه معظم منافعه. و أيضًا فإنّ تحريم الخنزير لمّا كان مبهمًا اقتضى ذلك تحريم سائر أجزائه كالميتة و الدّم، و قد ذكرنا حكم شعره و عظمه فيما تقدّم. (٢: ٣٨٢)

ابن عَطيّة: ﴿وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ مقتض لشحمه بإجماع، و اختلف في استعمال شعره و جلده بعد الدّباغ، فأجيز و منع و كلّ شيء من الخنزير حرام بإجماع، جلدًا كان أو عظمًا. (٢: ١٥٠)

الطَّبْرِسيّ: و إنّما ذكر لحم الخنزير، ليبيّن أنّه حرام بعينه، لا لكونه ميتة، حتّى أنّه لا يحلّ تناوله، و إن حصل فيه ما يكون ذكاة لغيره. و فائدة تخصيصه بالتّحريم ـ مع مشاركة الكلب إيّاه في التّحريم، حالة وجود الحياة، و عدمها، و كذلك السّباع، و المسوخ، و ما لا يحلّ أكله من الحيوانات ـ أنّ كثيرًا من الكفّار اعتادوا أكله، و ألفوه أكثر ما اعتادوا في غيره. (٢: ١٥٧)

أبو الفُتُوح: و هذا عامّ في اللّفظ والمعنى، و اللّام فيه للجنس بالإجماع، لا بظاهر اللّفظ سواء كان أهليًّا أو برّيًّا، و كلّما يتعلّق بظاهره و باطنه من شحم

و جلده فهو حرام و خبيث. (٦: ٢٣٦)

الفَخْر الرّازيّ: قال أهل العلم: الغذاء يصير جزءًا من جوهر المغتذي، فلابدّ أن يحصل للمغتذي أخلاق و صفات من جنس ما كان حاصلًا في الغذاء، والخنزير مطبوع على حرص عظيم و رغبة شديدة في المشتهيات، فحرّم أكله على الإنسان لئلّا يتكيّف بتلك الكيفيّة. و أمّا الشّاة فإنّها حيوان في غاية السّلامة، فكأنّها ذات عارية عن جميع الأخلاق، فلذلك لا يحصل للإنسان بسبب أكل لحمها كيفيّة أجنبيّة عن أحوال الإنسان. (١١: ١٣٢)

نحوه النّيسابوريّ (٦: ٣٧)، و الشّربينيّ (١: ٣٥٢).

ابن عَرَبيّ: ﴿وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ و وجوه التّعمّلات الحاصلة بالحرص، و الشّره، فإنّ قوّة الحرص أخبث القوى، و أسدّها لطرق الكمال و النّجاة. (١: ٣٠٩)

ابن كثير: و قوله ﴿وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ يعني إنسيّه و وحشيّه، و اللّحم يعمّ جميع أجزائه حتّى الشّحم، و لا يحتاج إلى تحذلق الظّاهريّة في جمودهم هاهنا، و تعسّفهم في الاحتجاج بقوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾، يعنون قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ الأنعام: ١٤٥، أعادوا الضّمير فيما فهموه على «الخنزير» حتّى يعمّ جميع أجزائه. و هذا بعيد من حيث اللّغة، فإنّه لا يعود الضّمير إلّا إلى المضاف دون المضاف إليه. و الأظهر أنّ اللّحم يعمّ جميع الأجزاء، كما هو المفهوم من لغة العرب، و من العرف المطّرد.

و في صحيح مسلم عن بريدة بن الحصيب الأسلميّ رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لعب بالنّردشير، فكأنّما صبغ يده في لحم الخنزير و دمه». فإذا كان هذا التّنفير لمجرّد اللّمس، فكيف يكون التّهديد و الوعيد الأكيد على أكله و التّغذّي به؟! و فيه دلالة على شمول اللّحم لجميع الأجزاء من الشّحم و غيره.

و في الصّحيحين: أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الله حرّم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام». فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنّها تطلى بها السّفن، و تدهن بها الجلود، و يستصبح بها النّاس؟ فقال: «لا، هو حرام».

و في صحيح البخاريّ من حديث أبي سفيان، أنّه قال لهرقل ملك الرّوم: نهانا عن الميتة و الدّم. (٢: ٤٧٩)

الكاشانيّ: ﴿وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ و إن ذكّي، و إنّما خصّ بالذّكر دون الكلب و غيره، لاعتيادهم أكله دون غيره. (٢: ٧)

مثله المشهديّ (٣: ٩)، و شبّر (٢: ١٣٩).

البُرُوسَويّ: ﴿وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ لعينه لا لكونه ميتة حتّى لا يحلّ تناوله، مع وجود الذّكاة فيه. و فائدة تخصيص لحم الخنزير بالذّكر دون لحم الكلب و سائر السّباع، أنّ كثيرًا من الكفّار ألفوا لحم الخنزير، فخصّ بهذا الحكم، و ذلك أنّ سائر الحيوانات المحرّم أكلها إذا ذبحت، كان لحمها طاهرًا لا يفسد الماء إذا وقع فيه و إن لم يحلّ أكله بخلاف لحم الخنزير. [ثمّ قال نحو الفخر الرّازيّ و أضاف:]

و من جملة خبائث الخنزير أنّه عديم الغيرة، فإنّه يرى الذّكر من الخنازير ينزو على أنثى معه، و لا يتعرّض له لعدم غيرته، فأكل لحمه يورث عدم الغيرة. (٢: ٣٤٠)

الآلوسيّ: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ [تمام الكلام] كما مرّ. و أخذ داود و أصحابه بظاهره، فحرّموا اللّحم و أباحوا غيره. و ظاهر العطف أنّه حرام حرمة غيره. و أخرج عبد الرّزّاق في «المصنّف» عن قتادة أنّه قال: «من أكل لحم الخنزير عرضت عليه التّوبة، فإن تاب، و إلّا قتل». و هو غريب، و لعلّ ذلك، لأنّ أكله صار اليوم من علامات الكفر كلبس الزّنّار؛ و فيه تأمّل. (٦: ٥٧)

القاسميّ: قال المهايميّ: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ لأنّه نجس في حياته، و صفاته الذّميمة، و هي و إن زالت بالموت فهو منجّس و لم يقبل التّطهير، لأنّه لمّا كان نجسًا ـ حال الحياة و الموت ـ أشبه النّجس بالذّات، فكأنّه زيد تنجيسه بالموت، و إنّما ذكر اللّحم إشارة إلى أنّه، و إن لم يكن موصوفًا في الحياة بالصّفات المنجّسة لروحه، كان متنجّسًا بنجاسة روحه، ثمّ بزوال الرّوح. (٦: ١٨١٥)

رشيد رضا: و حكمة تحريمه ما فيه من الضّرر، و كونه ممّا يستقذر أيضًا، و إن كان استقذاره ليس لذاته كالميتة و الدّم، بل هو خاصّ بمن يتذكّر ملازمته للقاذورات و رغبته فيها...

و أمّا كون أكل لحم الخنزير ضارًّا فهو ممّا يثبته الطّبّ الحديث، و جلّ ضرره ناشئ من أكله للقاذورات. فمنه: أنّه يولّد الدّيدان الشّريطيّة كالدّودة الوحيدة ـ نعوذ بالله منها ـ و سبب سريان ذلك إليه أكل القذرة. و منه: أنّه يولّد دودة أخرى يسمّيها الأطبّاء الشّعرة الحلزونيّة، و هي تسري إلى الخنزير من أكل الفئران الميتة. و منه: لحمه أعسر اللّحوم هضمًا لكثرة الشّحم في أليافه العضليّة، و قد تحوّل الأنسجة الدّهنيّة الّتي فيه دون عصير المعدة، فيعسر هضم الموادّ الزّلاليّة للعضلات، فتتعب معدة آكله، و يشعر بثقل في بطنه و اضطراب في قلبه. فإن ذرعه القيء، فقذف هذه الموادّ الخبيثة و إلّا تهيّجت الأمعاء، و أصيب بالإسهال.

و لولا العادة الّتي تسهل على كثير من النّاس تناول السّموم أكلًا و شربًا و تدخينًا، و لولا ما يعالجون به لحم الخنزير لتخفيف ضرره، لما أمكن النّاس أن يأكلوه و لاسيّما أهل البلاد الحارّة.

فإن قلت: إنّ آية الأنعام علّلت تحريم أكل لحم الخنزير بكونه رجسًا، فهل معنى ذلك أكله للقذر، أم ما فيه من الضّرر؟

فاعلم أنّ لفظ «الرّجس» يطلق على كلّ ضارّ مستقبح حسًّا أو معنًى، فيسمّى النّجس رجسًا و يسمّى الضّارّ رجسًا، و من الأخير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ المائدة: ٩٠، فتعليل آية الأنعام يشمل الأمرين الّذين ذكرناهما معًا. فهي من إعجاز القرآن الّذي لا يصل النّاس إلى شرحه و تفصيله إلّا باتّساع دائرة علومهم و تجاربهم. (٦: ١٣٥)

نحوه المَراغيّ. (٦: ٤٨)

سيّد قُطْب: و تعليل هذا الحكم في حدود ما يصل إليه العلم البشريّ بحكمة التّشريع الإلهيّ عند استعراض آية سورة البقرة الخاصّة بهذه المحرّمات. ـ ص: ١٥٦، ١٥٧، من الجزء الثّاني من «الظّلال» ـ و سواء وصل العلم البشريّ إلى حكمة هذا التّحريم أم لم يصل، فقد قرّر العلم الإلهيّ أنّ هذه المطاعم ليست طيّبة، و هذا وحده يكفي علّة لأنّه لايحرّم إلّا الخبائث، و إلّا ما يؤذي الحياة البشريّة في جانب من جوانبها، سواء علم النّاس بهذا الأذى أو جهلوه. و هل علم النّاس كلّ ما يؤذي، و كلّ ما يفيد؟! (٢: ٨٤٠)

ابن عاشور: و معنى تحريم هذه المذكورات تحريم أكلها، لأنّه المقصود من مجموع هذه المذكورات هنا، و هي أحوال من أحوال الأنعام تقتضي تحريم أكلها. و أدمج فيها نوع من الحيوان ليس من أنواع الأنعام و هو الخنزير، لاستيعاب محرّمات الحيوان. و هذا الاستيعاب دليل لإباحة ما سوى ذلك، إلّا ما ورد في السّنّة من تحريم الحُمُر الأهليّة، على اختلاف بين العلماء في معنى تحريمها. و الظّاهر أنّه تحريم منظور فيه إلى حالة لا إلى الصّنف [إلى أن قال:]

و إنّما قال: ﴿وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ و لم يقل: و الخنزير، كما قال: ﴿وَ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾ إلى آخر المعطوفات. و لم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلّا بإضافة لفظ ﴿لَحْم﴾ إلى ﴿الْخِنْزِير﴾، و لم يأت المفسّرون في توجيه ذلك بوجه ينثلج له الصّدر، و قد بيّنّا ذلك في نظير هذه الجملة من سورة البقرة: ١٧٣.

و يبدو لي أنّ إضافة لفظ ﴿لَحْم﴾ إلى ﴿الْخِنْزِير﴾ للإيماء إلى أنّ المحرّم أكل لحمه، لأنّ اللّحم إذا ذُكر له حكم، فإنّما يراد به أكله. و هذا إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها، كسائر الحيوان في طهارة شعره، إذا انتزع منه في حياته بالجزّ، و طهارة عرقه و طهارة جلده بالدّبغ، إذا اعتبرنا الدّبغ مطهّرًا جلد الميتة، اعتبارًا بأنّ الدّبغ كالذّكاة. و قد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالدّبغ عن داود الظّاهريّ و أبي يوسف، أخذًا بعموم قوله ﷺ: «أيّما إهاب دبغ فقد طهر» رواه مسلم و التّرمذيّ عن ابن عبّاس.

و علّة تحريم الخنزير أنّ لحمه يشتمل على جراثيم مضرّة لاتقتلها حرارة النّار عند الطّبخ، فإذا وصلت إلى دم آكله عاشت في الدّم، فأحدثت أضرارًا عظيمة، منها مرض الدّيدان الّتي في المعدة. (٥: ٢٠)

الطَّباطَبائيّ: هذه الأربعة مذكورة فيما نزل من القرآن قبل هذه السّورة كسورتي الأنعام و النّحل، و هما مكّيّتان، و سورة البقرة ـ و هي أوّل سورة مفصّلة نازلة بالمدينة ـ قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا اُوحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ اِلَّا اَنْ يَكُونَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَسْفُوحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَاِنَّهُ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الأنعام: ١٤٥، و قال تعالى: ﴿اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا اُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ البقرة: ١٧٣

والآيات جميعًا ــ كما ترى ــ تحرّم هذه الأربعة المذكورة في صدر هذه الآية، وتماثل الآية أيضًا في الاستثناء الواقع في ذيلها بقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فآية المائدة ــ بالنسبة إلى هذه المعاني المشتركة بينها وبين تلك ــ مؤكّدة لتلك الآيات.

بل النّهي عنها وخاصّة عن الثّلاثة الأُول أعني: الميتة، والدّم، ولحم الخنزير، أسبق تشريعًا من نزول سورتي الأنعام والنّحل المكّيّتين، فإنّ آية الأنعام تعلّل تحريم الثّلاثة، أو خصوص لحم الخنزير بأنّه رجس، فتدلّ على تحريم أكل الرّجس، وقد قال تعالى في سورة المدّثّر ٥، وهي من السّور النّازلة في أوّل البعثة: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾.

وكذلك ما عدّه تعالى بقوله: ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ﴾ جميعًا من مصاديق الميتة، بدليل قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فإنّما ذُكرت في الآية لنوع عناية، بتوضيح أفراد الميتة، ومزيد بيان للمحرّمات من الأطعمة، من غير أن تتضمّن الآية فيها على تشريع حديث.

وكذلك ما عدّه الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ فإنّهما وإن كانا أوّل ما ذكرا في هذه السّورة، لكنّه تعالى علّل تحريمهما أو تحريم الثّاني منهما ــ على احتمال ضعيف ــ بالفسق، وقد حرّم الفسق في آية الأنعام، وكذا قوله: ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ يدلّ على تحريم ما ذكر في الآية لكونه إثمًا، وقد دلّت آية البقرة على تحريم الإثم، وقال تعالى أيضًا: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ الأنعام: ١٢٠، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ﴾ الأعراف: ٣٣.

فعند ذلك يصحّ أن يقال: إنّ الآية لا تشتمل فيما عدّته من محرّمات على أمر جديد غير مسبوق بالتّحريم، فيما تقدّم عليها من الآيات المكّيّة أو المدنيّة، المتضمّنة تعداد محرّمات الأطعمة من اللّحوم ونحوها. (٥: ١٦٣)

عبد الكريم الخطيب: لحم الخنزير الّذي حرّمته الشّرائع السّماويّة كلّها، للشّبه الكبير الّذي بينه وبين السّباع والكلاب.

والتّوراة الّتي هي شريعة اليهود ــ كما هي شريعة المسيحيّين ــ تحرّم الخنزير، وقد التزم اليهود بهذا التّحريم، وكذلك أتباع المسيح مدّة حياته معهم، وشطرًا كبيرًا من عهد الحواريّين بعده.

ولكن حين انتقلت الدّعوة المسيحيّة إلى الوثنيّين في أوربّا، وكان لحم الخنزير من طعامهم، واقتناؤه وتربيته مصدر ثروة لهم، أباح لهم المبشّرون بدعوة المسيح أن يأكلوا لحم الخنزير، حتّى يقرّبوهم من دعوة المسيح، ويجذبوهم إليها.

ففي التّوراة: «والخنزير لا تأكل... يشقّ الظّلف لكنّه لا يجترّ فهو نجس لكم» تثنية ١٤: ٨.

فهذا حكم ملزم لأتباع هذه الشّريعة، والتّوراة هي شريعة اليهود والمسيحيّين ــ كما قلنا ــ ولكن هكذا تلعب الأهواء حتّى بشرائع السّماء!

ولا ندري كيف يخالف المسيحيّون نصًّا صريحًا من كتابهم المقدّس، يقرؤونه ويتعبّدون به؟ ولا ندري

كيف يظلّ هذا النصّ الصّريح في الكتاب المقدّس قائمًا بين أعينهم، ثمّ يخفونه عن عمد و إصرار! (٣: ١٠٢٨)

٣- إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. النحل ١١٥

البُرُوسَوِيّ: و الإشارة أنّ ﴿الْمَيْتَةَ﴾: جيفة الدّنيا، و الحيوان هي الدّار الآخرة. و لو لم يكن للآخرة حياة لكانت جيفة... و أنّ ﴿الدَّمَ﴾ شهوات الدّنيا، و ﴿لَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾: المنية، و الحسد و الظّلم. (٥: ٩٦)

و جاءت فيه أمور، قد سبق نحوها في المائدة ٣. و راجع أيضًا: ح ر م: «حرّم».

الْخَنَازِير

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللهِ مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ. المائدة ٦٠

ابن عبّاس: في زمن عيسى بعد أكلهم من المائدة. (٩٧)

إنّ الممسوخين من أصحاب السّبت: شبابهم مُسخوا قردة، و مشايخهم خنازير. (الواحديّ ٢: ٢٠٤)

نحوه القاسميّ. (٦: ٢٠٥٣)

مُجاهد: مُسخت من يهود. (الطّبريّ ٤: ٦٣٤)

مُقاتل: ﴿الْقِرَدَةَ﴾ في شأن الحيتان، و ﴿الْخَنَازِيرَ﴾ في شأن المائدة. (١: ٤٨٨)

الطّبَريّ: و أمّا سبب مسخ الله من مسخ منهم خنازير، فإنّه كان فيما حدّثنا... أنّ المسخ في بني إسرائيل من الخنازير، كان أنّ امرأة من بني إسرائيل كانت في قرية من قرى بني إسرائيل، و كان فيها ملك بني إسرائيل، و كانوا قد استجمعوا على الهلكة، إلّا أنّ تلك المرأة كانت على بقيّة من الإسلام متمسّكة به، فجعلت تدعو إلى الله، حتّى إذا اجتمع إليها ناس فتابعوها على أمرها، قالت لهم: إنّه لابدّ لكم من أن تجاهدوا عن دين الله، و أن تنادوا قومكم بذلك، فاخرُجوا فإنّي خارجة. فخرجت، و خرج إليها ذلك الملك في النّاس، فقتل أصحابها جميعًا، و انفلتت من بينهم. قال: و دعت إلى الله حتّى تجمّع النّاس إليها، حتّى إذا رضيت منهم، أمرتهم بالخروج، فخرجوا و خرجت معهم، و أُصيبوا جميعًا و انفلتت من بينهم. ثمّ دعت إلى الله حتّى إذا اجتمع إليها رجال و استجابوا لها، أمرتهم بالخروج، فخرجوا و خرجت، فأُصيبوا جميعًا، و انفلتت من بينهم، فرجعت و قد أيست، و هي تقول: سبحان الله، لو كان لهذا الدّين وليّ و ناصرٌ، لقد أظهره بَعْدُ! قال: فباتت محزونة، و أصبح أهل القرية يسعون في نواحيها خنازير، قد مسخهم الله في ليلتهم تلك، فقالت حين أصبحت و رأت ما رأت: اليوم أعلم أنّ الله قد أعزّ دينه و أمر دينه! قال: فما كان مسخ الخنازير في بني إسرائيل إلّا على يدي تلك المرأة.

و للمسخ سبب فيما ذُكر غير الّذي ذكرنا، سنذكره في موضعه إن شاء الله. (٤: ٦٣٣)

الثّعلبيّ: ﴿الْقِرَدَةَ﴾: أصحاب السّبت،

و ﴿الْخَنَازِيرَ﴾: كفّار أهل مائدة عيسى. (٤: ٨٥)

مثله الواحديّ (٢: ٢٠٤)، والبغويّ (٢: ٦٦)، ونحوه الميبديّ (٣: ١٦٥)، والطّبرسيّ (٢: ٢١٦)، والفخر الرّازيّ (١٢: ٣٦)، والبيضاويّ (١: ٢٨٢)، والنّسفيّ (١: ٢٩٠)، وأبو حيّان (٣: ٥١٨)، والمشهديّ (٣: ١٢٧)، والشّوكانيّ (٢: ٦٩)

الزّمخشريّ: [نحو الثّعلبيّ وأضاف:]

وروي أنّها لمّا نزلت كان المسلمون يعيّرون اليهود ويقولون: يا إخوة القردة والخنازير، فينكسون رؤوسهم. (١: ٦٢٦)

نحوه النّيسابوريّ (٦: ١٢٣)، والخازن (٢: ٥٧)، والبروسويّ (٢: ٤١١)

ابن عطيّة: [نحو الطّبريّ، إلّا أنّه ذكر الرّواية بتفاوت يسير، فراجع] (٢: ٢١٥)

ابن الجوزيّ: [نحو الثّعلبيّ وأضاف:]

وكان ابن قتيبة يقول: أنا أظنّ أنّ هذه القردة والخنازير، هي المسوخ بأعيانها توالدت. قال: واستدلّت بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ فدخول الألف واللّام يدلّ على المعرفة، وعلى أنّها القردة الّتي تعاين، ولو كان أراد شيئًا انقرض ومضى، لقال: (وجعل منهم قردة وخنازير)، إلّا أن يصحّ حديث أمّ حبيبة في «المسوخ» فيكون كما قال ﷺ. قلت أنا: وحديث أمّ حبيبة في «الصّحيح» انفرد بإخراجه مسلم، وهو أنّ رجلًا سأل النّبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله، القردة والخنازير هي ممّا مُسخ؟ فقال النّبيّ عليه السّلام: «إنّ الله لم يمسخ قومًا أو يهلك قومًا، فيجعل لهم نسلًا ولا عاقبة، وإنّ القردة والخنازير قد كانت قبل ذلك» وقد ذكرنا في سورة البقرة عن ابن عبّاس زيادة بيان ذلك، فلا يلتفت إلى ظنّ ابن قتيبة. (٢: ٣٨٧)

ابن كثير: عن ابن مسعود قال: سُئل رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير، أهي ممّا مسخ الله؟ فقال: «إنّ الله لم يهلك قومًا -أو قال: لم يمسخ قومًا- فيجعل لهم نسلًا ولا عقبًا، وإنّ القردة والخنازير كانت قبل ذلك». وقد رواه مسلم من حديث سفيان الثّوريّ ومسعر، كلاهما عن مغيرة بن عبد الله اليشكريّ به.

وقال أبو داود الطّيالسيّ: حدّثنا... عن ابن مسعود قال: سألنا رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير، أهي من نسل اليهود؟ فقال: «لا، إنّ الله لم يلعن قومًا قطّ فمسخهم، فكان لهم نسل، ولكن هذا خلق كان، فلمّا غضب الله على اليهود فمسخهم جعلهم مثلهم». ورواه أحمد... عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله ﷺ: «الحيّات مسخ الجنّ، كما مسخت القردة والخنازير». هذا حديث غريب جدًّا. (٢: ٦٠٢)

أبو السّعود: [نحو الثّعلبيّ ثمّ أضاف:]

وجمع الضّمير الرّاجع إلى الموصول في ﴿مِنْهُمُ﴾ باعتبار معناه، كما أنّ إفراد الضّميرين الأوّلين باعتبار لفظه، وإيثار وضعه موضع ضمير الخطاب المناسب لـ ﴿أُنَبِّئُكُمْ﴾ للقصد إلى إثبات الشّرّيّة بما عدّد، في حين صلته من الأمور الهائلة الموجبة لها، على الطّريقة البرهانيّة، مع ما فيه من الاحتراز عن تهييج لجاجهم. (٢: ٢٩٢)

نحوه الآلوسيّ. (٦: ١٧٥)

رشيد رضا: وأمّا جعله منهم القردة والخنازير، فتقدّم في سورة البقرة، وسيأتي في سورة الأعراف. قال تعالى في الأولى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ البقرة: ٦٥، وقال بعد بيان اعتدائهم في السّبت من الثّانية: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ الأعراف: ١٦٦، وجمهور المفسّرين على أنّ معنى ذلك أنّهم مُسخوا فكانوا قردة وخنازير حقيقة، وانقرضوا، لأنّ الممسوخ لا يكون له نسل، كما ورد. وفي «الدّرّ المنثور»: «أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم في قوله: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ قال: مُسخت قلوبهم ولم يُمسخوا قردة، وإنّما هو مثل ضربه لهم مثل الحمار يحمل أسفارًا». فالمراد عنده: أنّهم صاروا كالقردة في نزواتها، والخنازير في اتّباع شهواتها. وتقدّم في تفسير آية البقرة ترجيح هذا القول من جهة المعنى، بعد نقله عن مُجاهد من رواية ابن جرير، قال: «مُسخت قلوبهم ولم يُمسخوا قردة، وإنّما هو مثل ضربه الله لهم ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾» الجمعة: ٥.

ولا عبرة بردّ ابن جرير قول مُجاهد هذا، وترجيحه القول الآخر فذلك اجتهاده، وكثيرًا ما يردّ به قول ابن عبّاس والجمهور، وليس قول مُجاهد بالبعيد من استعمال اللّغة، فمن فصيح اللّغة أن تقول: ربّى فلان الملك قومه أو جيشه على الشّجاعة والعزّ، فجعل منهم الأسود الضّواري، وكان له منهم الذّئاب المفترسة. (٦: ٤٤٨)

نحوه ملخّصًا المراغيّ. (٦: ١٤٨)

عزّة دروزة: وهذه ثالث مرّة ترد فيها الإشارة إلى مسخ بعض اليهود، غير أنّها تذكر مسخهم قردة وخنازير، في حين أنّ المرّتين الأُوليين في سورتي البقرة والأعراف ذُكر فيهما المسخ قردة فقط، وليس في هذا تناقض أو تعديل جديد ممّا قد يرد على الوهم، فالإشارة القرآنيّة هنا وفي المرّتين السّابقتين لم تستهدف ذكر الحادث تاريخيًّا وقصصيًّا، وإنّما استهدفت التّنديد باليهود، وتذكيرهم بحادث نكال وخزي ربّانيّ في بعض بني قومهم، وروحها تلهم أنّهم كانوا يتناقلون خبر هذا الحادث، وأنّ في هذا الخبر حينًا مسخ بعضهم قردة وبعضهم خنازير في آن واحد، وإلّا لاتت القرآنيّة تحتمل ذلك، ولم يُروَ أنّ اليهود أنكروا ذلك.

ولقد أورد المفسّرون روايات عن أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم في أسباب وكيفيّة مسخ فريق من اليهود قردة وخنازير، في دور من أدوار تاريخهم في سياق هذه الآيات، كما أوردوا مثل ذلك في سياق المرّتين السّابقتين ممّا يدلّ على أنّ ذلك كان متداولًا في بيئة النّبيّ ﷺ، والمتبادر أنّ ذلك مقتبس من اليهود، ولقد علّقنا على الحادث بذاته في سياق المرّتين السّابقتين، فلا نرى محلًّا للإعادة. (١١: ١٣٨)

عبد الكريم الخطيب: ثمّ إذ يعرض القرآن اليهود المعاصرين للنّبوّة في هذا المعرض، ينتقل بهم في لمحة خاطفة تردّهم إلى الماضي البعيد، وتُشرف بهم

على آبائهم و أجدادهم، الّذين كان لهم موقف من رسل الله، كهذا الموقف الّذي يقفونه هم من رسول الله، و من المكر بآيات الله. فكان عقابهم أليمًا شديدًا؛ إذ جعل الله منهم القردة و الخنازير و عبدة الطّاغوت بهذه اللّعنة الّتي رماهم الله بها، فمُسخت آدميّتهم، و نسخت طبيعتهم، فإذا هم قردة و خنازير في صور آدميّة، يعبدون الطّاغوت و يوالون الشّيطان

و الأبناء يعرفون عن يقين خبر هذا البلاء الّذي حلّ بآبائهم، فكانوا مُثلة في النّاس، فإذا كان هؤلاء الأبناء لم يُمسخوا بعد قردة و خنازير و عبدة للطّاغوت، فإنّهم على الطّريق الّذي يقودهم إلى هذا البلاء، إذا هم ظلّوا على هذا الموقف من النّبيّ، و من دعوته، و لم يفيئوا إلى السّلامة و العافية، بموادعة النّبيّ، أو متابعته على دينه. (٣: ١٢٢٨)

المُصطَفَويّ: جعلهم خنازير إمّا من جهة الصّفات النّفسانيّة، حتّى تنقلب صورهم البرزخيّة الباطنيّة على صورها، و يُحشرون في القيامة على صورهم، كما في الرّوايات الواردة؛ أو بمعنى المسخ المعروف، و انقلاب الصّورة المادّيّة الظّاهريّة على صورة جسم الخنزير. أمّا الأوّل فهو مسلّم مقطوع به، بل محسوس عند أهل البصيرة و النّورانيّة، و أمّا الثّاني فلا بدّ في إثباته أن يُستدلّ عليه بالرّوايات المسلّمة، راجع: م س خ: «المسخ». (٣: ١٣٦)

مكارم الشّيرازيّ: الآية تقارن المعتقدات المحرّفة و أعمال أهل الكتاب، و العقوبات الّتي تشملهم بوضع المؤمنين الأبرار من المسلمين، لكي يتبيّن أيّ الفريقين يستحقّ النّقد و التّقريع، و هذه بذاته جواب منطقيّ للفت انتباه المعاندين و المتطرّفين في عصبيّتهم

و في هذه المقارنة تطلب الآية من النّبيّ ﷺ أن يسأل هؤلاء، هل أنّ الإيمان بالله الواحد و بكتبه الّتي أنزلها على أنبيائه أجدر بالنّقد و الاعتراض، أم الأعمال الخاطئة الّتي تصدر من أناس شملهم عقاب الله؟

فتخاطب الآية النّبيّ بأن يسأل هؤلاء، إن كانوا يريدون التّعرّف على أناس هم عند الله أشدّ العقاب جرّاء ما اقترفوه من أعمال، حيث تقول: ﴿قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللهِ﴾.

و لا شكّ أنّ الإيمان بالله و كتبه ليس بالأمر غير المحمود، و أنّ المقارنة الجارية في هذه الآية بين الإيمان و بين أعمال و أفكار أهل الكتاب، هي من باب الكناية، كما ينتقد إنسان فاسد إنسانًا تقيًّا، فيسأل الإنسان التّقيّ ردًّا على هذا الفاسد أيّهما أسوأ، الأتقياء أم الفاسدون

بعد هذا تبادر الآية إلى شرح الموضوع، فتبيّن أنّ أولئك الّذين شملتهم لعنة الله فمسخهم قرودًا و خنازير، و الّذين يعبدون الطّاغوت و الأصنام، إنّما يعيشون في هذه الدّنيا و في الآخرة وضعًا أسوأ من هذا الوضع، لأنّهم ابتعدوا كثيرًا عن طريق الحقّ، و عن جادّة الصّواب، تقول الآية الكريمة: ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ...﴾ و سنتطرّق إلى معنى «المسخ» الّذي يغيّر بموجبه شكل الإنسان، و هل أنّ هذا التّغيّر في

الشكل يشمل صورته الجسميّة، أم المراد التغيير الفكريّ والأخلاقيّ؟ وذلك عند تفسير الآية ١٦٣ من سورة الأعراف، وبصورة مفصّلة بإذن الله. (٤: ٦٥)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخنزير، الحيوان المعروف. يقال: خنزر، أي فعل فعل الخنزير. والجمع خنازير. وقولهم: خنزر الرّجل، أي نظر بمؤخر عينه، هو «فنعل» من «خ ز ر».

والخنازير علّة معروفة، وهي قروح صلبة تحدث في الرّقبة، تشبيهًا بهذا الحيوان لخبثها. وقد وردت هذه الكلمة في السّريانيّة بلفظ «حزيرت».

٢ ـ وذهب بعض اللّغويّين إلى أنّ الخنزير «فنعيل» من مادّة «خ ز ر» الّتي تعني تضييق العين وصغرها، والنّظر بلحاظها. وهو بعيد، إذ ليس كذلك الخنزير.

ونراه رباعيًّا ونونه أصليّة، فهو على وزن «فعليل»، مثل: قنديل. ونلحظ هذه النّون في بعض اللّغات السّاميّة، كالمندائيّة والحبشيّة، ممّا أغرى «آرثر جفري» بالقول بأنّ هذا اللّفظ حبشيّ الأصل. ولمّا رأى اختلاف صيغه في هذه اللّغة، عدل عن رأيه، لئلّا يقال: إنّه عربيّ الأصل والأحباش أخذوه من العرب! ثمّ قال: الأصحّ أنّه آراميّ المنشإ، إلّا أنّ العرب أضافوا إليه «النّون»، فجعلوها بين «الخاء» و«الزّاي».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها لفظ واحد اسمًا: (الخنزير) مفردًا ٤ مرّات، وجمعًا مرّة في ٥ آيات:

١ ـ ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ...﴾ الأنعام ١٤٥

٢ و ٣ ـ ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ...﴾ النّحل: ١١٥ والبقرة ١٧٣

٤ ـ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ...﴾ المائدة ٣

٥ ـ ﴿...مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ...﴾ المائدة ٦٠

يلاحظ أوّلًا أنّ الخنزير جاء مذمومًا اسمًا وعينًا، وفيها بحوث:

١ ـ ردّ الله على مشركي مكّة ما حرّموه في (١)، فحصر ما حرّمه تعالى في أربعة أصناف: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

وجاء لفظ «الخنزير» نكرة كسائر المحرّمات هنا، إنكارًا على تحليلهم إيّاها وازدراء لها، وعلّل حرمتها

---

(١) راجع: «معجم الألفاظ الفقهيّة في القرآن الكريم».

بقوله: ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ كما وصف الفسق بأنّه ﴿أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾، و كان قد أكّد في الآيات السّابقة أنّ ذلك فسق، فقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ الأنعام: ١٢١، فإذا كانت هذه المحرّمات الأربعة رجسًا، و كان أحدها –و هو الإهلال لغير الله– فسقًا، فهي جميعًا فسق أيضًا، للتّبعيّة و عدم الخصوص.

٢ –جاءت المحرّمات الأربعة معرفة في (٢) و (٣): ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾، و (٤): ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾.

و ذهب المفسّرون إلى أنّ الألف و اللّام في ﴿الْمَيْتَةَ﴾ و ﴿الدَّمَ﴾ للجنس، و لفظ ﴿لَحْمَ﴾ معرّف بالإضافة كما ترى، و (ما) اسم موصول، و هو من المعارف، و ما بعده صلة له، و لكنّ بعضًا يرى أنّه نكرة موصوفة، و ما بعده صفة له، و هو ليس بشيء.

و ليس بعيدًا أن تكون الألف و اللّام في ﴿الْمَيْتَةُ﴾ و ﴿الدَّمُ﴾ للعهد، فهي في (٣) –أي آية البقرة– و (٤) للعهد الذّكريّ، لأنّها ذكرت بهذين اللّفظين في (٢) –أي آية النّحل– و هي مكّيّة، و في (٢) للعهد الذّهنيّ، لأنّ مشركي مكّة كانوا يعهدون الميتة و الدّم.

٣ –جاء القردة و الخنازير جمعًا في (٥): ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾، و هذا ما حمل بعضهم على أن يقرأ (عَبُدَ الطّاغوت)، و (عُبَّدَ الطّاغوت)، و (عُبَّادَ الطّاغوت)، و (عِبادَ الطّاغوت)، على الجمع عطفًا على ﴿الْخَنَازِيرَ﴾، فيكون عامله ﴿جَعَلَ﴾.

و هذه القراءات ليست بذي بال، لأنّها تنسب خلق عبدة الطّاغوت إلى الله، و هذا ما يتشبّث به الجبرة، و الصّواب أنّ جملة و ﴿عَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ معطوفة على ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللهُ﴾ حسب القراءة المشهورة.

٤ –و قد بحثوا كثيرًا فيما يرجع إلى التّشريع، أو في سرّ التّشريع

فمن الأوّل: كلامهم في طهارة الخنزير و نجاسته، و في اختصاص التّحريم بلحمه أو شموله لجميع أجزائه –و لابن عاشور بحث خاصّ في وجه إضافة لفظ ﴿لَحْمَ﴾ إلى ﴿الْخِنْزِيرِ﴾– و كذا في جواز الانتفاع بشعره و جلده، و في تحريم خنزير البحر، و لعدم تكريم الخطباء بحثت في حرمة الخنزير في التّوراة و عند اليهود، و عند قدماء النّصارى قبل انتقال الدّعوة المسيحيّة إلى الوثنيّين في أوربا، و كان لحم الخنزير من طعامهم، و اقتناؤه مصدر ثروة لهم، فأباحه لهم المبشّرون ليجذبوهم إليها.

و من الثّاني: بسطهم الكلام –و لاسيّما المتأخّرين منهم– في آثاره السّيّئة في الجسم و الرّوح، فلاحظ.

٥ –ذكرت محرّمات أخرى ممّا يؤكل في القرآن: ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ المائدة: ٣، و المحرّمات الّتي تشرب الخمر فقط ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ البقرة: ٢١٩.

و ثانيًا: جاء «خنزير» في خمس آيات: ثلاث مدنيّة، و اثنتين مكّيّتين، و كلّها سوى واحدة (٥) تشريعٌ مشتركٌ بين المكّيّ و المدنيّ، و هو حرمة لحم الخنزير متضمّنة بحرمة الميتة و الدّم. و ﴿الْخِنْزِيرِ﴾ فيها مفرد أضيف إليه ﴿لَحْمَ﴾، و في واحدة منها (١) جاء (خنزير) نكرة تعميمًا أو تحقيرًا، و في الباقي معرفة جنسًا أو عهدًا كما سبق. و قد جاءت اثنتان منها (٢) و (٣) بلفظ واحد، رغم أنّ واحدة منهما (٣) مدنيّة، و الأخرى مكّيّة، فلاحظ

أمّا في (٥) فجاء «خنازير» جمعًا مع القردة ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ حكاية لما أصيب اليهود مِن أهل الكتاب سابقًا، الّذين كانت ذرّيّاتهم أوّل جماعة من أهل الكتاب واجهوا النّبيّ ﷺ في المدينة و وقفوا أمامه، و أعانوا عليه إلى آخر حياته الشّريفة، فسلكوا سنّة آبائهم مع موسى و غيره من أنبيائهم ﷺ، حتّى أجلى كثيرًا منهم، و قتل آخرين.

فهذه -رغم أنّها قصّة تناسب المكّيّات- مدنيّة و إنذار لليهود القاطنين بها. كما حدّث القرآن عن اليهود تفصيلًا في نحو من مائة آية من سورة البقرة، أوّل سورة مدنيّة عند المفسّرين، إعلامًا لليهود بسابقة آبائهم، و تحذيرًا لهم عن اتّباعهم، و كذلك إعلامًا للمؤمنين بحال اليهود و سابقتهم لئلّا يخدعوا بهم.

و ثالثًا: و ليس للخنزير بين الحيوانات نظير في القرآن، سوى الكلب فهو نجس عينًا في غير القرآن، و مذموم أيضًا في القرآن مثل الخنزير، فقال ذمًّا لمن اتّبعه الشّيطان ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾ الأعراف: ١٧٦، رغم أنّه ذكر كلب أصحاب الكهف -خلال قصّتهم في سورة الكهف الآيات ١٨ إلى ٢٢- أربع مرّات مدحًا، و ذكر في المائدة: ٤، ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللهُ﴾ مرّة تشريعًا بلا ذمّ. لاحظ ك ل ب: «الكلب».

خ ن س

لفظان مرّتان، في سورتين مكّيّتين

الخنّاس ١:١ الخُنّس ١:١

النّصوص اللّغويّة

الخليل: الخَنَس[1] انقباض قصبة الأنف مع عِرَض الأرنبة، كأنف البقرة الخنساء [ثمّ استشهد بشعر]

والذّكر: أخنس.

والخُنوس: الانقباض والاستخفاء.

و«الشّيطان يوسوس في القلب، فإذا ذُكر الله خنس»، أي انقبض.

الخُنّس: الكواكب الخمسة الّتي تجري وتخنُس في مجراها، حتّى يخفى ضوؤه الشّمس، وخُنوسُها اختفاؤها بالنّهار. (٤: ١٩٩)

الكِسائيّ: يقال: خنس يَخنس خُنوسًا. (الحربيّ ٣: ١٠٤٠)

ابن شُمَيل - في حديث رواه: «يَخرُج عُنُق من النّار فيَخنِس بالجبّارين في النّار» يريد تدخل بهم في النّار. ويقال: خنَسَ به، أي واراه. ويقال: تَخنِس بهم، أي تغيب بهم.

وخنَسَ الرّجل، إذا توارى وغاب، وأخنسته أنا، أي خلّفته. (الأزهريّ ٧: ١٧٣)

الفرّاء: خنَسَ الرّجل تأخّر يَخنِس، وأنا أخنسته، بالألف.

أخنستُ عنه بعض حقّه. (الأزهريّ ٧: ١٧٣)

الخنُوس بالسّين: من صفات الأسد في وجهه وأنفه، وبالصّاد: ولد الخنزير. (الأزهريّ ٧: ١٧٦)

أبو عُبَيْدة: فرس خَنُوس، وهو الّذي يعدل وهو مستقيم - في حُضْره ذات اليمين وذات الشّمال، وكذلك الأُنثى بغير هاء، والجميع: خُنُس، والمصدر: الخَنْس، بسكون النّون. (الأزهريّ ٧: ١٧٥)

---

(١) كذا، وجاء في كتب اللّغة بفتح النّون، وهو الظّاهر

أبو زَيْد: خَنَسَ يَخْنِسُ خِنَاسًا، إذا تَوارى فذهب، فجمع في القوافي[1] بين الصّاد والسّين. قال يونس: فأخنس الكتاب، يقال: خنس وأخنسته أنا. (١٦٨)

الأصمعيّ: الخنس في الأنف: تأخّر الأرنبة في الوجه، وقِصَر الأنف. (الأزهري ٧: ١٧٥)

الخنَس: تأخّر الأنف إلى الرّأس، وارتفاعه عن الشّفة، وليس بطويل ولا مشرف. (ابن دُرَيْد ٢: ٢٢١)

أبو عُبَيْد: في حديث أبي المنهال سيّار بن سلامة، قال: «بلغني أنّ في النّار أودية في ضحضاح، في تلك الأودية حيّات أمثال أجواز الإبل، وعقارب أمثال البغال الخُنْس...». أمّا الخُنْس، فالقصار الأنف. (٣: ٤٠١)

ابن الأعرابيّ: الخُنَّس: مأوى الظّباء، والخُنُس: الظّباء أنفسها. (الأزهريّ ٧: ١٧٣)

ابن السِّكّيت: وقالوا: خَنْسٌ وخُنُسٌ، لأنّ البقر يَخنس فيهنّ، وهو جمع خنساء. (٤٠٣)

ابن أبي اليمان: والخنَس: قصر الأنف. (٤٦٢)

الحَرْبيّ: عن ابن عبّاس: «أتيت النّبيّ ﷺ وهو يصلّي، فأقامني حذاءه، فلمّا أقبل على صلاته اخنَستُ».

عن النّبيّ صلّى الله عليه: «الشّهر هكذا وهكذا، وخنس إبهامه»

قوله: «اختنستُ» يقول: اختفيتُ، ومثله «خنس إبهامه»، يقول: ضمّها وأخفاها ولم يُظهرها في العدد لمّا ضمّها إلى راحته.

وقال الله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾ التّكوير: ١٥، فقال المفسّرون في ذلك أشياء، كلّها ترجع إلى الاختفاء والتّغيّب. [إلى أن قال:]

ويقال: أصابنا جَوْدٌ فلم أزل فيه حتّى خنس عنّي بمكان كذا وكذا، وحتّى انقطع عنّي بمكان كذا، ثمّ أخذتُ مطرًا دون، حتّى إذا بلغتُ كذا اقتطعته على مطر دونه. (٣: ١٠٣٨)

الزّجّاج: الخنّاس: صيغة مبالغة، من «خنس» بمعنى انقبض وتأخّر، والمصدر: خُنُوس، كجُنُوس والمادّة كلّها تدور على هذا الأصل، فالنّجوم الخُنَّس هي الّتي تخنس عن مجراها وتختفي بضياء الشّمس.

وفي الحديث: «الشّيطان يوسوس إلى العبد، فإذا ذكر الله خنس» أي انقبض وتأخّر. والخنَس في الأنف: تأخّره إلى الرّأس، وارتفاعه عن الشّفة. (٥: ٣٨١)

ابن دُرَيْد: الخنَس: ارتفاع أرنبة الأنف وانحطاط القصبة... رجل أخنس وامرأة خنساء وقوم خُنْس، وقد خنس يخنس خنسًا، وبه سمّيت المرأة خنساء وخُناس.

وخنس الرّجل عن القوم، إذا مضى في جهة فهو خانس. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٢٢١)

الأزهريّ: يقال: خنس من بين القوم، واختنس.

وفي الحديث: «الشّيطان يوسوس للعبد، فإذا ذكر الله خنس» أي انقبض منه.

---

(١) يعني في أبيات الشّعر الّتي ذكرها

قلت: وهكذا قال الفرّاء في قول الله جلّ وعزّ: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ الناس ٤

قال: إبليس يوسوس في صدور الناس فإذا ذُكر الله خنس.

قلت: و«خنس» في كلام العرب يكون لازمًا ومتعدّيًا.

يقال: خنستُ فلانًا فخنس، أي أخّرته فتأخّر، وقبضته فانقبض؛ وأخنسته أكثر.

وأنشدني أبو بكر الإياديّ لشاعر قدم على النبيّ ﷺ، فأنشده هذه الأبيات، التي فيها:

وإن دحسوا بالشرّ فاعف تكرّمًا

وإن خنسوا عنك الحديث فلا تَسَلْ

وهذا حجّة لمن جعل «خنس» واقعًا.

وممّا يدلّ على صحّة هذه اللّغة ما روينا عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «الشّهر هكذا وهكذا وهكذا، وخنس إصبعه في الثّالثة» أي قبضها يُعلِمهم أنّ الشّهر يكون تسعًا وعشرين.

وأنشد أبو عُبَيْد في «أخنس» وهي اللّغة المعروفة:

إذا ما القلاسي والعمائم أخنست

ففيهنّ عن صُلع الرّجال حُسُور

وسمعت عُقيليًّا يقول لخادم له ـ كان معه في طريق فتخلّف عنه ـ: لِمَ خنست عنّي؟ أراد لِمَ جئت وتخلّفت؟

(٧: ١٧٣)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]

والأخنس: القُراد.

والخنساء: اسم امرأة، وكذلك خُناس. (٤: ٣٦٤)

الخَطّابيّ: في حديث عبد الملك بن عُمير..

«وقال المَدنيّ: والله لَعُطبُ خُنُس بزُبد جُمْس يغيب فيها الضّرس أطيب من هذا». والخُنُس: جمع الأخنس، وهو الّذي قد انخنس أنفه، ولذلك قيل لظّباء: الخُنَّس. (٣: ١٦١)

الجَوْهَريّ: خنس عنه يخنُس بالضمّ، أي تأخّر.

وأخنسه غيره، إذا خلّفه ومضى عنه.

والخنس: تأخّر الأنف عن الوجه، مع ارتفاع قليل في الأرنبة، والرّجل أخنس، والمرأة خنساء، والبقر كلّها خُنْس.

والخنّاس: الشّيطان، لأنّه يخنس إذا ذُكر الله عزّ وجلّ.

والخُنَّس: الكواكب كلّها، لأنّها تخنس في المغيب، أو لأنّها تخفى بالنّهار. ويقال: هي الكواكب السّيّارة منها دون الثّابتة [إلى أن قال:]

ويقال: سمّيت خُنّسًا لتأخّرها، لأنّها الكواكب المتحيّرة الّتي ترجع وتستقيم. (٣: ٩٢٥)

ابن فارس: الخاء والنّون والسّين أصل واحد يدلّ على استخفاء وتستّر. قالوا: الخَنْس: الذّهاب في خفية، يقال: خنستُ عنه، وأخنستُ عنه حقّه.

والخُنَّس: النّجوم تخنس في المغيب. وقال قوم: سمّيت بذلك لأنّها تخفى نهارًا وتطلع ليلًا. والخنّاس في صفة الشّيطان، لأنّه يخنس إذا ذُكر الله تعالى.

ومن هذا الباب الخَنَس في الأنف: انحطاط القصبة. والبقر كلّها خُنْس. (٢: ٢٢٣)

الهَرَويّ: وفي حديث كعب: «فتخنس بهم النّار»

أي تجتذبهم وتتأخّر، كما تخنس النجوم الخُنّس، وكما يخنس الشيطان إذا ذُكر الله تعالى.

وفي الحديث: «الشيطان يوسوس إلى العبد، فإذا ذكر الله خنس» أي انقبض وتأخّر، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ الناس: ٤. يقال: خنسته فخنس، أي أخّرته فتأخّر، وأخنسته أيضًا.

ومنه قول العلاء بن الحضرميّ، وأنشده رسول الله ﷺ:

وإن دحسوا بالشرّ فاعفُ تكرّمًا
وإن خنسوا عنك الحديث فلا تسَلْ

وفي الحديث: «وخنس إبهامه» أي قبضها.

وفي حديث آخر: «فتخنس الجبّارين في النار» أي تدخلهم وتغيّبهم فيها.

الثّعالبيّ: المخنّس: تأخّر الأنف عن الوجه. (١٢٥)

إذا كان [الإبل] مُسدّلًا فهو: مُشوّق، ومعبّد ومُخنّس، ومُديّث. (١٧٥)

أبو سهل الهَرَويّ: وخنست عن الرّجل، إذا تأخّرت عنه، وأخنست عنه حقّه بالألف، إذا سترته وأخّرته. (٢١)

ابن سيده: خنس من بين أصحابه يخنس ويخنُس، خنوسًا وخناسًا، وانخنس: انقبض وتأخّر، وقيل: رجع، وأخنسته هو.

وقوله: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ الناس: ٤، جاء في التفسير أنّه الشيطان، وأنّه له رأس كرأس الحيّة يجثم على القلب، فإذا ذكر الله العبد تنحّى وخنس، وإذا ترك ذكر الله رجع إلى القلب يوسوس.

والكواكب الخُنّس: الدّراري الخمسة، زُحَل، والمشتري، والمرّيخ، والزُّهرة، وعُطارد، لأنّها تخنس أحيانًا حتّى تخفى تحت ضوء الشمس، وخنوسها استخفاؤها بالنهار، بينا تراها في آخر البرج كرّت راجعة إلى أوّله.

وفرس خنوس: مستقيم في حُضره ثمّ يخنس، كأنّه يرجع القهقرى.

والخنس في الأنف: تأخّره إلى الرّأس وارتفاعه عن الشّفة، وليس بطويل ولا مُشرف.

وقيل: الخنس: قريب من الفَطَس، وهو لُصوق القصبة بالوجه، وضخم الأرنبة.

وقيل: هو قصر الأنف ولزوقه بالوجه، وأصله في الظّباء والبقر.

خنِس خنسًا وهو أخنس.

وقيل: الأخنس الّذي قَصُرت قصبته وارتدّت أرنبته إلى قصبته.

والبقر كلّها خُنْسٌ.

واستعاره بعضهم للنّبل. [ثمّ استشهد بشعر]

وخنّس من ماله: أخذ.

والخنس في القدم: انبساط الأخمص وكثرة اللّحم، قدم خنساء.

والخُنّاس: داء يصيب الزّرع فيتجعّثن منه الحرث فلا يطول.

وخنساء، وخناس، وخناسى، كلّه اسم امرأة.

وخُنيس اسم.

وبنو أخنس: حيّ.

والثّلاث الخُنّس: من ليالي الشّهر، قيل لها ذلك، لأنّ القمر يَخنس فيها، أي يتأخّر. (٥: ٧٩)

الزّمَخشَريّ: خنس الرّجل من بين القوم خُنوسًا، إذا تأخّر واختفى، وخنسته أنا وأخنسته.

وأشار بأربع وخنس إبهامه، ومنه الخنّاس.

وفي الحديث: «الشّيطان يوسوس إلى العبد، فإذا ذكر الله خنس». وفي أنفه خنَس، وهو انقباض القصَبة وعِرَض الأرنبة. والبقر خُنسٌ.

ومن المجاز: خنس الكوكب: رجع ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾ التّكوير: ١٥، وخنس عنّي حقّي وأخنسه أخّره وغيّبه. وخنس الطّريق عنّا، إذا جاوزوه وخلّفوه وراءهم. [ثمّ استشهد بشعر]

وأخنسُوا أو عار الطّريق: جاوزوها.

(أساس البلاغة: ١١٣)

كعب رضي الله عنه: «تُمسك النّار يوم القيامة حتّى تُبِصّ كأنّها متن إهالة، فإذا استوت عليها أقدام الخلائق نادى منادٍ: أمسكي أصحابك ودَعي أصحابي، فتخنس بهم...»، خنس به يَخنس، إذا أخّره وغيّبه.

(الفائق ١: ١١٥)

في الحديث: «يخرج عُنُق من النّار فتخنس بالجبّارين في النّار» أي تغيب بهم فيها، من خنس النّجم. (الفائق ١: ٤٠٠)

وقال المَدنيّ: «والله لَقُطْس خُنْس، بِزُبْدٍ جَمْس، يغيب فيها الضّرس أطيب من هذا».

قُطْس خُنْس: يريد تمر المدينة، لأنّها صغار الحبّ، لاطئة الأقماع. (الفائق ٢: ٢٠٤)

[أتى بحديث طويل من الحجّاج وأضاف:]

«فقال الحجّاج: ألِلإبل حفرتَها؟ إنّ الإبل ضُمَّز[1] خُنّس ما جُشِّمَت جَشِمَت...».

الخُنّس: جمع خانس، من خنسته إذا أخّرته، وخنس بنفسه إذا تأخّر. يعني أنّها صوابر على العطش تؤخّر الشّرب. أو تتأخّر إلى العِشْر وفوق ذلك، على ما يُحكى عن ضيف حاتم: أنّ إبله كانت تظمأ غِبًّا بعد العشر. (الفائق ٢: ٢٢٤)

وفي حديث أبي المنهال، قال: «بلغني أنّ في النّار أوديةً في ضحضاح... وعقارب أمثال البغال الخُنْس...»، الخُنْس: القصار الأنوف. (الفائق ٢: ٣٣٢)

«عن عبد العزيز رضي الله عنه قال: إنّ رجلًا سأل ربّه أن يُريه موضع الشّيطان من قلب ابن آدم... فإذا ذكر الله خنسه»، خنسه: أخّره. (الفائق ٣: ٣٩٦)

الطَّبْرِسيّ: الخُنّس: جمع خانس، والكُنّس: جمع كانس، وأصلهما السّتر.

والشّيطان خنّاس، لأنّه يخنس إذا ذُكر الله تعالى، أي يذهب ويستتر. (٥: ٤٤٥)

الخُنُوس: الاختفاء بعد الظّهور، خنس يَخنس، ومنه الخَنَس في الأنف، لخفائه بانخفاضه عند ما يظهر بنُبُوّة. (٥: ٥٧٠)

المَدينيّ: في الحديث: «تُقاتلون قومًا خُنْس الأُنُف».

الخَنَس: انخفاض قصَبة الأنف وعِرَض الأرنبة

---

(١) أي صوابر على العطش.

وتأخّرها، والمراد بهم: التُّرك لأنّه صفتهم، وهو جمع أخنس.

وحديث عبدالملك [قد مضى في الخطّابي]

شبّه العَجْوَة في اكتنازها واكتنافها بالآنف الخُنْس لأنّها صغار الحَبّ لاطئة الأقماع. ويقال: خُنْس: صغار الأنوف. (١: ٦٢٢)

ابن الأثير [نقل بعض الأحاديث الّتي مضت عن الهَرَويّ وقال:]

ومنه حديث أبي هريرة: أنّ النّبيّ ﷺ لقيه في بعض طُرُق المدينة، قال: «فانخنستُ منه». وفي رواية «اختنستُ» على المطاوعة بالنّون والتّاء. ويُروى «فانتجشتُ» بالجيم والشّين، وسيجيء.

وحديث الطُّفيل: «رأيت ابن عمر فخنس عنّي أو حبس» هكذا جاء بالشّكّ.

وحديث صوم رمضان: «وخنس إبهامه في الثّالثة» أي قبضها.

وفي حديث جابر: «أنّه كان له نخل فخنست النّخل» أي تأخّرت عن قبول التّلقيح، فلم يؤثّر فيها، ولم تحمل تلك السّنة. (٢: ٨٣)

الفَيّوميّ: خَنِس الأنف خنسًا، من باب «تعب» انخفضت قصبته، فالرّجل أخنس، والمرأة خنساء.

وخنستُ الرّجل خنسًا، من باب «ضرب» أخّرته، أو قبضته وزويته فانخنس مثل كسرته فانكسر. ويستعمل لازمًا أيضًا، فيقال: خنس هو.

ومن المتعدّي في لفظ الحديث: «وخنس إبهامه» أي قبضها. ومن الثّاني «الخنّاس» في صفة الشّيطان، لأنّه اسم فاعل للمبالغة، لأنّه يخنس إذا سمع ذكر الله تعالى، أي ينقبض، ويُعدّى بالألف أيضًا. (١: ١٨٣)

الفيروزاباديّ: خنس عنه يخنس ويخنُس خنسًا وخنوسًا: تأخّر، كانخنس، وزيدًا: أخّره كأخنسه، والإبهام: قبضها، وبفلان: غاب به كتخنّس به.

والخنّاس: الشّيطان.

والخُنّس كرُكّع: الكواكب كلّها، أو السّيّارة، أو النّجوم الخمسة: زُحَل، والمُشتري، والمرّيخ، والزُّهرة، وعُطارد، وخنوسها أنّها تغيب كما يخنس الشّيطان إذا ذُكر الله عزّ وجلّ.

والخنَس محرّكة: تأخّر الأنف عن الوجه، مع ارتفاع قليل في الأرنبة، وهو أخنس، وهي خنساء.

والأخنس: القُراد، والأسد كالخَنُوس كسنّور.

والخنساء: البقرة الوحشيّة، صفة لها.

والخُنُس بضمّتين: الظّباء، وموضعها أيضًا، والبقر.

واختنس: تأخّر وتخلّف وتخنّس بهم تغيّب. (٢: ٢٢٠)

مَجْمَعُ اللُّغة: خنس يخنِس ويخنُس خنسًا وخنوسًا: تأخّر وانقبض.

والخنّاس الشّيطان لأنّه يخنس إذا ذُكر الله عزّ وجلّ أي ينقبض.

والخُنّس: الكواكب كلّها، لأنّها تدخل في المغيب، ولأنّها تختفي نهارًا. وقيل: هي كواكب مخصوصة سمّيت خنّسًا لتأخّرها. (١: ٣٦٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خنس: تأخّر و رجع، و الكواكب الخُنّس: جمع خانس، هي الّتي تجري مع الشمس في النّهار دون أن تُرى، فإذا غابت الشمس ظهرت، فكأنّها تأخّرت عن الشّمس.

و الوسواس الخنّاس: الشّيطان الّذي يوسوس، ومن عادته أن يخنس أي يختفي و يرجع كلّما رأى مانعًا و ذلك إذا ذكر العبد ربّه (١: ١٧٦)

المُصْطَفَويّ: ظهر أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو التّأخّر و الانقباض، إذا كان من شأنه التّقدّم و الانبساط. و أمّا الاستتار و الاختفاء و الغيبة و المواراة و مطلق التّأخّر و مطلق الانقباض، فليست حقيقة.

و المصداق الحقيقيّ من هذا الأصل: هو الخنس في الأنف، و من شأنه أن يكون مرتفعًا، و قبض الإبهام و من شأنه البسط، و تأخّر الموسوس و من شأنه التّقدّم و التّقرّب، لا التّنحّي و التّبعّد.

و بهذا يظهر الفرق بينها و بين هذه الكلمات (٣: ١٣٨)

النّصوص التّفسيريّة

الخَنّاس

﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ النّاس ٤

النّبيّ ﷺ: إنّ الشّيطان واضع خطمه على قلب ابن آدم، فإذا ذكر الله خنس، و إذا نسي التقم فذلك الوسواس الخنّاس. (القُرطبيّ ٥: ٧٢٥)

ابن عبّاس: إذا ذكر الله خنس نفسه و سترها، وإذا لم يذكر ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾. (٥٢٢)

الشّيطان جاثم على قلب ابن آدم، فإذا سها و غفل وسوس، و إذا ذكر الله خنس. (الطّبريّ ١٢: ٧٥٢)

مُجاهِد: ينبسط، فإذا ذكر الله خنس و انقبض، فإذا غفل انبسط. (الطّبريّ ١٢: ٧٥٢)

الشّيطان يكون على قلب الإنسان، فإذا ذكر الله خنس. (الطّبريّ ١٢: ٧٥٣)

إذا ذكر العبد ربّه خنس، فإذا غفل وسوس إليه. (الطّوسيّ ١٠: ٤٣٧)

قَتادَة: يعني الشّيطان، يوسوس في صدر ابن آدم، و يخنس إذا ذكر الله. (الطّبريّ ١٢: ٧٥٣)

﴿الْخَنَّاسِ﴾: له خرطوم كخرطوم الكلب في صدر الإنسان، فإذا ذكر العبد ربّه خنس. (البغويّ ٥: ٣٣٦)

مُقاتِل: هو الشّيطان في صورة خنزير معلّق بالقلب في جسد ابن آدم، و هو يجري مجرى الدّم، سلّطه الله على ذلك من الإنسان. (٤: ٩٣٣)

ابن زَيْد: ﴿الْخَنَّاسِ﴾: الّذي يوسوس مرّة و يخنس مرّة من الجنّ و الإنس. و كان يقال: شيطان الإنس أشدّ على النّاس من شيطان الجنّ، و شيطان الجنّ يوسوس و لا تراه، و هذا يعاينك معاينة. (الطّبريّ ١٢: ٧٥٣)

الفَرّاء: إبليس يوسوس في صدر الإنسان، فإذا ذكر الله عزّ و جلّ خنس. (٣: ٣٠٢)

(١) الخطم: أنف الإنسان، و من الدّابّة مقدّم أنفها و فمها.

ابن قُتَيْبَة: إبليس يوسوس في الصّدور و القلوب، فإذا ذُكر الله: خنس، أي انقبض و كفّ. (٥٤٣)

الطَّبَريّ: ﴿الْخَنّاس﴾ الّذي يخنس مرّة، و يوسوس أخرى، و إنّما يخنس ـ فيما ذُكر ـ عند ذكر العبد ربّه.

[إلى أن قال:]

و الصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّ الله أمر نبيّه محمّدًا ﷺ أن يستعيذ به من شرّ شيطان يوسوس مرّة و يخنس أخرى، و لم يخصّص وسوسته على نوع من أنواعها، و لا خنوسه على وجه دون وجه. و قد يوسوس بالدّعاء إلى معصية الله، فإذا أُطيع فيها خنس، و قد يوسوس بالنّهي عن طاعة الله فإذا ذكر العبد أمر ربّه، فأطاعه فيه، و عصى الشّيطان، خنس، فهو في كلّ حالتيه وسواس خنّاس، و هذه الصّفة صفته. (١٢: ٧٥٢)

الزّجّاج: يعني الشّيطان إذا[1] ذا الوسواس الخنّاس الرّجاع، و هو الشّيطان جاثم على قلب الإنسان، فإذا ذكر الله خنس و إذا غفل وسوس.

(البغويّ ٥: ٣٣٦)

الطُّوسيّ: معناه الكثير الاختفاء بعد الظّهور، خنس يخنس خنوسًا و منه قوله: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾ أي بالنّجوم الّتي تخفى بعد ما تظهر، بتصريف الحكيم الّذي أجراها، على حقّ حسن التّدبير. و منه: الخنس في الأنف، لخفائه بانخفاضه عند ما يظهر بنتوئه. (١٠: ٤٣٧)

القُشَيْريّ: الّذي يغيب و يخنس عن ذكر الله، و هو من أوصاف الشّيطان. (٦: ٣٥٦)

البغويّ: يعني الشّيطان، يكون مصدرًا و اسمًا [ثمّ نقل قول الزّجّاج و قتادة و أضاف:]

و يقال: رأسه كرأس الحيّة، واضع رأسه على ثمرة القلب يمنّيه و يحدّثه، فإذا ذكر الله خنس، و إذا لم يذكر يرجع و يضع رأسه. (٥: ٣٣٦)

الزّمَخْشَريّ: الّذي عادته أن يخنس، منسوب إلى الخنوس و هو التّأخّر، كالعوّاج و البتّات، لما روي عن سعيد بن جُبَيْر: «إذا ذكر الإنسان ربّه خنس الشّيطان و ولّى، فإذا غفل وسوس إليه». (٤: ٣٠٢)

مثله الفخر الرّازيّ (٣٢: ١٩٨)، و النّسفيّ (٤: ٣٨٦)

ابن عَطيّة: معناه على عقبه المستتر أحيانًا، و ذلك في الشّيطان متمكّن إذا ذكر العبد و تعوّذ و تذكّر فأبصر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَٓائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ الأعراف: ٢٠١

و إذا فرضنا ذلك في الشّهوات و الغضب و نحوه، فهو يخنس بتذكير النّفس اللّوّامة بلمّة الملك، و بأنّ الحياء يردع، و الإيمان يردع بقوّة فتخنس تلك العوارض المتحرّكة، و تنقمع عند من أُعين بتوفيق.

(٥: ٥٤٠)

الطَّبْرِسيّ: قيل: ﴿الْخَنّاس﴾ معناه الكثير الاختفاء بعد الظّهور، و هو المستتر المختفي من أعين

(١) كذا، و الظّاهر أنّه زائدة. أو يُقرأ: يعني الشّيطانَ إذًا، ذا الوسواس الخنّاس.

الناس، لأنّه يوسوس من حيث لا يُرى بالعين.
(٥: ٥٧١)

القُرطُبيّ: وُصف بـ ﴿الْخَنَّاسِ﴾ لأنّه كثير الاختفاء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾ التّكوير: ١٥، يعني النّجوم، لاختفائها بعد ظهورها.

وقيل: لأنّه يخنِس إذا ذكر العبد الله، أي يتأخّر...

[ثمّ ذكر قول قتادة وأضاف:]

يقول: خنسته فخنس، أي أخّرته فتأخّر وأخنسته أيضًا.

وقيل: سمّي خنّاسًا، لأنّه يرجع إذا غفل العبد عن ذكر الله، والخنس: الرّجوع [ثمّ استشهد بشعر]
(٢٠: ٢٦٢)

البَيضاويّ: الّذي عادته أن يخنس، أي يتأخّر إذا ذكر الإنسان ربّه. (٢: ٥٨٤)

مثله أبو السُّعود. (٦: ٤٩٣)

أبو حَيّان: ﴿الْخَنَّاسِ﴾: الرّاجع على عقبه المستتر أحيانًا، وذلك في الشّيطان متمكّن، إذا ذكر العبد الله تعالى تأخّر. وأمّا[1] الشّهوات فتخنس بالإيمان وبلمّة الملك وبالحياء، فهذان المعنيان يندرجان في الوسواس. (٨: ٥٣٢)

الشِّربينيّ: أي الّذي عادته أن يخنس أي يتوارى ويتأخّر، ويختفي بعد ظهوره مرّة بعد مرّة، كلّما كان الذّكر خنس، وكلّما بطل عاد إلى وسواسه، فالذّكر له كالمقامع الّتي تقمع المُفسد، فهو شديد النّفور منه، ولهذا كان شيطان المؤمن هزيلًا كما حكي عن بعض السّلف: أنّ المؤمن يُضني شيطانه كما يُضني الرّجل بعيره في السّفر. (٤: ٦١٦)

البُرُوسَويّ: الّذي عادته أن يخنس، أي يتأخّر إذا ذكر الإنسان ربّه.

حكي أنّ بعض الأولياء سأل الله تعالى أن يريه كيف يأتي الشّيطان ويوسوس؟ فأراه الحقّ تعالى هيكل الإنسان في صورة بلّور وبين كتفيه خال أسود كالعُشّ والوكر، فجاء الخنّاس يتحسّس من جميع جوانبه، وهو في صورة خنزير له خرطوم كخرطوم الفيل، فجاء بين الكتفين فأدخل خرطومه قِبل قلبه، فوسوس إليه فذكر الله، فخنس وراءه، ولذلك سمّي بالخنّاس، لأنّه ينكص على عقبيه مهما حصل نور الذّكر في القلب، ولهذا السّرّ الإلهيّ كان ﷺ يحتجم بين كتفيه، ويأمر بذلك، ووصّاه جبرائيل بذلك لتضعيف مادّة الشّيطان، وتضييق مرصده، لأنّه يجري وسوسته مجرى الدّم، ولذلك كان خاتم النّبوّة بين كتفيه ﷺ إشارة إلى عصمته من وسوسته، لقوله: «أعانني الله عليه فأسلم» أي بالختم الإلهيّ، وشرح الصّدر أيّده، وبالعصمة الكلّيّة خصّه، فأسلم قرينه، وما أسلم قرين آدم ﷺ فوسوس إليه لذلك.

ويجوز أن يدخل الشّيطان في الأجسام، لأنّه جسم لطيف، وهو وإن كان مخلوقًا في الأصل من نار، لكنّه ليس بمحرق، لأنّه لمّا امتزج النّار بالهواء صار

(١) كذا، والظّاهر: وإمّا الشّهوات، أي المراد بـ ﴿الْخَنَّاسِ﴾ إمّا الشّيطان، وإمّا الشّهوات، كما قال بعدها: فهذان المعنيان يندرجان في الوسواس.

تركيبه مزاجًا مخصوصًا، كتركيب الإنسان. و في ﴿الْوَسْوَاسِ﴾ إشارة إلى الوسواس الحاصل من القوّة الحسّيّة و الخياليّة، و في ﴿الْخَنَّاسِ﴾ إلى القوّة الوهميّة لتأخّره عن مرتبتي القوّتين، فإنّها تساعد العقل في المقدّمات، فإذا آل الأمر إلى النّتيجة خنس و تأخّرت توسوسه و تشكّكه، كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى، مع أنّه يوافق العقل في أنّ الميّت جماد و الجماد لايخاف منه، المنتج لقولنا: «الميّت لايخاف منه». فإذ وصل العقل و الوهم إلى النّتيجة، نكص الوهم وأنكرها. (١٠: ٥٤٩)

الآلوسيّ: ﴿الْخَنَّاسِ﴾ صيغة مبالغة أو نسبة، أي الّذي عادته أن يخنس و يتأخّر إذا ذكر الإنسان ربّه عزّ و جلّ. (٣٠: ٢٨٦)

المراغيّ: أي ألجأ إلى ملك ربّ الخلق و إلههم و معبودهم أن تُنجينا من شرّ الشّيطان الموسوس كثير الخنوس و الاختفاء، لأنّه يأتي من ناحية الباطل، فلا يستطيع مقاومة الحقّ إذا صدمه، و لكنّه يذهب بالنّفس إلى أسوإ مصير، إذا انجرّت مع وسوسته، و انساقت معه إلى تحقيق ما خطر بالبال.

و هذه الأحاديث النّفسيّة إذا سُلّط عليها نظر العقل، خمدت و اضمحلّت، و لكنّ الموسوس عند إلقائها.

و حديث النّفس بالفواحش و ضروب الأذى للنّاس، يذهب هباءً إذا تنبّهت النّفس لأوامر الشّرع و هكذا إذا وسوس لك امرؤ و بعثك على فعل السّوء، ثمّ ذكّرته بأوامر الدّين، يخنس و يُمسك عن القول، إلى أن تسنح له فرصة أخرى. (٣٠: ٢٧٠)

سيّد قُطْب: الخُنُوس: الاختباء و الرّجوع، و ﴿الْخَنَّاسِ﴾ هو الّذي من طبعه كثرة الخُنُوس. [إلى أن قال:]

وهناك لفتة ذات مغزى في وصف الوسواس بأنّه ﴿الْخَنَّاسِ﴾، فهذه الصّفة تدلّ من جهة على تخفّيه واختبائه، حتّى تجد الفرصة سانحة فيدبّ و يوسوس. و لكنّها من جهة أخرى توحي بضعفه أمام من يستيقظ لمكره، ويحمي مداخل صدره، فهو سواء كان من الجنّة أم كان من النّاس إذا وُوجه خنس، و عاد من حيث أتى، و قبع واختفى، أو كما قال الرّسول الكريم في تمثيله المصوّر الدّقيق «فإذا ذكر الله تعالى خنس، و إذا غفل وسوس».

و هذه اللّفتة تقوّي القلب على مواجهة الوسواس، فهو خنّاس، ضعيف أمام عُدّة المؤمن في المعركة.

و لكنّها من ناحية أخرى معركة طويلة لا تنتهي أبدًا، فهو أبدًا قابع خانس، مترقّب للغفلة و اليقظة مرّة، لاتغني عن الغفلات، و الحرب سجال إلى يوم القيامة، كما صوّرها القرآن الكريم في مواضع شتّى، و منها هذه الصّورة العجيبة في سورة الإسراء: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا * قَالَ أَرَأَيْتَكَ هٰذَا الَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا * قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا * وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ

بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ۝ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾ الإسراء: ٦١-٦٥

وهذا التصوّر لطبيعة المعركة ودواعي الشرّ فيها ـ سواء عن طريق الشيطان مباشرة أو عن طريق عملائه من البشر ـ من شأنه أن يشعر الإنسان أنّه ليس مغلوبًا على أمره فيها، فإنّ ربّه وملكه وإلهه مسيطر على الخلق كلّه، وإذا كان قد أذن لإبليس بالحرب، فهو آخذ بناصيته، وهو لم يسلّطه إلّا على الّذين يغفلون عن ربّهم وملكهم وإلههم، فأمّا من يذكرونه فهم في نجوة من الشرّ ودواعيه الخفيّة. فالخير إذن يستند إلى القوّة الّتي لا قوّة سواها، وإلى الحقيقة الّتي لا حقيقة غيرها، يستند إلى الرّبّ الملك الإله، والشرّ يستند إلى وسواس خنّاس، يضعف عن المواجهة، ويخنس عند اللّقاء، وينهزم أمام العياذ بالله.

وهذا أكمل تصوّر للحقيقة القائمة عن الخير والشرّ، كما أنّه أفضل تصوّر يحمي القلب من الهزيمة، ويفعمه بالقوّة والثّقة والطّمأنينة. (٦: ٤٠١٠)

ابن عاشور: الشّديد الخنس وكثيره. والمراد أنّه صار عادةً له؛ والخنس والخُنوس: الاختفاء. والشّيطان يُلقّب بـ﴿الْخَنَّاسِ﴾ لأنّه يتّصل بعقل الإنسان وعزمه من غير شعور منه، فكأنّه خنس فيه وأهل المكر والكيد والتّختّل خنّاسون، لأنّهم يتحيّنون غفلات النّاس، ويتستّرون بأنواع الحيل، لكيلا يشعر النّاس بهم.

فالتّعريف في ﴿الْخَنَّاسِ﴾ على وزان تعريف موصوفه، ولأنّ خواطر الشرّ يهمّ بها صاحبها، فيطرق ويتردّد ويخاف تبعاتها، وتزجره النّفس اللّوّامة، أو يزعه وازع الدّين أو الحياء، أو خوف العقاب عند الله أو عند النّاس، ثمّ تعاوده حتّى يطمئنّ لها ويرتاض بها، فيصمّم على فعلها فيقترفها. فكأنّ الشّيطان يبدو له ثمّ يختفي، ثمّ يبدو ثمّ يختفي، حتّى يتمكّن من تدليته بغرور. (٣٠: ٥٥٥)

مَغْنِيّة: من «خنس» إذا تأخّر وتخفّى، والمراد بهذا الوصف هنا: أنّ الإنسان إذا تنبّه لوسوسته الشّيطانيّة، وتعوّذ بالله منها مُخلصًا ذهبت عنه واختفت. (٧: ٦٢٨)

الطَّباطَبائيّ: صيغة مبالغة من الخُنوس بمعنى الاختفاء بعد الظّهور. قيل: سمّي الشّيطان خنّاسًا، لأنّه يوسوس الإنسان، فإذا ذكر الله تعالى رجع وتأخّر، ثمّ إذا غفل عاد إلى وسوسته. (٢٠: ٣٩٧)

مكارم الشّيرازيّ: صيغة مبالغة من الخُنوس وهو التّراجع، لأنّ الشّياطين تتراجع عند ذكر اسم الله، والخُنوس له معنى الاختفاء أيضًا، لأنّ التّراجع يعقبه الاختفاء عادة. (٢٠: ٥٢٤)

فضل الله: وذلك في ما يثيره في النّفس من أفكار شرّيرة وخيالات معقّدة، وأحلام كاذبة، ومشاعر حاقدة، بحيث تؤدّي إلى إثارة الفتنة في حركة النّاس، في علاقاتهم العامّة والخاصّة، من خلال الإيحاءات الّتي يثيرها في داخل الكلمات، ليعقّد الأوضاع من حولهم، وإلى إضلال العقل والإحساس من خلال

الشّبهات الّتي يحرّكها أمام العقيدة، ليدفع النّاس إلى الكفر والضّلال، أو من خلال علامات الاستفهام المعقّدة أمام القضايا الّتي تدخل في منطقة الشّعور، أو تتحرّك في دائرة العاطفة، وإلى إثارة الغريزة في حركة الشّهوات في الجسد في أجواء الإغراء والإغواء، وإلى تحريك الذّهنيّة المسيطرة في أجواء العلوّ والاستكبار، والسّيطرة الّتي يعيشها السّلاطين على الأرض في خطّ الظّلم والفساد، وغير ذلك ممّا يثيره الوسواس الّذي يكمّن للإنسان في مواقع الغفلة، فيدفع بالكلمة إلى السّمع، وباللّمسة إلى الإحساس، وبالفكرة إلى الذّهن، ثمّ يبتعد ويختفي، ليترك الكلمات في موقع التّفاعل في الذّات، وفي الإحساس، وفي العقل، ثمّ يعود من جديد إلى الوسوسة الّتي تترك تأثيراتها في الكيان الرّوحيّ للإنسان.

وقد ورد في الحديث المرويّ عن النّبيّ ﷺ، في ما يروى عن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الشّيطان لجاثم على قلب بني آدم، له خرطوم كخرطوم الكلب، إذا ذكر العبد الله عزّ وجلّ خنس - أي رجع على عقبيه - وإذا غفل عن ذكر الله وسوس».

وورد في حديث الإمام الصّادق ؑ قال: «قال رسول الله ﷺ: ما من مؤمن إلّا ولقلبه في صدره أذنان: أذن ينفث فيها الملك، وأذن ينفث فيها الوسواس الخنّاس، فيؤيّد الله المؤمن بالملك، وهو قوله سبحانه: ﴿وَاَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ المجادلة: ٢٢». وقد ورد في حديث أهل البيت ؑ: أنّ الوسواس الخنّاس يوسوس للإنسان فيوقعه في الذّنب، ثمّ يوسوس له فيسيء التّوبة (٢٤: ٥٠١)

لاحظ: وس وس: «الوَسْوَاس».

الخُنَّس

﴿فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * اَلْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ التّكوير: ١٥، ١٦

ابن مسعود: إنّ الخُنّس بقر الوحش.

(الماورديّ ٦: ٢١٦)

الإمام عليّ ؑ: خمسة الأنجم، وهي: زحل، وعطارد، والمشتري، والمرّيخ، والزّهرة.

(الماورديّ ٦: ٢١٦)

هي النّجوم تخنس بالنّهار، وتكنس باللّيل.

[وفي رواية] هل تدرون ما ﴿الْخُنَّسِ﴾؟ هي النّجوم تجري باللّيل، وتخنس بالنّهار.

[وفي رواية] يعني النّجوم، تكنس بالنّهار، وتبدو باللّيل. (الطّبريّ ١٢: ٤٦٧)

ابن عبّاس: وهي النّجوم الّتي يخنسن بالنّهار ويظهرن باللّيل. (٥٠٣)

نحوه الحسن. (الطّبريّ ١٢: ٤٦٧)

لأنّها تقطع المجرّة. (الماورديّ ٦: ٢١٦)

سعيد بن جُبَيْر: أنّها الظّباء.[1]

(الماورديّ ٦: ٢١٦)

مُجاهِد: هي النّجوم. (الطّبريّ ١٢: ٤٦٧)

---

(١) الغزال، مفردها: ظبية.

مثله أبو عُبَيدة. (٢، ٢٨٧)

الحسَن: النّجوم الّتي تخنس بالنّهار و إذا غربت مثله قَتادة. (الماوَرْديّ ٦: ٢١٦)

الإمام الباقر عليه السلام: ﴿الْخُنَّس﴾ إمامٌ يخنس في زمانه عند انقطاع علمه عن عند النّاس سنة ستّين و مئتين، ثمّ يبدو كالشّهاب الواقد في ظلمة اللّيل، فإن أدركت ذلك قرّت عينك. [و هذا تأويل، و كذا ما بعده]

[و في حديث عن أمّ هانئ الثّقفيّة]

غدَوتُ على سيّدي محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام فقلت: يا سيّدي آية من كتاب الله عزّ و جلّ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾، قال: نعم المسألة سألتني يا أمّ هانئ، هذا مولود في آخر الزّمان، هو المهديّ من هذه العترة، يكون له حيرة و غيبة، يضلّ فيها أقوام و يهتدي فيها قوم، فيا طوبى لك إن أدركته، و يا طوبى لمن أدركه. (العَرُوسيّ ٥: ٥١٧)

ابن زَيْد: النّجوم الخنّس، إنّها تخنس تتأخّر عن مطلعها، هي تتأخّر كلّ عام، لها في كلّ عام تأخّر عن تعجيل ذلك الطّلوع تخنس عنه. (الطَّبَريّ ١٢: ٤٦٧)

الفَرّاء: و هي النّجوم الخمسة تخنس في مجراها، ترجع، و تكنس: تستتر، كما تكنس الظّباء في المغار، و هو الكِناس. و الخمسة: بهرام، و زُحَل، و عُطارِد، و الزُّهرة، و المشتري. (٣: ٢٤٢)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في ﴿الْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ فقال بعضهم: [و ذكر نحو قول الفرّاء]

و قال آخرون: هي بقر الوحش الّتي تكنس في كناسها.

و قال آخرون: هي الظّباء.

و أولى الأقوال في ذلك بالصّواب أن يقال: إنّ الله تعالى ذكره أقسم بأشياء تخنس أحيانًا، أي تغيب، و تجري أحيانًا و تكنس أخرى. (١٢: ٤٦٩)

الزّجّاج: ﴿الْخُنَّسِ﴾: جمع خانس، و ﴿الْجَوَارِ﴾: جمع جارية، من جرى يجري، و ﴿الْخُنَّسِ﴾: جمع خانس و خانسة، و كذلك ﴿الْكُنَّسِ﴾: جمع كانس و كانسة.

و ﴿الْخُنَّسِ﴾ هاهنا أكثر التّفسير يعني بها النّجوم، لأنّها تخنس أي تغيب، لأنّ معنى ﴿وَ اللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَ الصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ التّكوير: ١٧، ١٨، و معنى ﴿الْخُنَّسِ﴾ و ﴿الْكُنَّسِ﴾ في النّجوم، أنّها تطلع جارية و كذلك تخنس أي تغيب، و كذلك تكنس تدخل في كناسها، أي تغيب في المواضع الّتي تغيب فيها.

و قيل: ﴿الْخُنَّسِ﴾ هاهنا يعني بقر الوحش و ظباء الوحش، و معنى خُنَّس: جمع خانس، و الظّباء خُنّس، و البقر خُنّس. و الخنس: قصَر الأنف و تأخّره عن الفم، و إن كان للبقر أو كان للظّباء فمعنى ﴿الْكُنَّسِ﴾ أي الّتي تكنس، أي تدخل الكِناس و هو الغُصْن من أغصان الشّجر. (٥: ٢٩١)

القُمّيّ: و هو اسم النّجوم. (٢: ٤٠٨)

الماوَرْديّ: إنّها الملائكة، لأنّها تخنس فلا ترى. (٦: ٢١٦)

الطُّوسيّ: ﴿الْخُنَّسِ﴾: جمع خانس، و هو الغائب عن طلوع؛ خنست الوحشيّة في الكِناس، إذا

غابت فيه بعد طلوع. (١٠: ٢٨٥)

القُشَيْريّ: و ﴿الْخُنَّسِ﴾ و ﴿الْكُنَّسِ﴾ هي النّجوم إذا غربت، ويقال: البقر الوحشيّ. (٦: ٢٦٢)

الواحديّ: يعني النّجوم، وهي تخنس بالنّهار فتخفى، ولا ترى، وتكنس في وقت غروبها، فهذا وقت خنوسها وكنوسها. (٤: ٤٣٠)

البَغَويّ: [نقل أقوال المتقدّمين وأضاف:]

وأصل الخُنُوس: الرّجوع إلى وراء، والكُنُوس: أن تأوي إلى مكانها، وهي المواضع الّتي تأوي إليها الوحوش. (٥: ٢١٧)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿الْخُنَّسِ﴾: الرّواجع، بينا ترى النّجم في آخر البُرج إذ كَرَّ راجعًا إلى أوّله، و«الجَوَاري»: السّيّارة، و ﴿الْكُنَّسِ﴾: الغيّب، من كنس الوحش، إذا دخل كناسه. قيل: هي الدّراري الخمسة: بهرام، وزُحل، وعطارد، والزُّهرة، والمشتري، تجري مع الشّمس والقمر، وترجع حتّى تخفى تحت ضوء الشّمس. فخنوسها: رجوعها، وكنوسها: اختفاؤها تحت ضوء الشّمس.

وقيل: هي جميع الكواكب، تخنس بالنّهار فتغيب عن العيون، وتكنس باللّيل، أي تطلع في أماكنها كالوحش في كنسها. (٤: ٢٢٣)

نحوه النّسفيّ (٤: ٣٣٦)، والشّربينيّ (٤: ٤٩٣)، وأبو السُّعود (٦: ٣٨٧)، والقاسميّ (١٧: ٦٠٧٧).

الطَّبْرِسيّ: وهي النّجوم تخنس بالنّهار وتبدو باللّيل. (٥: ٤٤٦)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في خُنُوس النّجوم وكنوسها على ثلاثة أوجه، فالقول الأظهر أنّ ذلك إشارة إلى رجوع الكواكب الخمسة السّيّارة واستقامتها، فرجوعها هو الخُنُوس، وكنوسها: اختفاؤها تحت ضوء الشّمس. ولا شكّ أنّ هذه حالة عجيبة، وفيها أسرار عظيمة باهرة.

القول الثّاني: ما روي عن عليّ ﷺ، وعطاء، ومُقاتِل، وقتادة: أنّها هي جميع الكواكب، وخنوسها عبارة عن غيبوبتها عن البصر في النّهار، وكنوسها عبارة عن ظهورها للبصر في اللّيل، أي تظهر في أماكنها كالوحش في كنسها.

والقول الثّالث: أنّ السّبعة السّيّارة تختلف مطالعها ومغاربها على ما قال تعالى: ﴿بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ المعارج: ٤٠، ولا شكّ أنّ فيها مطلعًا واحدًا ومغربًا واحدًا هما أقرب المطالع والمغارب إلى سمت رؤوسنا، ثمّ إنّها تأخذ في التّباعد من ذلك المطلع إلى سائر المطالع طول السّنة، ثمّ ترجع إليه، فخنوسها عبارة عن تباعدها عن ذلك المطلع، وكنوسها عبارة عن عودها إليه، فهذا محتمل.

فعلى القول الأوّل يكون القسم واقعًا بالخمسة المتحيّرة، وعلى القول الثّاني يكون القسم واقعًا بجميع الكواكب، وعلى هذا الاحتمال الّذي ذكرته يكون القسم واقعًا بالسّبعة السّيّارة، والله أعلم بمراده. (٣١: ٧٦)

البَيْضاويّ: بالكواكب الرّواجع، من «خنس» إذا تأخّر، وهي ما سوى النّيّرين من الكواكب السّيّارات، ولذلك وصفها بقوله تعالى: ﴿الْجَوَارِ

الكُنَّس﴾ (٢: ٥٤٣)

البُرُوسَوِيّ: المعنى أُقسم بالكواكب الرّواجع، وهي ما عدا النّيّرين من الدّراري الخمسة، وهي: المرّيخ بالكسر ـ ويسمّى بهرام أيضًا ـ وزُحل ـ ويسمّى كيوان أيضًا ـ وعطارد ـ ويسمّى الكاتب أيضًا ـ وزهرة ـ وتسمّى أناهيد أيضًا ـ والمشتري ـ ويسمّى راوس وبرجيس أيضًا ـ وما من نجم يقطع المَجَرّة غير الخمسة. (١٠: ٣٤٩)

المَراغيّ: أي بالكواكب جميعها، وهي تخنس بالنّهار فتغيب عن العيون، وتكنس باللّيل، أي تطلع في أماكنها كالوحش في كنسها. وقد أقسم بها سبحانه، لما في حركاتها وظهورها طورًا واحتجابها طورًا آخر من الدّلائل، على قدرة مُحرّكها، وبديع صنعه، وإحكام نظامه.

ويرى بعض العلماء أنّ المراد بها الدّراري الخمسة، وهي عُطارد، والزُّهرة، والمرّيخ، والمشتري، وزُحل، لأنّها تجري مع الشّمس، ثمّ تُرى راجعة حتّى تختفي في ضوئها، فرجوعها في رأي العين هو خنوسها، واختفاؤها هو كنوسها. (٣٠: ٥٨)

مَغْنِيَّة: المراد بالخُنّس الكُنّس جميع النّجوم، وقيل: بل النّجوم الخمس فقط: عطارد، والزّهرة، والمرّيخ، والمشتري، وزُحل، وهي جوار لأنّها تدور في أفلاكها. واختلفوا لماذا وُصفت بالخُنّس الكُنّس؟

قال الشّيخ محمّد عبده ما معناه: إنّ الله سبحانه وصفها بـ﴿الكُنّس﴾ لأنّها تختفي عن الرّائي في ضوء الشّمس، كما تختفي الظّبية في كناسها، ووصفها سبحانه بـ﴿الخُنّس﴾ لأنّها ترجع إلى الظّهور للعيان بعد غياب الشّمس، ويتّفق هذا في نتيجته مع تفسير الطَّبْرِسيّ في «مجمع البيان» حيث قال ـ ما معناه بالحرف ـ: «هي النّجوم تخنس بالنّهار، وتبدو باللّيل». والفرق بين التّفسيرين أنّ الخنس هنا عند صاحب «المجمع» هو الاختفاء، والكنس: الظّهور، والعكس عند الشّيخ محمّد عبده. وعلى أيّة حال، فإنّ الله سبحانه أقسم بالنّجوم للتّنبيه إلى ما في صنعها من الدّلائل على قدرة المُبدع وحكمته. (٧: ٥٢٦)

الطَّباطَبائيّ: تعقّب قوله ﴿فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾ بقوله ﴿وَالَّيْلِ اِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ﴾، يؤيّد كون المراد بـ﴿الْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ الكواكب كلّها أو بعضها، لكن صفات حركة بعضها أشدّ مناسبة وأوضح انطباقًا على ما ذكر من الصّفات المقسم بها الخُنوس، والجري، والكنوس، وهي السّيّارات الخمس المتحيّرة: زُحل، والمشتري، والمرّيخ، والزّهرة، وعطارد، فإنّ لها في حركاتها على ما نُشاهد استقامة، ورجعة، وإقامة، فهي تسير وتجري حركةً متشابهةً زمانًا وهي الاستقامة، وتنقبض وتتأخّر وتخنس زمانًا وهي الرّجعة، وتقف عن الحركة استقامةً ورجعةً زمانًا ـ كأنّها الوحش تكنس في كناسها ـ وهي الإقامة.

وقيل: المراد بها مطلق الكواكب، وخنوسها: استتارها في النّهار تحت ضوء الشّمس، وجريها سيرها المشهود في اللّيل، وكنوسها غروبها في مغربها وتواريها.

و قيل: المراد بها: بقر الوحش، أو الظّبي، و لا يبعد أن يكون ذكر بقر الوحش أو الظّبي من باب المثال، و المراد: مطلق الوحوش.

و كيف كان فأقرب الأقوال أوّلها، و الثّاني بعيد، و الثّالث أبعد. (٢٠: ٢١٧)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿الْخُنَّسِ﴾: جمع خانس، من «خنس» و هو الانقباض و الاختفاء، و يقال للشّيطان: «الخنّاس»، لأنّه ينقبض إذا ذُكر اللّه تعالى و كما ورد في الحديث الشّريف: «الشّيطان يوسوس إلى العبد، فإذا ذُكر اللّه خنس».

﴿الْجَوَارِ﴾: جمع جارية، و هي الشّيء الّذي يتحرّك بسرعة. ﴿الْكُنَّسِ﴾: جمع كانس، من «كنس» على وزن «شمس»، و هو الاختفاء، و كناس الطّير و الوحش: بيت يتّخذه.

و لكن، ما هي الأشياء المقصودة بهذا القسم؟

يعتقد كثير من المفسّرين أنّها الكواكب الخمسة السّيّارة الّتي في منظومتنا الشّمسيّة، و الّتي يمكن رؤيتها بالعين المجرّدة: عطارد، الزّهرة، المرّيخ، المشتري، و زحل.

و نقول توضيحًا: لو تأمّلنا السّماء عدّة ليال، لرأينا أنّ نجوم السّماء أو القبّة السّماويّة تظهر و تغيب بشكل جماعيّ، من دون أن تتغيّر الفواصل و المسافات فيما بينها، و كأنّها لئالئ خيطت على قطعة قماش داكن اللّون، و هذه القطعة تتحرّك من المشرق إلى المغرب، إلّا خمسة كواكب قد خرجت عن هذه القاعدة، فتراها تتحرّك و ليس بينها و بين بقيّة النّجوم فواصل ثابتة، و كأنّها لئالئ قد وُضعت على تلك القطعة وضعًا، من دون أن تخيط بها.

و هذه الكواكب الخمس هي المقصود في هذا التّفسير، و ما نلاحظه من حركتها، إنّما تكون لقربها منّا لا نتمكّن من تمييز حركات بقيّة النّجوم، لعظم المسافة فيما بيننا و بينها.

و من جهة أخرى: ينبغي التّنويه إلى أنّ علماء الفلك يُطلقون على هذه الكواكب اسم «الكواكب المتحيّرة»، لأنّها لا تتحرّك على خطّ مستقيم ثابت، فتراها تسير باتّجاه معيّن من الزّمن ثمّ تعود قليلًا و من ثمّ تتابع مسيرها الأوّل و هكذا... و هؤلاء العلماء من البحوث العلميّة في تحليل هذه الظّاهرة.

و عليه يمكن حمل إشارة الآيات إلى الكواكب السّيّارة الجوار، الّتي في سيرها لها رجوع الخُنّس، ثمّ تختفي عند طلوع الفجر و شروق الشّمس... فهي تُشبه غزالًا يتصيّد طعامه في اللّيل، و ما أن يحلّ النّهار حتّى يختفي عن أنظار الصّيّادين و الحيوانات المفترسة فيذهب إلى كناسه، و لذا وصفت الكواكب بـ ﴿الْكُنَّسِ﴾.

و ثمّة احتمال آخر: ﴿الْكُنَّسِ﴾: اختفاء الكواكب في ضوء الشّمس، أي إنّها حينما تدور حول الشّمس، تصل في بعض الوقت إلى نقطة مجاورة للشّمس، فيختفي نورها تمامًا عن الأبصار، و هو ما يعبّر عنه علماء الفلك بـ «الاحتراق».

و ﴿الْكُنَّسِ﴾ في نظر بعض آخر، إشارة إلى دخول الكواكب في البروج السّماويّة، و ذلك الدّخول يُشبه

اختفاء الغزلان في أماكن أمنها

وكما هو معروف أنّ كواكب مجموعتنا الشمسيّة لاتنحصر بهذه الكواكب الخمس، بل ثمّة ثلاثة كواكب أخرى «أورانوس، بلوتون، نبتون» ولكنّها لا تُرى بالعين المجرّدة لبعدها عنّا، وللكثير من هذه السيّارات قمر أو أقمار، فعدد كواكب هذه المجموعة بالإضافة إلى الأرض، هو تسعة كواكب.

و«الجواري»: توصيف جميل لحركة الكواكب، حيث شبّه حركة السُّفُن على سطح البحر.

وعلى أيّة حال، فكأنّ القرآن الكريم يريد بهذا القسم المليء بالمعاني الممتزجة بنوع من الإبهام، كأنّه يريد إثارة الفكر الإنسانيّ، وتوجيهه صوب الكواكب السيّارة، ذات الوضع الخاصّ على القبّة السماويّة، ليتأمّل أمرها، وقدرة وعظمة خالقها سبحانه وتعالى.

(٦٩ ـ ٧: ٤)

فضل الله: أي لا احتياج في إثبات حقيقة الوحي وصدقه إلى القسم بهذه الظّواهر الكونيّة، الّتي يتّصل بعضها بالنّجوم المعلّقة في السّماء، وبعضها بحركة الزّمن في الحياة. و﴿بِالْخُنَّسِ﴾ و﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ هي الكواكب الّتي ترجع في دورتها الفلكيّة، وتجري وتختفي. فإنّ لها في حركتها على ما تُشاهد استقامةً ورجعةً وإقامةً: فهي تسير وتجري في حركة متشابهة زمانًا وهي الاستقامة، وتنقبض وتتأخّر وتخنس زمانًا وهي الرّجعة، وتقف عن الحركة استقامةً ورجعةً زمانًا، كأنّها الوحش تكنس في كناسها وهي الإقامة. وربّما كان التّعبير بها يطلّ على حياة الظّباء وهي تجري وتختفي في كناسها وترجع من ناحية أخرى.

(٢٤: ٩٦)

لاحظ: ك ن س: «الكُنَّس».

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخَنَس، وهو انقباض قصبة الأنف وعِرَض الأرنبة، وتأخّرها عن الوجه، وأصله في الظّباء والبقر. يقال: خَنِس يخنَس خنَسًا، وهو أخنس، وهي خنساء، والجمع: خُنْس.

والخُنْس: الظّباء، ومأواها أيضًا، سمّي به للمقاربة.

والخنَس: انبساط الأخمص في القدم، وكثرة لحمها على التّشبيه. يقال: قدم خنساء.

والخُنُوس: من صفات الأسد في وجهه وأنفه.

وفرس خَنُوس: يستقيم في حُضره ثمّ يخنِس، كأنّه يرجع القهقرى، والجمع: خُنُس.

والخُنّاس: دابّة يصيب الزّرع، فيَنْجُحِر منه الحرث فلا يطول، أي ينقبض.

وكوكب خانس: كوكب سيّار، يخنس في مجراه ثمّ يرجع، والجمع: خُنَّس. والكواكب الخُنَّس هي: زحل، والمشتري، والمرّيخ، والزُّهَرة، وعُطارد، سمّيت بذلك، لأنّها تخنس في المغيب، أو لأنّها تختفي نهارًا، أو لتأخّرها، لأنّها الكواكب المتحيّرة الّتي ترجع وتستقيم.

والثّلاث الخُنَّس: من ليالي الشّهر، قيل لها ذلك، لأنّ القمر يخنس فيها، أي يتأخّر.

والخُنُوس: الانقباض والاستخفاء. يقال: خنَس من بين أصحابه يَخنِس ويَخنُس خُنُوسًا وخِناسًا، أي انقبض وتأخّر. وأخنَسَه غيره: خلّفه ومضى عنه. وخنَستُ فلانًا فخنَس: أخّرته فتأخّر. وخنَس به: واراه. وخنَس بهم: يغيب بهم. وخنَس الرّجل: توارى وغاب. وأخنَستُه أنا: خلّفته. وأخنَستُ عنه بعض حقّه: أخّرته، فهو مُخنَس.

٢ ـ وتطلق العامّة لفظ الخانس على من يلزم الصّمت والسّكون، فيقولون: ما لي أراك خانسًا؟ ويستعملون له فعلًا، يقال: خنَس يخنِس، وليس له مصدر عندهم. كما يصغّرونه على خُوَيْنس، ويريدون به السّاكت ختلًا ومكرًا.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها صفتان مبالغةً وجمعًا: ﴿الْخَنَّاسِ﴾ و﴿الْخُنَّسِ﴾ في آيتين.

١ ـ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ النّاس: ١ ـ ٤

٢ ـ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ التّكوير: ١٥، ١٦

يلاحظ أوّلًا: أنّ ﴿الْخَنَّاسِ﴾ و﴿الْخُنَّسِ﴾ جاءا رويًّا في آخر المفصّل، وفيهما بحوث:

١ ـ جاء لفظ ﴿الْخَنَّاسِ﴾ صفة للشّيطان في (١): ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾، لأنّه يخنس وينقبض أو يختفي عند ذكر الله. وصرّح باسمه في جميع القرآن إلّا في هذه الآية؛ حيث ذكر نعته دون اسمه. كما اقترن هنا بلفظ ﴿النَّاسِ﴾، لأنّه لازمهم منذ خلق آدم عليه السلام، وما فتئ يغويهم ويوسوس في صدورهم، وسوف يُحشَر مع من يتّبعه منهم: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾ مريم: ٦٨، فأينما ذكر لفظ «الشّيطان» اقترن بالإنسان إلّا موضعين، وأينما ذكر لفظ «إبليس» اقترن بآدم عليه السلام إلّا موضعين أيضًا، أنظر لفظي «إبليس» و«الشّيطان».

٢ ـ ولهم في تصوير «خنوس الشّيطان» عبارات شتّى، ومن أمثلها كلام سيّد قطب؛ حيث قال: «وهنا لفتة ذات مغزى في وصف الوسواس بأنّه ﴿الْخَنَّاسِ﴾ فهذه الصّفة تدلّ من جهة على تخفّيه واختبائه، حتّى يجد الفرصة سانحة فيدبّ ويوسوس. ولكنّها من جهة أخرى توحي بضعفه أمام من يستيقظ لمكره، ويحمي مداخل صدره، فهو سواء كان من الجنّة، أم كان من النّاس ـ إذا ووجه خنس، وعاد من حيث أتى، وقبع واختفى. أو كما قال الرّسول الكريم في تمثيله المصوّر الدّقيق: «فإذا ذكر الله تعالى خنس، وإذا غفل وسوس».

وهذه اللّفتة تقوّي القلب على مواجهة الوسواس، فهو خنّاس ضعيف أمام عدّة المؤمن في المعركة، ولكنّها من ناحية أخرى معركة طويلة لا تنتهي أبدًا ـ إلى أن قال ـ: وهذا التّصوّر لطبيعة المعركة ودوافع الشّرّ فيها ـ من شأنه أن يشعر الإنسان أنّه ليس مغلوبًا على أمره...»

وقال ابن عاشور: «والشّيطان يلقّب بـ ﴿الْخَنَّاسِ﴾، لأنّه يتّصل بعقل الإنسان وعزمه من غير

شعور منه، فكأنّه خنس فيه. وأهل المكر والكيد والتّحتل خنّاسون، لأنّهم يتحيّنون غفلات النّاس...»

وقال فضل الله: «وذلك ما تثيره في النّفس من أفكار شريرة، وخيالات معقّدة، وأحلام كاذبة، ومشاعر حادّة، بحيث تؤدّي إلى إثارة الفتنة في حركة النّاس في علاقاتهم العامّة والخاصّة، من خلال الإيحاءات الّتي يثيرها في داخل الكلمات، ليعقّد الأوضاع من حولهم، وإلى إضلال العقل والإحساس من خلال الشّبهات الّتي يحرّكها أمام العقيدة، ليدفع النّاس إلى الكفر والضّلال، أو من خلال علامات الاستفهام المعقّدة أمام القضايا الّتي تدخل في منطقة الشّعور...».

٣ ـ الخُنّس في (٢): ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ جمع خانس، وفيه ثلاثة أقوال:

أ ـ الأنجم الخمسة أو جميع النّجوم، لأنّها تخنس عن الأبصار نهارًا وتكنس ليلًا.

ب ـ بقر الوحش أو الظّباء، لأنّها من الخنس، أي قصر أنوفها وتأخّرها عن الفم.

ج ـ الملائكة، لأنّها تخنس ولا ترى.

والأوّل هو الأقرب، لأنّه قول الرّعيل الأوّل من الصّحابة، كالإمام عليّ عليه السلام وابن عبّاس رضي الله عنهما، واستدلّ عليه الطّباطبائيّ بتعقّبه بقوله: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ ـ وهو حسن ـ وقال: «وكيف كان فأقرب الأقوال أوّلها، والثّاني بعيد، والثّالث أبعد».

٤ ـ واختلفوا في ﴿الْخُنَّسِ﴾ و﴿الْكُنَّسِ﴾ وصفًا للكواكب، بأنّ خنسها بالنّهار، لضوء الشّمس، وكنسها طلوعها في ظلام اللّيل، عند الطّبرسيّ وغيره.

٥ ـ شاكل ﴿الْخُنَّسِ﴾ لفظ ﴿الْكُنَّسِ﴾ في (٢) في الجناس والطّباق وفي صفات الحروف، فالنّون فيهما حرف مجهور، والسّين مهموس، وكذلك الخاء والكاف، فهما حرفان مهموسان، غير أنّ همس الكاف شديد، وهمس الخاء رخو، فشدّة الهمس تناسب معنى الكنس، وهو الظّهور، ورخاوة الهمس تناسب الخنس، وهو الاختفاء والغياب.

ثانيًا: جاءت في آيتين مكّيّتين من السّور النصار ـ وأكثرها مكّيّة ـ أولاهما في وصف الشّيطان، وضلاله، وثانيتهما في وصف القرآن، وصدقه. وقد اهتمّ الله بهما في بدو نزول الوحي في المكّيّات.

ثالثًا: جاءت بعض نظائر هذه المادّة في القرآن، في معنى التّأخّر.

١ ـ الخنوس: التّأخّر

النّكوص: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ الأنفال: ٤٨

٢ ـ الخنوس: الغياب.

الأفول: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ الأنعام: ٧٦

خ ن ق

المُخنَقَة

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مدنيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: خنقه فاختنق، وانخنق (١)، واخنَنَق أيضًا الانخناق فهو انعصار الخِناق في عنقه، والاختناق فعله بنفسه

والخِناق الحبل الّذي يُخنَق به. ويقال: رجل خَنِق، مَخنوق، ورجل خانق. [ثمّ استشهد بشعر]

والخنّاق: نعت لمن يكون ذلك شأنه وفعله بالنّاس

وأخذ بمُخنّقه، أي بموضع الخِناق ومنه اشتُقّ المِخنَقة، أي القلادة

وفرس مَخنوق، من «الخُناقيّة». والخُناقيّة داء يأخذ الطّير في رؤوسها وحُلوقها، ويعتري الفرس أيضًا فيقال: خُنِق الفرس فهو مَخنوق. وأكثر ما يظهر في الحَمام ...

والخانق: اسم موضع، ذكره جرير (٤: ١٥٣)

اللّيث: والخُناقيّة: داء أو ريح يأخذ النّاس والدّوابّ في حلوقهم، وقد يأخذ الطّير في رأسها وحلقها

ورجل خَنِق: ذو خِناق [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ٧: ٣٣)

أبو عمرو الشّيبانيّ: خنقتُه، أي ولّدته.

(١: ٢٢٢)

الخانق: خانق الغدير: حيث تضايق من الجبال.

(١: ٢٢٩)

ابن الأعرابيّ: الخُنُق: الفُروج الضّيّقة من فروج

---

(١) كذا في الأصل

النّساء. (الأزهريّ ٧: ٣٣)

ابن أبي اليمان: والخَنَق: الضّيق. (٦٠١)

أبو سعيد البغداديّ: المُخَنَّق من الخيل: الّذي أخذت غُرّته لَحْيَيْه إلى أُصول أُذنيه. وخنّقتُ الحوض تخنيقًا، إذا شددتَ مَلْأه. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ٧: ٣٣)

ثَعْلَب: فلهم حَنَاق: ضيّق حَرَقَةٌ قصير السَّمْك.

(الأزهريّ ٧: ٣٣)

ابن دُرَيْد: الخَنِق: مصدر خنقه يخنقه خَنِقًا، بكسر النّون، ولا يقال: خَنْقًا. والمُخَنَّق[1]: الحلق، يقال: أخذ منه بالمُخَنَّق، إذا كربه.

وكلّ شيء خنقت به من حَبْل أو وتَر، فهو خِناق.

والمِخْنَقَة: قِلادة تُطيف بالعُنق ضيّقة.

والخانق: شِعْب ضيّق في أعلى الجبل، والجمع: خوانق.

وأهل اليمن يُسمّون الزُّقاق: خانقًا.

والخُناق: داء يصيب في الحلق.

ومِخنقة الكلب: قلادة قِدٍّ تُتّخذ له. (٢: ٢٤١)

لم يجئ في كلامهم فَعِل فَعِلًا إلّا حرفان: خَنِقَ خَنِقًا، وضَرِطَ ضَرِطًا. (٣: ٢٨٣)

القاليّ: قالوا: «الخَنِق يُخرج الوَرِق» يقول: إذا اشتدّ عليك فخنقك أعطيته. الخَنِق: اسم الفعل هنا.

(٢: ١٢)

الأزهريّ: ومُخَنَّق الشِّعْب: مضيقه.

وخانقين: موضع معروف. (٧: ٣٤)

الصّاحِب: خنقتُه فاختنق وانخنق.

والخِناق: الحَبْل الّذي يُخنق به.

ورجل خَنِق ومخنوق وخانق وخنيق.

والخُناقيّة: داء يأخذ الطّير في رأسها، والفرس في حلقها فيخنُقها.

والخنّاقة من أسماء حبائل السّباع.

والخانق: المضيق ما بين الجبلين والرّملتين.

(٤: ١٩٧)

الجَوهَريّ: الخَنِق، بكسر النّون: مصدر قولك: خنقه يخنُقه خنقًا، وكذلك خنّقه، ومنه الخُنّاق.

واختنق هو، وانخنقت الشّاة بنفسها، فهي مُنخنقة.

وموضعه من العُنق: مُخَنَّق بالتّشديد، يقال: بلغ منه المُخَنَّق، وأخذتُ بمُخنّقه. وكذلك الخُناق بالضّمّ، يقال: أخذ بخُناقه.

والخِناق بالكسر: حَبْل يُخنق به.

والمِخنقة بالكسر: القلادة.

والخانق: شِعْب ضيّق. وأهل اليمن يُسمّون الزُّقاق: خانقًا.

والمُخنّق: المضيق. (٤: ١٤٧٢)

ابن فارس: الخاء والنّون والقاف أصل واحد يدلّ على ضيق. فالخانق: الشِّعْب الضّيّق. وقال بعض أهل العلم: إنّ أهل اليمن يسمّون الزُّقاق: خانقًا.

والخَنِق: مصدر خنقه يخنُقه خَنِقًا. قال بعض أهل العلم: لا يقال: خَنْقًا.

والمِخنقة: القِلادة. (٢: ٢٢٤)

---

(١) موضع الخناق.

الثّعالبي: الخِناق: الحَبْل يُخنَق به الإنسان.
(٢٥٩)

أبو سَهْل الهَرَوي: والخَنق مصدر: خنَق، إذا عصر حلقه.
(٤٩)

ابن سيده: خنَقَه يَخنُقه خَنْقًا وخَنِقًا فهو مَخنُوق وخنيق، وخنَّقه، وقد انخنق واختنق.

والخِناق: ما يُخنَق به.

والمِخنَقة: القلادة الواقعة على المُخنَّق.

والخُناق والخُناقيّة: داء يأخذ النّاس والدّوابّ في الحُلوق، وقد يأخذ الطّير في رؤوسها، وأكثر ما يظهر في الحَمام، فإذا كان ذلك، فهو غير مشتق؛ لأنّ الخَنْق إنّما هو في الحلق.

والخانِق: مضيق في الوادي.

والخانق: شعب ضيّق في الجبل، وأهل اليمن يسمّون الزُّقاق: خانقًا.

وخانقين وخانِعُون: موضع، وفي الشّعب والخصض: خانقين.
(٤: ٥٤٠)

خنَقه يخنُقه خَنْقًا وخنّقه: عصر حلقه حتّى يموت، فانخنق واختنق.

الفاعل: خانق وخنّاق، والمفعول: خنق وخنيق ومخنوق، وهي خنيقة ومخنوقة.

والخِناق: الحَبْل الّذي يُخنَق به.

(الإفصاح ١: ٦٣٥)

الرّاغب: قوله تعالى: ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ﴾ أي الّتي خُنِقت حتّى ماتت، والمِخنَقة: القلادة.
(١٦٠)

الزّمخشريّ: خنَقه يخنُقه خَنْقًا فانخنق، وخنّقه، إذا عصر حلقه، واختنق، إذا فعل الخَنْق بنفسه.

وألقى الخِناق في عنقه، وهو ما يُخنَق به من حبل أو غيره.

وأصابه الخُناق، وهو داء يأخذه في حلقه.

ورجل خنيق، مخنوق.

«ولُصُوص الخنّاقُون» وهم قوم يسرقون النّاس ويَخنُقونهم.

وفي جيدها المِخنقة، وفي أجيادهنّ المَخانِق.

وهذه مخنقة الكلب.

ومن المجاز: خنّقتُ الحوض، ملأته، وحوض مُخنَّق. [ثمّ استشهد بشعر]

وفرس مُخنَّق: أخذت غُرّتُه لَحْيَيْه إلى أُصول أُذنيه، فإذا أخذت وجهه وأذنيه، فهو مُبَرقَع.

وأخذ السّبُع بالخِناقة، وهي حِبالة تأخذ بحلقه.

وأخذ منه بالمُخنَّق، إذا لزّه وضيّق عليه.

وأخذنا في الخانق، وهو شعب ضيّق بين جبلين، ويقال للزُّقاق الضّيّق: الخانق.

(أساس البلاغة: ١٢١)

المَدينيّ: في الحديث: «وخَنْق الشّيطان». يقال: خَنَق، وخَنِق، بالكسر أجود.
(١: ٦٢٤)

ابن الأثير: في حديث مُعاذ: «سيكون عليكم أُمراء يُؤخّرون الصّلاة عن مواقيتها، ويَخنُقونها إلى شَرَق الموتى» أي يُضيّقون وقتها بتأخيرها. يقال: خنَقتُ الوقت أخنُقه، إذا أخّرته وضيّقته، وهم في خُناق من الموت، أي في ضيق.
(٢: ٨٥)

الفَيّوميّ: خنَقه يَخنُقه، من باب «قتل» خَنِقًا،

مثل كَتِف، و يُسكَّن للتّخفيف، و مثله الحَلِف و الحَلْف، إذا عصر حلقه حتّى يموت

فهو خانق و خنّاق؛ و في المُطاوع فانخنق و شاة خنيقه و مُنخنقة من ذلك.

و المِخنقة بكسر الميم: القلادة، سمّيت بذلك لأنّها تُطيف بالعنق، و هو موضع الخنْق. (١: ١٨٣)

الفيروزاباديّ: خنقه خنِقًا، ككتف، فهو خنيق أيضًا و خنيق و مخنوق، كخنّقه فاختنق.

و انخنقت الشّاة بنفسها.

و الخانق: الشِّعب الضّيّق، و الزُّقاق.

و خانق الذّئب و النّمر و الكلب و الكَرْسَنّة: أربع حشائش

و خانقين و خانقون: بلدة بسواد بغداد، لأنّ النّعمان خنق به عديّ بن زيد العباديّ حتّى قتله، و بلدة بالكوفة.

و الخانوقة: بلدة على الفرات.

و ككتاب: الحبل يُخنق به.

و كغراب: داء يمتنع معه نفوذ النّفس إلى الرّئة و القلب. و يقال أيضًا: أخذه بخناقه، بالكسر و الضّمّ، و مُخنّقه، أي بحلقه.

و الخُناقيّة: داء في حُلوق الطّير و الفرس.

و الخُنُق، بضمّتين: الفروج الضّيّقة. و خنُوقاء، كجَلُولاء: موضع.

و الخَنُوقة، كتنّوفة: واد بديار عقيل

و كمِكنسة: القلادة

و كمعظّم: موضع حبْل الخَنْق.

و غلام مُخنّق الخَصْر: أهيف.

و خنّق السّراب الجبال تخنيقًا: كاد يُغطّي رؤوسها، و علا الأربعين: كاد يبلغها، و الإناء: ملأه.

و المُخنّق: فرس أحدب غُرّته لَحْيَيْه

و أهذب مخنوق: يُضرب في تخليص نفسك من الشّدّة.

و خانقاه: قرية بين إسفراين و جُرجان و قرية بماريان. (٣: ٢٣٧)

الطُّريحيّ: و في الحديث: «المُنخنقة هي الّتي انخنقت بإخناقها حتّى تموت».

و فيه: «أطلب لنفسك أمانًا قبل أن تأخذ الأظفار، و يُلزمك الخِناق».

الخِناق بالكسر: حَبْل يُخنق به، و استعير هنا للموت، و لا يبعد أن يراد بـ«الأظفار» هنا المنيّة. [ثمّ استشهد بشعر]

و خنقه يخنُقه من باب «قتل»، و خنِق من باب «تعب»: اعتاص

و الخنِق بكسر النّون: مصدر قولك: خنَق يخنُق، و منه الخُنّاق.

و الخُناق كغراب: داء يمنع منه نفوذ النّفس إلى الرّئة و القلب.

و المِخنقة بكسر الميم: القلادة، و سمّيت بذلك لأنّها تُطيف بالعنق، و هو الموضع المخنّق. (٥: ١٥٩)

الزّبيديّ: [نحو الفيروزاباديّ إلّا أنّه أضاف بعد قوله: و خانق الذّئب و النّمر و الكلب و الكَرْسَنّة: أربع حشائش]

الأوّل: مشرف الأوراق مُزغِب يُشبه الدُّلبه

والثاني: كذنَب العقرب برّاق نحو شبر، لا تزيد أوراقه عن خمسة، وكلاهما ربعيّ من أنواع السّموم، يقتل سائر الحيوانات، وإنّما خصّ النّمر والذّئب لسرعه الفعل فيهما

وقال الرّئيس في القانون: «ورق خانق النّمر إذا خُلط بالشّحم وخُبز بالخُبز وأُطعم للذّئاب والكلاب والثّعالب والنّمر قتلها»، وإذا عرفت ذلك فالصّحيح أنّها حشيشتان، أو حشيشة واحدة، فتأمّل ذلك...

والخنّاق: كشدّاد لمن يبيع السّمك بالخناقة، وهي حباله تأخذ بها «الأندلس». (٦: ٣٣٩)

العَدْنانيّ: خنقه خنقًا وخنْقًا

يخطّئ الفارابيّ من يذكر المصدر: خنْقًا، ويقول معجم مقاييس اللُّغة: «قال بعض أهل العلم: لا يقال خنْقًا» واكتفى المُغرب، والمختار، والقاموس بذكر المصدر: خنِقًا

ولكن: أجاز استعمال المصدرين: خنِقًا وخنْقًا كليهما: الصّحاح ـ ذكر خنْقًا في الهامش ـ ، واللّسان، والمصباح، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط ـ بعضهم يسكّن النّون. وأقرب الموارد بعضهم يسكّن النّون ـ وعثرات الأقلام في اللّغة

واكتفى بذكر المصدر خنْقًا: الأساس، والمتن، والوسيط.

أمّا فعله فهو: خنَقه يخنُقه خنِقًا، وخنْقًا عصَر حلْقه حتّى مات، فالفاعل: خانق، والمفعول: مخنوق، وخنيق، وخنِق وهي بتاء فيهما.

وأنا ـ وإن كانت المعجمات تكاد تُجمع على أنّ المصدر «خنِقًا» أعلى أرى أن لا نستعمل إلّا المصدر «خنْقًا» للأسباب الآتية:

أ ـ لأنّ استعماله جائز.

ب ـ ولأنّ الخاصّة والعامّة في البلاد العربيّة كافّة يسكّنون النّون الخنْق.

ج ـ ولأنّ المصدر «فَعِلًا» نادر الوجود في اللّغة العربيّة كحلَف يحلِف حلِفًا

د ـ ولأنّ المصدر «فَعْل» كثير جدًّا في اللّغة العربيّة. على أن لا نخطّئ من يستعمل المصدر الشّاذّ النّادر «خنِقًا». (٢٠٧)

مَجْمَعُ اللُّغة: خنَقه يخنُقه خنْقًا: عصَر حلْقه حتّى يموت، فانخنق، وهو مُنخنِق، وهي مُنخنِقة (١: ٣٦٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٧٦)

المُصْطَفَويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو التّضيّق والانعصار في الحلق؛ وذلك الانعصار أعمّ من أن يكون ظاهرًا أو بحده باطنيّ.

والحَزْق والحَرْق، والحَرْزَق، تدلّ على مفهوم الضّيق والشّدّ والطّعن، والحلق والعنق: يدلّان على الحلق المجرّد

وأمّا مفهوم الزّقاق وما يماثله، فمعنى مجازيّ استعارة. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ...﴾ المائدة: ٣، أي ممات بالخنق والانخناق من دون ذبح. (٣: ١٤٠)

النّصوص التّفسيريّة

الْمُنْخَنِقَةُ

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ... المائدة ٣

ابن عبّاس: الّتي تُخنق فتموت.

مثله الضّحّاك. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

و مثله أيضًا البغويّ. (٢: ١٠)

كان أهل الجاهليّة يخنقون الشّاة حتّى إذا ماتت أكلوها. (البغويّ ٢: ١٠)

مثله قتادة. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

الضّحّاك: الّتي تختنق فتموت. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

مثله الثّعلبيّ. (٤: ١٢)

الشّاة توثق، فيقتلها خناقها، فهي حرام. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

قتادة: الّتي تموت في خناقها. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

نحوه البيضاويّ (١: ٢٦١)، و أبو السّعود (٢: ٢٣٧)، و شبّر (٢: ١٣٩)، و سيّد قطب (٢: ٨٤٠).

زيد بن عليّ: الّتي أخنقت في خناقها حتّى ماتت. (١٧٨)

السُّدّيّ: الّتي تدخل رأسها بين شعبتين من شجرة، فتختنق فتموت. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

أنّها تُخنق بحبل الصّائد و غيره، حتّى تموت.

مثله الضّحّاك. (الماورديّ ٢: ١١)

نحوه ابن جُرَيْج. (١: ١٦٧)

الإمام الصّادق عليه السّلام: الّتي تختنق في رباطها. (العيّاشيّ ٢: ٩)

نحوه ابن قُتَيْبَة. (١٤٠)

﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾: الشّاة توثق، فيقتلها خناقها، فهي حرام. (الطّبريّ ٤: ٤٠٧)

نحوه الماورديّ. (٢: ١١)

الفَرّاء: ما اختنقت فماتت و لم تُدرَك. (١: ٣٠١)

أبو عُبَيْدَة: الّتي اختنقت في خناقها حتّى ماتت. (١: ١٥١)

و هكذا روي عن الإمام الجواد عليه السّلام. (البحرانيّ ٣: ٢٨٦)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في صفة الانخناق الّذي عنى الله جلّ ثناؤه بقوله: ﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ﴾، فقال بعضهم:... [ذكر قول السُّدّيّ والقول الأوّل من الضّحّاك و قتادة و أضاف:]

و قال آخرون: هي الّتي توثق فيقتلها بالخناق وثاقها.

و قال آخرون: بل هي البهيمة من النّعم كان المشركون يخنقونها حتّى تموت، فحرّم الله أكلها.

و أولى هذه الأقوال بالصّواب، قول من قال: هي الّتي تختنق إمّا في وثاقها، و إمّا بإدخال رأسها في الموضع الّذي لا تقدر على التّخلّص منه، فتختنق حتّى تموت.

و إنّما قلنا: ذلك أولى بالصّواب في تأويل ذلك من غيره، لأنّ ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ هي الموصوفة بالانخناق، دون خنق غيرها لها، و لو كان معنيًّا بذلك أنّها مفعول بها، لقيل: و المخنوقة، حتّى يكون معنى الكلام ما قالوا. (٤: ٤٠٧)

الزّجّاج: وهي الّتي تختنق بربقتها، أي بالحبل الّذي تُشدّ به، وبأيّ جهة اختنقت فهي حرام (٢: ١٤٥)

نحوه الميبديّ (٣: ١١)، وابن العربيّ (٢: ٥٣٨)، وحسنين مخلوف (١: ١٨٣).

القمّيّ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...﴾ فإنّ المجوس كانوا لا يأكلون الذّبائح ويأكلون الميتة، وكانوا يخنقون البقر والغنم، فإذا ماتت أكلوها (١: ١٦١).

السّجستانيّ: الّتي تُخنق فتموت ولا تُدرك ذكاتها. (٤٩)

الجصّاص: فإنّه روي عن الحسن وقتادة والسُّدّيّ والضّحّاك: أنّها الّتي تختنق بحبل الصّائد أو غيره حتّى تموت. ومن نحوه حديث عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج، أنّ النّبيّ ﷺ قال: «ذكّوا بكلّ شيء إلّا السّنّ والظّفر». وهذا عندنا على السّنّ والظّفر غير المنزوعين، لأنّه يصير في معنى المخنوق (٢: ٣٨٢)

الطّوسيّ: [ذكر أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

والأولى حمل الآية على عمومها في جميع ذلك، وهي الّتي تختنق حتّى تموت، سواء كان في وثاقها، أو بإدخال رأسها في موضع لا تقدر على التّخلّص، أو غير ذلك، لأنّ الله تعالى وصفها بأنّها ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾، ولو كان الأمر على ما حكي عن قتادة، لقال: والمخنوقة (٣: ٤٣٠)

نحوه الرّاونديّ (٢: ٢٧٠)، وابن الجوزيّ (٢: ٢٧٩)، والآلوسيّ (٦: ٥٧).

القشيريّ: وأمّا ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ فالإشارة منه إلى الّذي ارتبك في حبال المنى والرّغائب، وأخذه خناق الطّمع، وخنقه سلاسل الحرص، فحرام على السّالكين سلوك خطّتهم، ومحظور على المريدين متابعة مذهبهم. (٢: ٩٤)

الواحديّ: وهي الّتي تختنق فتموت. والانخناق انعصار الحلق، يقال: خنقه فانخنق. (٢: ١٥١)

الزّمخشريّ: الّتي خنقوها حتّى ماتت، أو انخنقت بسبب. (١: ٥٩٢)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٦٩).

ابن عطيّة: معناه: الّتي تموت خنقًا وهو حبس النّفس، سواء فعل بها ذلك آدميّ، أو اتّفق لها ذلك في حجر أو شجرة أو بحبل أو نحوه، وهذا إجماع. (٢: ١٥٠)

نحوه القرطبيّ (٦: ٤٨)، والشّربينيّ (١: ٣٥٢)، والشّوكانيّ (٢: ١٢)، ومحمّد جواد مغنية (٣: ١١)، وعبد الكريم الخطيب [؟] ... و[؟] (٣: ٢١٢)

الطّبرسيّ: [اكتفى بنقل بعض الأقوال] (٢: ١٥٧)

أبو الفتوح [نحو الطّوسيّ وأضاف:]

والانخناق مطاوع خنق، يقال: خنقه فانخنق (٦: ٢٣٧)

الفخر الرّازيّ: يقال: خنقه فاختنق، والخنق والاختناق انعصار الحلق.

واعلم أنّ ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ على وجوه: منها أنّ أهل الجاهليّة كانوا يخنقون الشّاة فإذا ماتت أكلوها،

ومنها: ما يُخنق بحبل الصّائد، ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت، وبالجملة فبأيّ وجه اختنقت فهي حرام.

واعلم أنّ هذه ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ من جنس الميتة، لأنّها لمّا ماتت وما سال دمها، كانت كالميّت حتف أنفه. (١١: ١٣٣)

نحوه النّيسابوريّ. (٦: ٣٧)

ابن عربيّ: أي خنق النّفس عن الرّذائل، ومنعها عن القبائح، بحصول صور الفضائل، وصدور الأفعال الحسنة صورة مع كون الهوى فيها، فإنّ الأفعال النّفسيّة إنّما تحسن بقمعها، وقهرها، وخروج الهوى الّذي هو قوّتها، وحياتها عنها، وقيامها بإرادة القلب، كخروج الدّم ـ الّذي هو قوّة الحيوان، وحياته منه ـ بذبحه لله. (١: ٣٠٩)

الخازن: و﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ من جنس الميتة، لأنّها لمّا ماتت لم يسل دمها. والفرق بينهما أنّ الميتة تموت بلا سبب أحد، والمنخنقة تموت بسبب الخنق. (٢: ٦)

ابن كثير: وهي الّتي تموت بالخنق: إمّا قصدًا وإمّا اتّفاقًا، بأن تتخبّل في وثاقها، فتموت به، فهي حرام. (٢: ٤٨٠)

البُرُوسَويّ: [نحو الواحديّ والزّجّاج] (٢: ٣٤١)

الآلوسيّ: [نقل أقوال السّدّيّ والضّحّاك وقتادة وابن عبّاس وأضاف:]

والأولى أن تُحمل على الّتي ماتت بالخنق مطلقًا. (٦: ٥٧)

القاسميّ: [نحو ابن كثير، والخازن، وأضاف:]

قال المهايميّ: ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ وإن ذُكر اسم الله عليها، فقد عارضه سريان خباثة الخانق إليها، مع تنجّسها بالموت. (٦: ١٨١٨)

رشيد رضا: [ذكر قول الطّبريّ، ثمّ قال:]

وهو المختار عندنا، لأنّه هو المعنى اللّغويّ المنطبق على حكمة الشّارع.

ويغلط من يقول: إنّ فعل الانفعال هنا ممّا يسمّونه فعل المطاوعة، كما قال الصّرفيّون في مثل: كسرته فانكسر. ويتوهّم من لا ذوق له في اللّغة أنّ هذه الصّيغة لا تجيء إلّا لما كان أثرًا لفعل فاعل مختار ككسرته فانكسر.

والصّواب أنّ هذه فلسفة باطلة، وأنّ العربيّ الفصيح إنّما يقول: انكسر الشّيء، إذا كان يعلم أنّه انكسر بنفسه أو يجهل من كسره، إلّا إذا كان المقام مقام تعبير عن شيء تعاصى كسره على الكاسرين ثمّ انكسر بفعل أحدهم، وهذا لا يتأتّى إلّا في بعض الموارد.

وأرى دوزي يوافق في مادّة «خنق» ما يفهم من عبارة القاموس: من أنّ مطاوع خنق هو اختنق من «الافتعال»، وإنّ انخنق لا يُفهم منه إلّا ما كان بفعل الحيوان بنفسه، كما قال ابن جرير.

ويؤيّد هذا الفهم ـ الّذي جزم ابن جرير بأنّه هو الصّواب ـ الجمع به بين هذه الزّوائد في سورة المائدة، وبين حصر المحرّمات في الأربعة الأولى منها.

فالمنخنقة بهذا المعنى من قبيل ما مات حتف أنفه، من حيث إنّه لم يمت بتذكية الإنسان له لأجل أكله،

فهي داخلة في عموم الميتة بالمعنى الشّرعيّ الّذي بيّنّاه في تفسيرها.

و إنّما خصّها بالذّكر، لأنّ بعض العرب في الجاهليّة كانوا يأكلونها، و لئلّا يشتبه فيها بعض النّاس، لأنّ لموتها سببًا معروفًا. و إنّما العبرة في الشّرع بالتّذكية الّتي تكون بقصد الإنسان لأجل الأكل، حتّى يكون واثقًا من صحّة البهيمة الّتي يريد التّغذّي بها.

و لو أراد تعالى بـ ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ المخنوقة المحرومة بفعل الإنسان، لعبّر بلفظ المخنوقة أو الخنيق، لأنّه حينئذ يفيد أنّ الخنق ـ و إن كان ضربًا من التّذكية بفعل الفاعل ـ لا يحلّ، و يُفهم منه تحريم ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ بالأولى، بل يُفهم هذا من لفظ الميتة أيضًا، كما تقدّم. فالعدول إلى صيغة ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ لا تعقل له حكمة إلّا الإشعار بكون ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ في معنى الميتة. (٦: ١٣٧)

ابن عاشور: هي الّتي عرض لها ما يخنقها، و الخنق: سدّ مجاري النّفس بالضّغط على الحلق، أو بسدّه، و قد كانوا يربطون الدّابّة عند خشبة، فربّما عثبطت فاختنقت، و لم يشعروا بها، و لم يكونوا يخنقونها عند إرادة قتلها، و لذلك قيل هنا: ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ و لم يقل: المخنوقة، بخلاف قوله: ﴿وَ الْمَوْقُوذَةُ﴾، فهذا مراد ابن عبّاس بقوله: كان أهل الجاهليّة يخنقون الشّاة و غيرها، فإذا ماتت أكلوها.

و حكمة تحريم ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ أنّ الموت بانحباس النّفس يفسد الدّم باحتباس الحوامض الفحميّة الكائنة فيه، فتصير أجزاء اللّحم المشتمل على الدّم مضرّة لآكله. (٥: ٢٢)

الطّباطبائيّ: هي البهيمة الّتي تموت بالخنق، و هو أعمّ من أن يكون عن اتّفاق أو بعمل عامل اختيارًا، و من أن يكون بأيّ آلة و وسيلة كانت، كحبل يُشدّ على عنقها، و يسدّ بضغطه مجرى تنفّسها، أو بإدخال رأسها بين خشبتين، كما كانت هذه الطّريقة و أمثالها دائرة بينهم في الجاهليّة. (٥: ١٦٤)

حجازيّ: هي ما ماتت خنقًا بأيّ شكل كان، و هي نوع من الميتة الّتي لم تدرك ذكاة شرعيّة. و إنّما خصّها القرآن بالذّكر مع اندراجها في الميتة، لئلّا يُظنّ أنّها ما ماتت حتف أنفها بل بفعل فاعل فتحلّ، و لكن الشّرع شرط الذّكاة، ليتأكّد الإنسان ممّا يأكل، و يثق من أنّه ما يتغذّى به سيئًا من هذا الدّم الفاسد الّذي يُراق بالذّبح. (٦: ٢٦)

عبد الكريم الخطيب: هي الّتي تموت خنقًا من الحيوان. إنّها في حكم الّتي تموت حتف أنفها، في تعفّف النّفس الطّيّبة عنها. (٣: ١٠٣٠)

مكارم الشّيرازيّ: الحيوانات المخنوقة، سواء كان الخنق بسبب الفخّ الّذي تقع فيه، أو بواسطة الإنسان، أو بنفسها، و كان الجاهليّون يخنقون الحيوانات أحيانًا للانتفاع بلحومها، و قد أشارت الآية إلى هذا النّوع باسم ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾.

و ورد في بعض الرّوايات: أنّ المجوس كان من عادتهم أن يخنقوا الحيوانات الّتي يريدون أكلها، و لهذا يمكن أن تشملهم الآية أيضًا. (٣: ٥٢١)

فضل الله: الميتة بطريقة الخنق عمومًا، يقال: خنقه خنقًا، إذا ضغطه، و منه: المخنقة للقلادة.

و﴿وَالْمُنْخَنِقَةُ﴾ على وجه الخصوص، هي الّتي يدخل رأسها بين شعبتين من شجرة فتختنق فتموت.

(٨، ٣٢)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة: الخِناق، أي الحلق، وهو الخُناق والمُخنَّق. يقال:

أخذ بخِناقه وخُناقه، أي بحلقه، وبلغ منه المُخنَّق، وأخذتُ بمُخنَّقه: موضع الخناق.

والخِناق: الحَبْل الّذي يُخنق به، أي يُعصر به الخِناق، وما يُختنق به أيضًا، والخِناق والمِخنقة: القلادة الواقعة على المُخنَّق.

والخَنِق: عصر الحلق، يقال: خنقه يخنقه خَنِقًا وخَنْقًا وخنّقه، أي عصر حلقه، فهو مخنوق وخنيق وخَنِق، والانخناق: انعصار الخِناق في خنقه، والاختناق: فعله بنفسه، يقال: انخنق واختنق، واختنقت الشّاة بنفسها، فهي مُختنقة، والخنّاق: نعت لمن يكون ذلك شأنه وعمله بالنّاس.

والخِناق من الفروج: الضّيّق، يقال: فرسٌ خِناق، أي ضيّق حُرقّة لصغير السّمّن، والخُنُق: الفروج الضّيّقة من فروج النّساء، تشبيهًا بضيق الحلق.

والخانق: شِعب ضيّق في الجبل، ومضيق الوادي، والزّقاق، كما يسمّيه أهل اليمن.

والمُختنَق: المضيق، ومُختنق الشّعب: مضيقه.

والخُناق والخُناقية: داء أو ريح يأخذ النّاس والدّوابّ في الحلوق، ويعتري الخيل أيضًا، يقال: خُنِق الفرس فهو مخنوق.

ويقال مجازًا: خنّقتُ الحوض تخنيقًا، أي شددتُ ملأه، وخنّقتُ الوقت أخنقه: أخّرته وضيّقته، وهم في خُناق من الموت: في ضيق.

٢ـ والخنّاق: بائع السّمك بالخناقة، هكذا قال الزّبيديّ في «تاج العروس» وفسّر الخناقة بقوله: «هي حبالة تأخذ بـ«الأندلس»، وهذا مولّد غير معروف في اللّغة.

وفي «محيط المحيط»: «والعامّة تقول: تخانق الرّجلان، أي تشاجرا، والاسم منه الخِناق».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مزيدًا من الانفعال اسم الفاعل: ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ مرّة في آية واحدة.

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ...﴾ المائدة ٣

يلاحظ أوّلًا أنّ هذا اللّفظ وحيد الجذر والنّظير في القرآن، وفيه بحوث:

١ـ ذُكرت في سورة المائدة سبعة من المحرّمات زيادة على المحرّمات الأربعة المذكورة قبلها ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾

وكانت المحرّمات الأربعة قد ذُكرت في الأنعام والنّحل والبقرة أيضًا، كما تقدّم في «خ ن ز ر» وهي من التّشريع المشترك بين المكّيّ والمدنيّ، ولعلّ ذكر ما زاد

عليها هنا ـ و هو مصداق الميتة ـ لشيوع أكلها عند بعض أهل المدينة و من حولها من الأعراب، لأنّ المائدة من آخر ما جاء به الوحي على المشهور، فهذا من التّشريع المدنيّ. قال السُّدّيّ: «إنّ أناسًا من العرب كانوا يأكلون جميع ذلك و لا يعدّونه ميتًا، إنّما يعدّون الميّت الّذي يموت من الوجع»[1]

۲ ـ لمّا تشدّد في الحرمة تشدّد في الإباحة، فأينما ذكرت المحرّمات الأربعة وحدها، تلاها قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾، وهو رخصة عامّة في المجاعة والإكراه ونحوهما ممّا ذكره الفقهاء، غير أنّه تلا المحرّمات المذكورة في هذه الآية قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾، و هو رخصة في المجاعة فقط، و لكن بشرط أن لا يعرّض المسلم نفسه لها في كلتا الحالتين.

۳ ـ يشعر لفظ ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ السّامع بأنّه من فعل الحيوان نفسه ـ كما صرّح به الطّبريّ و تبعه آخرون ـ و ليس من فعل فاعل غيره، و لو كان كذلك، لقال المخنوقة، فيشاكل ﴿الْمَوْقُوذَةُ﴾ وزنًا، و يزين العبارة إيقاعًا، و لكنّه ليس كذلك، فالمراد ـ والله أعلم ـ أنّ الحيوان اختنق بأيّ نحو كان، دون فعل فاعل، كاختناقها في رباطها، أو في حبل الصّيّاد، أو في أعواد الشّجرة.

٤ ـ و قد اعتبرها القشيريّ إشارة إلى الّذي ارتبك في حبال المنى و الرّغائب، و أخذه خناق الطّمع، و خنقه سلاسل الحرص، و حرام على السّالكين سلوك خطّتهم، و محظور على المريدين متابعة مذهبهم، فقد جعل ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ صفة ذمّ.

و حمل ابن عربيّ على حبس النّفس عن الرّذائل، و منعها عن القبائح، و شبّه خروج الهوى منها لدى حصول الفضائل بخروج الدّم الّذي هو قوّة الحيوان و حياته عند ذبحه، فقد عدّها صفة ممدوحة. و كلاهما تأويل عرفانيّ، و تحويل للتّشريع إلى التّزكية و العمل بالتّربية إلى السّلوك

٥ ـ اختلفت أسباب موت الإنسان موت الأنواع الأربعة من الميتة، فسبب موت ﴿الْمُنْخَنِقَةُ﴾ الحيوان نفسه عند بعضهم، و سبب موت ﴿الْمَوْقُوذَةُ﴾ الإنسان، و سبب موت ﴿الْمُتَرَدِّيَةُ﴾ البيئة، و سبب موت ﴿النَّطِيحَةُ﴾ حيوان آخر

و ثانيًا: هذه الآية المدنيّة تشريع مدنيّ، و لعلّ سرّه ما جاء في بعض النّصوص: أنّ المجوس لا يأكلون الذّبائح، و كانوا يخنقون البقر و الغنم، فإذا ماتت أكلوها و لعلّ بعض الأعراب حول المدينة كانوا يصنعون ذلك

و ثالثًا: لا نظير لها في القرآن.

---

(۱) رواه الطّبرسيّ في تفسير هذه الآية

خ و ر

خَوَّارٌ

لفظ واحد، مرّتان، في سورتين مكّيّتين

النّصوص اللّغويّة

الخليل: الخَوْر: مصبّ المياه الجارية في البحر إذا اتّسع و عرض.

و الخَور: رخاوة و ضعف في كلّ شيء، تقول: خار يخُور خَورًا، و رجل خوّار، و خوّر تخويرًا.

و سهم خوّار و خَؤُور.

و الخوّار: عَيْبٌ في كلّ شيء، إلّا في هذه الأشياء: ناقة خوّارة، و شاة خوّارة: كثيرة اللّبن، و نخلة خوّارة، أي صفيّ كثيرة الحَمْل، و بعير خوّار: رقيق حسن، و فرس خوّار: حَسَنٌ، أي ليّن العطف، و جمعه: خُور، و العدد: خوّارات.

و الخَوْر: خليج البحر.

و الخَوْران: رأس المعى الّذي يسمّى المَبْعَر ممّا يلي الدُّبر، و يجمع على: خَوْرانات.

و كلّ اسم كان مذكّرًا لغير النّاس فجمعته، إذا جعلته على لفظ إناث الجمع، جاز ذلك، مثل: سرادقات و حمّامات و خَوْرانات.

و يقال للدُّبُر: الخَوْران و الخوّارة، لضعف فَقْحتها.

و الخُوار: صوت الثّور، و ما اشتدّ من صوت البقرة و العجل، تقول: خار يخُور خُوْرًا و خُوارًا. (٤: ٣٠٢)

اللّيث: الخوّار: الضّعيف الّذي لا بقاء له على الشّدّة. (الأزهريّ ٧: ٥٥١)

الفرّاء: يقال: لك خُورها، أي خيارها، و في بني فلان خُورى من الإبل، أي كرام. (الأزهريّ ٧: ٥٥٠)

خار الرّجل خَوَرًا، إذا ضَعُف.

(الأزهريّ ٧: ٥٥٣)

ابن الأعرابيّ: الخُوَيرة: تصغير الخُورة، و هي خيار المال. (الأزهريّ ٧: ٥٥٠)

خوّار الصّفا: الّذي له صوت من صلابته

(ابن سيده ٥: ٢٩٢)

ابن السّكّيت: والخَوْر من الأرض: المطمئنّ بين نشزين، والخُور: الفرار من الإبل.

(إصلاح المنطق: ١٢٤)

شَمِر: الخَوْر: عُنُق من البحر يدخل في الأرض، وجمعه: خُؤُور. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٥٥٠)

أبو الهَيْثَم: رجل خوّار، وقوم خوّارون، ورجل خؤور، وقوم خُور، وناقة خوّارة: رقيقة الجلد غزيرة.

وخارَ الرّجل يَخُور، فهو خائر، وقوم خارة، وقد خارَ خُؤُورًا.

والخَوْر: خليج البحر.

ويُجمع الخَوْران: الدُّبُر: خَوْرانات، وكذلك كلّ اسم كان مذكّرًا لغير النّاس، فجمعه على لفظ تاءات الجمع جائز، نحو: حمّامات، وسُرادقات وما أشبهها.

(الأزهريّ ٧: ٥٥٢)

المبرّد: الخوّار: الضّعيف. (١: ٣٣١)

كُراع النّمل: أصله: [الاستخارة] أن تُحرّك أُذُن الجُؤْذَر فتسمع أمّه خُواره فتخرج فتُصاد.

(ابن سيدة ٥: ٢٩٣)

ابن دُرَيْد: خارَ الثّور يَخُور خُوارًا، إذا صاح.

وخارَ الرّجل يَخُور خَوْرًا وخُؤُورًا، إذا صار خوّارًا ضعيفًا، ورجل خوّار من قوم خُور. وما أَبيَن الخَوَر في فلان، وكذلك عود خوّار بيِّن الخَوَر.

والخَوْران: الهَجْوة الّتي فيها الدُّبُر من الإنسان وغيره. يقال: طعن الحمار فخاره، إذا أصاب خَوْرانه.

وناقة خوّارة، إذا كانت رخوة اللّحم سَبْطَة العظام غزيرة، والجمع: خُور. [ثمّ استشهد بشعر]

والخوّار العُذْريّ: رجل من العرب كان عالمًا بالنّسب. فأمّا الخَوْر، وهو الخليج من البحر، فأحسبه معرّبًا. (٢: ٢١٥)

والخَوْر: خليج من البحر يمضي في البرّ، فارسيّ معرّب.

وخارَ الثّور خُوارًا، إذا صاح.

وخارَ الرّجل، إذا صار خوّارًا، وأرخيت السّتر فهو مُرخًى، إذا أسبلته.

وفلان رخيّ البال. (٣: ٢٣٧)

الأزهريّ: الخَوْر: المطمئنّ من الأرض بين نشزين، ولذلك قيل للدُّبُر: خَوْران، لأنّه كالهَبْطة بين رَبْوَتين.

ويقال: طعن الحمار فخاره خَوْرًا، إذا طعنه في خَوْرانه، وهو الهواء الّذي فيه الدُّبُر من الرّجل، والقُبُل من المرأة.

وأمّا الأرض الخوّارة: فهي اللّيّنة السّهلة.

ويقال: بَكْرة خوّارة، إذا كانت سهلة مَجْرى المحور في القَعْو. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: فرس خوّار العنان، إذا كان ليّن العِطْف، كثير الجري.

وخيل خُور.

خار البَرْد يَخُور خُؤُورًا، إذا فتر وسكن.

ويقال: إنّ بعيرك هذا لشارب خَوْر، يكون مَدْحًا، ويكون ذمًّا.

فالمدح أن يكون صَبُوراً على العطش والتعب، والذمّ أن يكون غير صبور عليهما. (٧: ٥٥١)

الصّاحب: [نحو الخليل وأضاف]

وخارت الأرض تخور خَوْرَة، أي استرخت.

والاستخارة: أن تستعطف الإنسان وتدعوه إليك، وهو أن تستنطقه، مأخوذ من الخُوار.

وخارَ البَرْد انكسر، خُؤُوراً وخُؤُورة. (٤: ٤٠٧)

الجَوْهَريّ: الخَوْر مثل الغَوْر: المنخفض من الأرض بين النَّشْزين. والخَوْران: مجرى الرَّوْث.

ويقال: طعنه فخارَه خَوْراً، أي أصاب خَوْرانه.

وخارَ الثّوْر يَخُور خُواراً: صاح. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ الأعراف: ١٤٨.

وخارَ الحَرّ والرّجل يَخُور خُؤُورة: ضَعُفَ وانكسر.

والاستخارة: الاستعطاف، يقال: هو من الخُوار والصّوت. وأصله أنّ الصّائد يأتي ولد الظّبية في كِناسه فيعرك أذنه فيخور، أي يصيح، يستعطف بذلك أمّه كي يصيدها.

ويقال: أخَرْنا المطايا إلى موضع كذا نُخيرها إخارة: صرفناها وعطفناها.

والخَوَر بالتّحريك: الضّعف. رجل خَوّار، ورُمح خَوّار، وأرض خَوّارة، والجمع: خُور.

وناقة خَوّارة، أي غزيرة، والجمع خُور.

[واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٦٥١)

ابن فارس: الخاء والواو والرّاء أصلان، أحدهما يدلّ على صوت، والآخر على ضَعف.

فالأوّل قولهم: خارَ الثّور يَخور، وذلك صوته. قال الله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ طه: ٨٨.

وأمّا الآخر: فالخَوّار: الضّعيف من كلّ شيء. يقال: رُمح خَوّار، وأرض خَوّارة، وجمعه خُور.

وأمّا قولهم للنّاقة الغزيرة: خَوّارة ـ والجمع خُور ـ فهو من الباب، لأنّها إذا لم تكن غَزُوزاً ـ وهو الغزور: الضّيّقة الإحليل، مشتقّة من الأرض العزاز ـ فهي حينئذ خَوّارة، إذ كانت الشّدّة قد زايلتها. (٢: ٢٢٧)

الهَرَويّ: والخُوار: بالخاء، والجُؤار بالجيم والهمز، كلاهما: الصّوت.

في حديث عمر: «لن تخور قُوًى ما دام صاحبها ينزع وينزو» أي لن يضعف صاحب قُوًى يقدر على أن ينزو في ظهر دابّته، وينزع في قوسه.

وفي حديث عمرو بن العاص: «ليس أخو الحرب من يضع خُور الحشايا عن يمينه وعن شماله».

قوله: «خور الحشايا» يعني الوطأة منها، وذلك أنّها تُحشى حَشْواً لا تصلب منه.

ومنه قيل للضّعيف: خَوّار، وللنّوق الغِزار إذا كان في لبنها رقّة: خُور. ألا ترى أنّهم يقولون للّذي لا تصبر غزرها: الجِلاد، قال ذلك القُتَيْبيّ. (٢: ٦٠٣)

الثّعالبيّ: فرس خَوّار العِنان، إذا كان ليّن المَعطِف. (٦٦)

[فصل في أصوات ذات الظّلف] الخُوار للبقر. (٢٢٠)

ابن سيده: الخُوار: من أصوات البقر والغنم والظِّباء والسِّهام، وقد خار يَخُور.

واستخار الرَّجل: استعطفه.

قال كُراع: أصله أن تُعرك أُذنُ الجُؤْذر فتسمع أمّه خُواره فتخرج فتُصاد. قال الكُمَيْت:

ولن يَستخيرَ رُسومَ الدِّيار

لعَوْلته ذو الصِّبا المُعْوِل

فعلى «استخرته» على هذا، وهو

وقد تقدّمَ ذلك في الياء، لأنّك إذا استعطفته ودعوته فإنّك إنّما تطلب خيره.

وخارَ الرَّجل خُؤُورًا، وخَوِر خَوَرًا، وخَوَّرَ: ضعُف.

ورجل خائر، وخَوّار: ضعيف.

وكلّ ما ضعُف، فقد خارَ.

وخَوَّره: نسبه إلى الخَوَر.

والخَوّارة: الاست، لضعفها.

وسهم خَوّار، وخَؤُور: ضعيف.

والخُور من النّساء: الكثيرات الرِّيَب، لفسادهنّ وضعف أحلامهنّ، لا واحد له.

وناقة خَوّارة: غزيرة اللّبن، وكذلك الشّاة، والجمع: خُور، على غير قياس.

ونخلة خَوّارة: غزيرة الحمل.

وفرس خَوّار العِنان: سهل المَعْطِف.

وجمل خَوّار: رقيق حسن، والجمع: خَوّارات.

ونظيره ما حكاه سيبويه من قولهم: جمل سِبَحْلٌ وجمال سِبَحْلات، أي إنّه لا يُجمع إلّا بالألف والتاء.

وناقة خَوّارة: سَبِطة اللّحم هَشّة العظم.

وزَنْد خَوّار: قدّاح.

والخَوْر: مصبّ الماء في البحر، وقيل: هو خليج من البحر.

والخَوْر: المُطمئنّ من الأرض.

والخَوْران: المَبْعَر الّذي يشتمل عليه حِتار الصُّلْب من الإنسان وغيره، وقيل: رأس المَبْعَر، وقيل: الخَوْران: الّذي فيه الدُّبُر.

والجمع من كلّ ذلك: خَوْرانات، وخَوارين.

وطعنه فخارَه: أصاب خَوْرانه.

والخُوار: اسم موضع.

[واستشهد بالشعر ٨ مرّات] (٥: ٢٩٢)

الرّاغب: الخُوار مختصّ بالبقر، وقد يستعار للبعير.

ويقال: أرض خَوّارة، ورُمح خَوّار، أي فيه خَوَر. والخَوْران يقال لمجرى الرَّوث، وصوت البهائم. (١٦١)

الزّمَخشَريّ: له صوت كخُوار الثّور، وتخاورت الثّيران.

وقصبة خَوّارة.

وسهم خَوّار: فيه رخاوة، وقد خار يخُور، وخَوِر يَخْوَر، وفيه خَوَرٌ.

ومن المجاز: رجل خَوّار: جبان، وفرس خَوّار العِنان: ليّن المَعطِف.

وأرض خَوّارة: سهلة، وناقة وشاة خَوّارة: غزيرة سهلة الدَّرّ، ونخلة خَوّارة: كثيرة الحمل.

واستخار الرّجل صاحبه: استعطفه فخار عليه وأصله من أن يثغو الغزال أو تخوّر إلى أمّه يستحيرها، أي يطلب خُوارها، ثمّ كثر حتّى استُعمل في كلّ استعطاف واسترحام.

وخارَ عنّا البرد: سكن. [واستشهد بالشّعر ٣مرّات] (أساس البلاغة ١٢٢)

ابن الأثير: في حديث الزّكاة «يحمل بعيرًا له رُغاء، أو بقرة لها خُوار». الخُوار: صوت البقر

ومنه حديث مقتل أُبيّ بن خلف «فخرّ يخور كما يخور الثّور» (٢ ٨٧)

الفيّومي: خار يخور ضعف، فهو خوّار وأرض خوّاره ليّنة سهلة، ورُمح خوّار لـيس بصُلب. (١ ١٨٣)

الفيروزاباديّ: الخُوار بالضّمّ: من صوت البقر والغنم والظّباء والسّهام.

والخَوْر: المنخفض من الأرض، والخليج من البحر، ومصبّ الماء في البحر، وموضع بأرض نجد، أو وادٍ وراء برجيل، وإصابة الخَوْران للمَبْعَر، يجمع عليه حِتار الصُّلب، أو رأس المَبْعَرة، أو الّذي فيه الدُّبُر، جمعه الخَوْرانات، والخوارين.

والخُور بالضّمّ: النّساء الكثيرات الرِّيَب لفسادهنّ، بلا واحد، والنّوق الغُزُر، جمع خوّارة.

وبالتّحريك: الضّعف، كالخُؤُور والتّخوير.

والخوّار ككتّان: الضّعيف، كالخائر، ومن الزّناد القدّاح، ومن الجمال الرّقيق الحسَن، جمعه خوّارات.

ورجل تسّابة.

وخوّار العنان: سهل المنعطف، كثير الجري.

والخوّارة: الإست، والنّخلة الغزيرة الحمل.

واستخاره: استعطفه، والضّبع: جعل خشبة في ثقب بيتها حتّى تخرج من مكان آخر، والمنزل: استنظفه

وأخاره: صرفه وعطفه

ونحرنا خُورة إبلنا بالضّمّ: أي خيرتها. (٢ ٢٥)

الآلوسيّ: خُوار هو صوت البقر خاصّة، كالثّغاء للغنم، واليعار للمعز، والنّبيب للتّيس، والنّباح للكلب، والزّئير للأسد، والعُواء والوَعْوَعة للذّئب، والضّباح للثّعلب، والقباع للخنزير، والمُواء للهرّة، والنّهيق والسّحيل للحمار، والصّهيل والضّبح والقَنْع والحمحمة للفرس، والرُّغاء للنّاقة، والصّئي للفيل، والبغام للظّبي، والضّغيب للأرنب، والعرار للظّليم، والصّرصرة للبازي، والعقعقة للصّقر، والصّفير للنّسر، والهدير للحمام، والسّجع للقُمري، والسّقسقة للعصفور، والنّعيق والنّعيب للغراب، والصّقاء والزّقاء للدّيك، والقوقاة والنّقنقة للدّجاجة، والفحيح للحيّة، والنّقيق للضّفدع، والصّئي للعقرب والفأرة، والصّرير للجراد، إلى غير ذلك (٩: ٦٣)

مَجْمَعُ اللّغة: خار الثّور يخور خُوارًا: صاح. (١: ٣٦٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خارت البقرة خُوارًا صاحت، والخُوار: صوت البقرة أو الغنم أو الظّباء أو السّهام. (١: ١٧٦)

المُصْطَفَوِيّ: ظهر أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الانخفاض من ارتفاع والتسفّل في عُلُوّ. وبمناسبة هذا المعنى تستعمل في موارد الضعف والانكسار، والتعاطف، والصّوت الخفيّ، والأرض الليّنة والسّهلة، وفي مجرى الغائط، وفي خليج البحر، بشرط أن يكون قيود الأصل ملحوظًا فيها.

وبهذا القيد يظهر الفرق بين هذه المادّة وبين الموادّ المذكورة إذا أُطلقت من دون القيد[ثمّ ذكر الآيتين ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ الأعراف: ١٤٨، وطه: ٨٨]

ولا يبعد أن يكون الأصل الأوّليّ في المادّة: هو الصّوت المخصوص من البقر وصفًا، أو بمناسبة جوهر الصّوت، ليكون من قبيل أسماء الأصوات، ثمّ اشتقّت منها المشتقات، ثمّ استُعملت في مفاهيم قريبة منه.

وعلى أيّ حال فيراد من الكلمة في الآيتين: الصّوت المخصوص المخصوص. والظّاهر أن يكون المراد هو هذا المعنى، لا الصّوت المرتفع كالصّياح.

ويمكن أن يقال: إنّ صوت البقر من حيث هو بالنسبة إلى كِبَر جثّته وعِظَم بدنه، وبالقياس إلى سائر الحيوانات كالحمار والفرس منخفض، وضعيف. (٣: ١٤٦)

النُّصوص التّفسيريّة

خُوَارٌ

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسٰى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ... الأعراف: ١٤٨

ابن عبّاس: صوت صاغ لهم السّامريّ. (١٣٨)

أبو عُبَيْدَة: أي صوت كخوار البقر إذا خار، وهو يخور. (١: ٢٢٨)

الطَّبَريّ: والخُوار صوت البقر. يُخبر جلّ ذكره عنهم أنّهم ضلّوا بما لا يضلّ بمثله أهل العقل، وذلك أنّ الرّبّ جلّ جلاله الّذي له ملك السّماوات والأرض، ومدبّر ذلك، لا يجوز أن يكون جسدًا له خوار، لا يكلّم أحدًا ولا يرشد [إلّا] إلى خير. وقال هؤلاء الّذين قصّ الله قصصهم لذلك: هذا إلهنا وإله موسى، فعكفوا عليه يعبدونه، جهلًا منهم، وذهابًا عن الله وضلالًا. (٦: ٦٣)

الزّجّاج: أي له صوت. وقيل: له جُؤار بالجيم وكلاهما من الصّوت. وكان قد عمله، كما يُعمل هذه الآلات الّتي تُصوّت بالحيل، فجعله في بيت وأعلمهم أنّ إلههم وإله موسى عنده. ويقال في التّفسير إنّه سمع صوته مرّة واحدة فقط. (٢: ٣٧٧)

الطُّوسيّ: والخُوار: صوت الثّور، وهو صوت غليظ كالجُؤار، وبناء «فُعال» يدلّ على الآفة، نحو الصُّراخ، والعُوار والسُّكات والعُطاش والنُّباح.

وفي كيفيّة خُوار العجل مع أنّه مصوغ من الذّهب خلاف، فقال الحسن: قبض السّامريّ قبضة من تراب من أثر فرس جبرائيل ﷺ يوم قطع البحر، فقذف ذلك التّراب في فم العجل، فتحوّل لحمًا ودمًا، وكان ذلك معتادًا غير خارق للعادة، وجاز أن يفعل الله مجرى العادة.

وقال الجُبّائيّ والبلخيّ: إنّما احتال بإدخال

الرّيح فيه حتّى سمع له كالخُوار، كما قد يحتال قوم اليوم كذلك. (٤: ٥٧٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٤٨٠)

البَغَويّ: و هو صوت البقر، و هذا قول ابن عبّاس و الحسن و قتادة و جماعة أهل التّفسير. و قيل: كان جسدًا مجسّدًا من ذهب لا روح فيه، كان يُسمع منه صوت. و قيل: كان يُسمَع صوت حفيف الرّيح يدخل في جوفه و يخرج، و الأوّل أصحّ.

و قيل: إنّه ما خار إلّا مرّة واحدة.

و قيل: إنّه كان يخور كثيرًا، فكلّما خار سجدوا له، فإذا سكت رفعوا رؤوسهم. و قال وَهْب: كان يُسمَع منه الخُوار و هو لا يتحرّك. (٢: ٢٣٥)

نحوه الخازن. (٢: ٢٣٨)

الزَّمَخْشَريّ: و الخُوار: صوت البقر... و قرأ عليّ رضي الله عنه: (جُؤار) بالجيم و الهمزة، من جأر إذا صاح. (٢: ١١٨)

الفَخْر الرّازيّ: قيل: إنّ بني إسرائيل كان لهم عيد يتزيّنون فيه، و يستعيرون من القِبْط الحُليّ، فاستعاروا حُليّ القبط لذلك اليوم، فلمّا أغرق الله القبط بقيت تلك الحُليّ في أيدي بني إسرائيل، فجمع السّامريّ تلك الحُليّ ـ و كان رجلًا مطاعًا فيهم ذا قدر ـ و كانوا قد سألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم إلهًا يعبدونه، فصاغ السّامريّ عجلًا

ثمّ اختلف النّاس، فقال قوم: كان قد أخذ كفًّا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فألقاه في جوف ذلك العِجْل، فانقلب لحمًا و دمًا، و ظهر منه الخُوار مرّة واحدة، فقال السّامريّ: هذا إلهكم و إله موسى.

و قال أكثر المفسّرين من المعتزلة: إنّه كان قد جعل ذلك العِجْل مُجَوّفًا، و وضع في جوفه أنابيب على شكل مخصوص، و كان قد وضع ذلك التّمثال على مهبّ الرّياح، فكانت الرّيح تدخل في جوف الأنابيب و يظهر منه صوت مخصوص يُشبه خُوار العِجْل.

و قال آخرون: إنّه جعل ذلك التّمثال أجوف، و جعل تحته في الموضع الّذي نصب فيه العِجْل من ينفخ فيه، من حيث لا يشعر به النّاس، فسمعوا الصّوت من جوفه كالخُوار.

قال صاحب هذا القول: و النّاس قد يفعلون الآن في هذه التّصاوير الّتي يجرون فيها الماء، على سبيل الفوّارات ما يشبه ذلك، فبهذا الطّريق و غيره أظهر الصّوت من ذلك التّمثال، ثمّ ألقى إلى النّاس أنّ هذا العِجْل إلههم و إله موسى.

بقي في لفظ الآية سؤالات: [إلى أن قال:]

السّؤال الرّابع: هل انقلب ذلك التّمثال لحمًا و دمًا ـ على ما قاله بعضهم ـ أو بقي ذهبًا، كما كان قبل ذلك؟

والجواب: الذّاهبون إلى الاحتمال الأوّل احتجّوا على صحّة قولهم بوجهين:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ والجسد اسم للجسم الّذي يكون من اللّحم و الدّم، و منهم من نازع في ذلك و قال: بل الجسد اسم لكلّ جسم كثيف، سواء كان من اللّحم و الدّم، أو لم يكن كذلك.

والحجّة الثّانية: أنّه تعالى أثبت له خوارًا، وذلك إنّما يتأتّى في الحيوان.

وأُجيب عنه: بأنّ ذلك الصّوت لمّا أشبه الخُوار، لم يبعد إطلاق لفظ الخُوار عليه. وقرأ عليّ رضي الله عنه (جُؤار) بالجيم والهمزة، من جأر إذا صاح، فهذا ما قيل في هذا الباب. (١٥: ٥)

نحوه النّيسابوريّ (٩: ٤٩)، والبُروسَويّ (٣: ٢٤٢).

القُرطُبيّ: ﴿لَهُ خُوَارٌ﴾ رفع بالابتداء. يقال: خار يخور خُوارًا، إذا صاح. وكذلك جأر يجأر جُؤارًا.

ويقال: خَوِر يَخْوَر خَوَرًا، إذا جبن وضعف. (٧: ٢٨٤)

الآلوسيّ: و﴿خُوَارٌ﴾ مبتدأ، والجملة في موضع النّعت لـ﴿عِجْلًا﴾.

روي أنّ السّامريّ لمّا صاغ العِجْل ألقى في فمه من تراب أثر فرس جبريل عليه السلام فصار حيًّا. وذكر بعضهم في سرّ ذلك أنّ جبريل عليه السلام لكونه الرّوح الأعظم، سرت قوّة منه إلى ذلك التّراب، أثّرت ذلك الأثر بإذن الله تعالى لأمر يريده عزّ وجلّ. ولا يلزم من ذلك أن يحيا ما يطؤه بنفسه عليه السلام، لأنّ الأمر مربوط بالإذن، وهو إنّما يكون بحسب الحِكَم الّتي لا يعلمها إلّا الحكيم الخبير، فتدبّر.

وإلى القول بالحياة ذهب كثير من المفسّرين، وأيّد بأنّ الخُوار إنّما يكون للبقر لا لصورته، وبأنّ ما سيأتي إن شاء الله تعالى في سورة: طه، كالصّريح فيما دلّ عليه الخبر.

وقال جمع من مفسّري المعتزلة: إنّ العِجْل كان بلا روح، وكان السّامريّ قد صاغه مُجوّفًا، ووضع في جوفه أنابيب على شكل مخصوص، وجعله في مهبّ الرّيح، فكانت تدخل في تلك الأنابيب، فيُسمع لها صوت يُشبه خُوار العِجْل، ولذلك سمّي خُوارًا. وما في: طه، سيأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه.

واختلف في هذا الخُوار، فقيل: كان مرّة واحدة، وقيل: كان مرّات كثيرة، وكانوا كلّما خار سجدوا له، وإذا سكت رفعوا رؤوسهم. (٩: ٦٤)

ابن عاشور: ﴿لَهُ خُوَارٌ﴾ فلو كان لحمًا ودمًا لكان ذكره أدخل في التّعجيب منه.

والخُوار بالخاء المعجمة: صوت البقر، وقد جعل صانع العِجْل في باطنه تجويفًا على تقدير من الضّيق مخصوص، واتّخذ له آلة نافخة خفيّة، فإذا حُرّكت آلة النّفخ انضغط الهواء في باطنه، وخرج من المضيق، فكان له صوت كالخُوار. وهذه صنعة كصنعة الصّفّارة والمزمار، وكان الكنعانيّون يجعلون مثل ذلك لصنمهما المسمّى بَعْلًا. (٨: ٢٩٢)

الطَّباطَبائيّ: والخُوار صوت البقرة خاصّة، وفي قوله تعالى: ﴿جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ ـ وهو بيان للعِجْل ـ دلالة على أنّه كان غير ذي حياة، وإنّما وجدوا عنده خُوارًا كخُوار البقر. (٨: ٢٤٨)

مكارم الشّيرازيّ: والخُوار هو الصّوت الخاصّ الّذي يصدر من البقر أو العِجْل. وقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ السّامريّ بسبب ما كان عنده من معلومات، وضع أنابيب خاصّة في باطن صدر

العِجْل الذّهبيّ كان يخرج منها هواء مضغوط، فيصدر صوت من فم ذلك العِجْل الذّهبيّ شبيه بصوت البقر.

ويقول آخرون: كان العِجْل قد وُضع في مسير الرّيح، بحيث كان يُسمع منه صوتٌ على أثر مرور الرّيح، على فمه الّذي كان مصنوعًا بهيئة هندسيّة خاصّة.

أمّا ما ذهب إليه جماعة من المفسّرين ممّن أنّ السّامريّ أخذ شيئًا من تراب من موضع قدم جبرئيل، وصبّه في العِجْل فصار كائنًا حيًّا، وأخذ يخور خورًا طبيعيًّا فلا شاهد عليه في آيات القرآن الكريم.

(٢ : ٥٥)

٢ـ ﴿فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هٰذَا اِلٰهُكُمْ وَاِلٰهُ مُوسٰى فَنَسِىَ﴾ طه: ٨٨

نفس ماقبلها

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخُوار: صوت الثّور، والخَوَر: الضّعف. فمن الأوّل قولهم: خار الثّور يخور خُوارًا، وخوّار الصّفا: الّذي له صوت من صلابته التّشبيه.

والاستخارة: الاستعطاف، واستخار الرّجل: استعطفه، وهو من الخُوار، وأصله: أنّ الصّائد يأتي ولد الظّبية في كناسه، فيعرك أذنه فيخور، أي يصيح، يستعطف بذلك أمّه كي يصيدها.

ومن الثّاني قولهم: خار الرّجل والحَرّ يخور خُؤورًا، وخوِر خَوَرًا وخوّر، أي ضعف وانكسر، فهو خائر، والخوّار: الضّعيف الّذي لابقاء له على الشّدّة، ورجل خُؤور وقوم خَوَرة وخوّارون، وخوّره: نسبه إلى الخَوَر. ومن المجاز: خار البرد يخور خُؤورًا: فتر وسكن.

ورُمح خوّار: ضعيف، وكذلك سهم خوّار وخؤور، وبعير خوّار: رقيق حسن، وفرس خوّار: ليّن العطف، والجمع: خُور.

والخوّارة: الإست لضعفها، وأرض خوّارة: ليّنة سهلة، وبكرة خوّارة: سهلة جري المحور في القعو، وناقة خوّارة: سبطة اللّحم هشّة العظم، والجمع: خُور.

والخَوْران: الدُّبُر، ومجرى الرّوث، لضعف فتحتها، والجمع: خوْرانات وخوارين، يقال: طعنه فجوّره خَوْرًا، أي أصاب خوْرانه، وهو الهواء الّذي فيه الدُّبُر من الرّجل، والقُبُل من المرأة.

والخُور: الإبل الحُمر إلى الغبرة، رقيقات الجلود طوال الأوبار، لها شعر ينفذ، ووبرها أطول من سائر الوبر. والخُور من النّساء: الكثيرات الرّيب، لفسادهنّ وضعف أحلامهنّ، لاواحد له من لفظه.

والخَوْر: المنخفض المطمئنّ من الأرض بين النّشزين، ومصبّ المياه الجارية في البحر، والجمع: خُؤور.

وناقة خوّارة: غزيرة اللّبن، وكذلك الشّاة، لأنّها ضدّ الإحليل؛ إذ كانت الشّدّة قد زايلتها، كما قال ابن فارس. ونخلة خوّارة: غزيرة الحمل، على

التّشبيه، و زَنْد خوّار: قدّاح.

٢ ـ و تسمّي العامّة دوّارة الماء الخَوّارة، لأنّها تُصدر صوتًا كخُوار الثّور، و فصيحها الدّوّامة و التّرْثُور، و هو موضع في وسط البحر يجيش ماؤه، لاتكاد تسلم منه السّفينة.

٣ ـ و جاء في محيط المحيط: «الخُوري، بتخفيف الياء: كاهن النّصارى الّذي يخدم القرية ـ و قد يصحّ ـ يونانيّة، معناها مدير القرية؛ و الجمع: خوارنة».

و ممّن تلقّب به في لبنان الشّاعران: بشارة الخُوري، الملقّب بالأخطل الصّغير، و رشيد سليم الخُوري الملقّب بالشّاعر القرويّ.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها اسم الصّوت: (خُوار) مرّتين في آيتين:

١ ـ ﴿وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسٰى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ الأعراف: ١٤٨

٢ ـ ﴿فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هٰذَا اِلٰهُكُمْ وَاِلٰهُ مُوسٰى فَنَسِىَ﴾ طه: ٨٨

يلاحظ أوّلًا أنّ ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ جاء مرّتين، في سورتين مكّيّتين بهذه الصّفات الثّلاث، و فيه بحوث:

١ ـ أنّ الخُوار اسم لصوت البقر، و اقترانه هنا بالعجل دليل على أنّه ﴿خُوَارٌ﴾ حقًّا، و إليه ذهب أغلب المفسّرين، و ذهب بعضهم إلى أنّه صوت كالخُوار، يحدث من أثر الرّيح في جوف العجل: إمّا بوضع الجسد في مهبّ الرّيح، فتدخل في أنابيب وضعها السّامريّ في جوفه، فينبعث منها صوت يُشبه الخُوار، و إمّا بالنّفخ في جوفه دون أن يشعر بذلك النّاس، فيخرج منه صوت كالخوار.

و القول الأوّل يناسب السّياق، و ظاهر اللّفظ دون تخريج أو تقدير، و الثّاني يفرض تقدير كاف التّشبيه أو ما يضارعه في ﴿خُوَارٌ﴾ أي كخُوار، أو مثل خُوار، و تناسبه قراءة من قرأ (عِجْلًا لَهُ جُؤار)، لأنّه صوت يكون للبقر و غيره، لاحظ: ج أ ر: «جأر».

٢ ـ أصرّ بعض المتقدّمين من المعتزلة و بعض المتأخّرين على سلب تأثير قدم جبرئيل ﷺ في التّراب الّذي وطئه، فراحوا يخرّجون و يتمحّلون دون شاهد لهم في ذلك أو سبب، و الله تعالى يحكي قول السّامريّ: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ اَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا﴾ طه: ٩٦، و كان من أثر ذلك خُوار العجل.

و نقل الآلوسيّ عن بعض المفسّرين في سرّ ذلك: «أنّ جبرئيل ﷺ لكونه الرّوح الأعظم سرت قوّة منه إلى ذلك التّراب، أثّرت ذلك الأثر بإذن الله تعالى، لأمر يريده عزّ و جلّ، و لا يلزم من ذلك أن يحيا ما يطؤه بنفسه ﷺ، لأنّ الأمر مربوط بالإذن، و هو إنّما يكون بحسب الحِكَم الّتي لايعلمها إلّا الحكيم الخبير، فتدبّر».

٣ ـ إن قيل: أفلاقال: عِجْلًا جسدًا يخور، فيُجمل في الكلام؟

يقال: نعم، و لكنّه إجمال مخلّ بالمعنى، لأنّ جملة ﴿لَهُ خُوَارٌ﴾ صفة للفظ ﴿عِجْلًا﴾، و هو المراد هنا في بيان صفة العجل، و أمّا على تقدير «يخور» فلايناسبه،

لأنه يفرض تقديره حالًا، والصفة أنسب من الحال هنا

وثانيًا، جاء ﴿خُوَارٌ﴾ في جملة مكررة: ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾ في آيتين مكيّتين من قصص بني إسرائيل، والأصل في القصص ـ كما سبق مرارًا ـ

كونها مكيّة

وثالثًا لم يرد من أسماء الأصوات في القرآن إلا «الخُوار» غير أنه أشير إلى النهق دون التصريح به، في قوله ﴿إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ لقمان ١٩

خ و ض

٨ ألفاظ، ١٢ مرّة: ٧ مكّيّة، ٥ مدنيّة
في ٧ سور: ٥ مكّيّة، ٢ مدنيّة

خاضُوا ١ ـ ١	نَخُوض ٢ ١ ـ ١
خُضتُم ١ ـ ١	الخائضين ١ ١
يخُوضُون ١ ١	خَوْض ١ ١
يَخوضُوا ٤ ٣ ـ ١	خَوْضِهم ١ ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: خُضْتُ الماءَ خَوْضًا وخِياضًا، واختضتُ، وخَوَّضتُ تخويضًا، أي مشيت فيه.
والخَوْض: اللَّبس في الأمر.
والخَوْض من الكلام: ما فيه الكذب والباطل.
والمِخْوَض: المِجْدَح الّذي تُخَوَّض به السَّويق.
(٤: ٢٨٢)

أبوعمرو الشّيبانيّ: المَخْوَضة: خَوضة القُرط، تؤمته (١: ٢٢٢)

ابن السِّكّيت: ويقال للمرعى إذا كثُر عُشبُه والتفّ: قد اختاض اختياضًا [ثمّ استشهد بشعر]
(الأزهريّ ٧: ٤٦٨)

المُبرِّد: إنّ النّاقة إذا لقِحت قيل لها: خَلِفة، وللجميع المخاض، وهذا جمع على غير واحده، إنّما هو بمنزلة امرأة ونساء، ثمّ جُمع الجمع مخائض. (١: ٦١)

ابن دُرَيْد: خُضْتُ الماءَ وغيرَه أخُوضه خَوْضًا، وخُضْتُ له سويقًا وغيرَه من الشّراب، إذا أخَضْتَه بالماء، أي ضربته بالماء حتّى يختلط.
والمِخْوَض: كلّ شيء خوّضت به السّويق حتّى يختلط.

وخاض القوم في الحديث وتخاوضوا فيه خوضًا ومُخاوضةً، إذا تفاوضوا. (٣: ٢٣٠)

والخَوْض: مصدر: خُضْتُ الماء أخوضه خوضًا. (٣: ٢٣٨)

الأزهَريّ: [نقل قول الخليل وأضاف:]

وقال غيره: «خُضْتُه بالسّيف أخوضه خوضًا»، وذلك إذا وضعتَ السّيف في أسفل بطنه، ثمّ رفعته إلى فوق.

واختاضه بالسّهم: كذلك.

وأخاض القوم خيلَهُم الماء إخاضةً، إذا خاضوا بها الماء.

والخِياض: أن تُدخل قِدْحًا مُستعارًا بين قِداح المَيسر تَيَمُّنًا به.

يقال: خُضْتُ به في القِداح خِياضًا، وخاوَضْتُ القِداح خِواضًا.

ويقال لذلك المكان من الوادي: مَخاض، وجمعه: مخائض، إذا كان يُخاض لرقّته وقلّته.

وفي النّوادر: «سيف مُخَيَّض» إذا كان مخلوطًا من حديد أنيث، وحديد ذكير.

والمَخاض من النّهر الكبير: الموضع الّذي يتضحضح ماؤه، فيُخاض عند العبور عليه. ويقال له: المَخاضة بالهاء أيضًا. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٧: ٤٦٧)

الصّاحِب: خُضْتُ الماء خَوْضًا وخِياضًا، أي مشيتُ فيه، واختاض اختياضًا، وخوّض تخويضًا.

والخَوْض: اللُّبْس في الأمر، وهو من الكلام: ما فيه كَذِب وباطل. والمِخْوَض: مِجْدَح يُخَوَّض به السَّويق. (٤: ٣٧٧)

الجَوهَريّ: خُضْتُ الماء أخوضه خوضًا وخِياضًا، والموضع مَخاضة، وهو ما جاز النّاس فيها مُشاةً وركبانًا، وجمعها: المَخاض، والمَخاوض أيضًا.

وأخضتُ في الماء دابّتي، وأخاض القوم، أي خاضت خيلهم الماء.

وخُضْتُ الغمرات: اقتحمتها.

ويقال: خاضه بالسّيف، أي حرّك سيفه في المضروب. وخوّض في نجيعه: شُدّد للمبالغة.

والمِخْوَض للشّراب كالمِجْدَح للسَّويق، يقال: خُضْتُ الشّراب.

وخاض القوم في الحديث وتخاوضوا، أي تفاوضوا فيه. (٣: ١٠٧٥)

ابن فارس: الخاء والواو والضّاد أصل واحد، يدلّ على توسّط شيء ودخول. يقال: خُضْتُ الماء وغيره، وتخاوضوا في الحديث والأمر، أي تفاوضوا وتداخل كلامهم. (٢: ٢٢٨)

الثّعالبيّ: الّذي تُحرّك به الأشربة: مِخْوَض. (١٩٤)

إذا مُخِض [اللّبن] واستُخرجت منه الزُّبدة، فهو المَخيض. (٢٧٠)

ابن سِيدَه: خاض الماء يخوضه خوضًا، وخِياضًا واختاضه، وخوّضه: مشى فيه.

وأخاض فيه غيره.

وخاض الشّراب في المِجْدَح، وخوّضه: خلطه

وحركه

والمِخوَض: ما خُوِّض فيه

والخَوْض: اللَّبس في الأمر

والخَوْض من الكلام: ما فيه الكَذِب، وقد خاض فيه، وفي التنزيل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ الأنعام: ٦٨.

وخاوَضَه في البيع: عارضه، هذه رواية عن ابن الأعرابيّ، ورواية أبي عُبَيْد عن أبي عمرو، بالضّاد

وخَوْضُ الثَّعلب: موضع باليمامة، حكاه ثعلب.

[واستشهد بالشّعر مرّتين] (٥: ٢٧٨)

الرّاغِب: الخَوْض: هو الشّروع في الماء والمرور فيه، ويُستعار في الأمور، وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يُذمّ الشّروع فيه، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ التوبة: ٦٥، وقوله: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ التوبة: ٦٩، ﴿ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام: ٩١، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ الأنعام: ٦٨

وتقول: أخَضْتُ دابّتي في الماء.

وتخاوضُوا في الحديث: تفاوضُوا (١٦١)

الزَّمَخْشَريّ: خاضَ الماءَ خَوْضًا وخِياضًا وخَوْضَةً، واقتحم المَخاضَة، وأخَضْتُه دابّتي وأخاضوا الماء، إذا خاضوه بدوابّهم، وخاوَضْتُه في الماء.

وخُضتُ السَّويق بالمِخوَض: جدَحتُه وحوّصته.

ومن المجاز: خاضُوا في الحديث وتخاوضُوا فيه، وهو يَخُوض مع الخائضين، أي يُبطل مع المبطلين ﴿هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾ الطّور: ١٢.

وخُضتُه بالسّيف، إذا وضعتَه في أسفل بطنه، ثمّ رفعتَه إلى فوق

وخُضتُ بقِدْحي في القِداح أفَضتُه فيها.

وخاوضته في البيع عارضته

وتخاوضُوا السُّرى. [ثمّ استشهد بشعر]

وخاضَ إليه الرّماح حتّى أخذه.

وخاضَ البرق الظّلام.

وخاضت الإبل لُجّ السّراب.

(أساس البلاغة: ١٢٢)

المَدِينيّ: في الحديث: «رُبّ مُتخوّض في مال الله تعالى» أصل الخَوْض: المشي في الماء وتحريكه، ثمّ يستعمل في التلبّس بالأمر والتصرّف فيه، والتخوّض «تفعّل» منه، أي رُبّ متصرّف فيه بما لا يرضاه الله عزّ وجلّ. (١: ٦٢٦)

ابن الأثير: [نحو قول المَدينيّ وأدام]

وقيل: هو التخليط في تحصيله من غير وجهه كيف أمكن.

وفي حديث آخر: «يتخوّضون في مال الله».

(١: ٨٨)

الفَيّوميّ: خاضَ الرّجل الماء يَخُوضه خَوْضًا، مشى فيه والمَخاضة بفتح الميم: موضع الخَوْض، والجمع: مخاضات.

وخاضَ في الأمر: دخل فيه، وخاضَ في الباطل كذلك.

وأخاض الماء بالألف: قَبِل أن يُخاض، وهو لازم

على عكس المتعارف، فإنّه من النّوادر الّتي لزم رباعيّها وتعدّى ثلاثيّها.

ومَخُوض بفتح الميم اسم مفعول من الثّلاثيّ، ومُخيض بضمّها اسم فاعل من الرّباعيّ اللّازم. (١٨٤)

الفيروزاباديّ: خاض الماء يخوضه خوضًا وخياضًا: دخله، كخوّضه واختاضه، وبالفرس أورده، كأخاضه وخاوضه، والشّراب: خلطه، والغمرات: اقتحمها، وبالسّيف: حرّكه في المضروب.

والمخاضة: ما جاز النّاس فيه مُشاة وركبانًا، جمعه: مَخاض ومَخاوض.

﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ المدّثّر: ٤٥، أي في الباطل، ونتبع الغاوين.

و﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ التّوبة: ٦٩، أي كخوضهم.

والمِخْوَض، كمنبر: للشّراب كالمِجْدح للسّويق.

والخَوْص: وادٍ بشقّ عُمان، وخوص الثّعلب: موضع وراء هَجَر.

والخَوْصة: اللّؤلؤة.

وسيف مخيّض، كمكيّس: من حديد أنيث وحديد ذكر.

وتخوّض: تكلّف الخوض.

وتخاوضوا في الحديث: تفاوضوا. (٢: ٣٤٢)

الطُّرَيحيّ: في حديث الوضوء «يخوض الرّجل برجليه الماء خوضًا»، أي يُدخلهما في الماء ماشيًا. يقال: خضتُ الماء أخوضه خوضًا وخياضًا: مشيت فيه.

ومنه المَخاضة بالفتح، وهو موضع خوض الماء وما جاز النّاس فيها مُشاة وركبانًا، وجمعها: المخاض، والمخاوض أيضًا. وخُضتُ الغمرات: اقتحمتها. (٤: ٢٠٤)

مَجْمَعُ اللُّغَة: خاض في الماء يخوض خوضًا: مشى فيه. وخاضوا في الحديث: تفاوضوا فيه.

ومن المجاز فلان يخوض في الكلام، إذا تكلّم فيه على غير هدًى، فهو خائض وهم خائضون.

وما جاء في القرآن من هذه المادّة عدا آيتين هو من المجاز المراد به: التّكلّم على غير هدى. (١: ٣٦٦)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٧٦)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الانغماس في شيء فيه فساد، ويعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة «فرو رفتن»، والشّرّ والفساد من لوازم مفهوم الخوض، وهذا المعنى مرتبة شديدة بعد الورود والدّخول، والغمس مخصوص بالماء.

وهذه المادّة قريبة لفظًا ومعنًى من موادّ الغور والغوص والغيب والقوص والغوط والغمس. وفي الغور يلاحظ نفس الانغماس من دون نسبة إلى مؤثّر وموجب كالغيبة، وهذا بخلاف الخوض والغوص.

والغيبة في مقابل الحضور. والغوص أعمّ من أن يكون الورود في خير أو فساد. يقال: غاص في الماء، وعلى المعاني. ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ التّوبة: ٦٥، ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ التّوبة: ٦٩، واردة في خصوص المنافقين، أي كقوم خاضوا ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ المدّثّر: ٤٥،

راجعة إلى أصحاب العصيان، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ الأنعام: ٦٨، ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾ الطّور: ١١، ١٢. فالخوض في جميع هذه الموارد عبارة عن الدّخول في الشّرّ، والغوص فيما يوجب الضّرّ والفساد، والاشتغال بما ينتج الحيرة والضّلال والهلاك.

ولا يخفى أنّ الخوض واللّعب أعظم سببين للضّلال والانحراف والهلاك والمحروميّة عن السّعادة الأبديّة والهداية الرّوحانيّة، فإنّ الإنسان إذا خاض فيما يشغله عن السّير إلى الله والتّوجّه إلى لقائه، واستغرق في التّمايلات النّفسانيّة، وانغمس في ظلمات الحياة الدّنيويّة المادّيّة، ثمّ جعل برنامج أموره لعبًا لا جدّ في سيره ولا استهداف ولا غرض صحيحًا، فهو من الأخسرين الضّالّين. فإذا كان الخائض في الضّلال والشّرّ والبطول، يضاف عليه قصد اللّهو واللّعب والتّلاهي، فهو ممّن لا يرتجى فيه خير ولا إصلاح ولا اهتداء.

وبهذا يظهر سرّ ذكر مادّة الخوض مجرّدًا أو منضمًّا إلى اللّعب.

وأمّا الخوض في الآيات وفي الحديث، فمعناه الخوض والانغماس في خصوص الآيات والحديث. ولا يقال: خاض القرآن وخاض الدّين، فإنّهما مطلوبان لا شرّ فيهما، ويقال: خاض في القرآن، أي خاض الباطل والشّرّ في القرآن. (٣: ١٤٢)

النّصوص التّفسيريّة

خاضُوا، خُضْتُمْ

وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا. التّوبة: ٦٩

ابن عبّاس: ﴿وَخُضْتُمْ﴾ في الباطل ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾، وكذّبتم محمّدًا ﷺ في السّرّ كالّذين خاضوا وكذّبوا أنبياءهم، يعني أنبياء الله. (١٦١)

الفرّاء: يريد كخوضهم الّذي خاضوا. (١: ٤٤٦)

الطّبريّ: ﴿وَخُضْتُمْ﴾ في الكذب والباطل على الله ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ وخضتم أنتم أيضًا، أيّها المنافقون، كخوض تلك الأمم قبلكم. (٦: ٤١٢)

الطّوسيّ: خطاب للمنافقين بأن قيل لهم: خضتم في الباطل والكذب على الله، كالّذين خاضوا على ذلك من المنافقين وغيرهم من الكفّار. (٥: ٢٩٧)

البغويّ: ﴿وَخُضْتُمْ﴾ في الباطل والكذب على الله تعالى وتكذيب رسله، وبالاستهزاء بالمؤمنين ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾، أي كما خاضوا، وقيل: ﴿كَالَّذِي﴾ يعني كالّذين خاضوا، وذلك أنّ «الّذي» اسم ناقص، مثل «ما» و«من» يعبّر به عن الواحد والجمع. (٢: ٣٦٨)

الزّمخشريّ: الخوض: الدّخول في الباطل واللّهو، ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ كالفوج الّذي خاضوا، أو كالخوض الّذي خاضوه. فإن قلت: أيّ فائدة في قوله: ﴿فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ﴾، وقوله: ﴿كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ﴾ مغن عنه، كما أغنى قوله: ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ عن أن يقال: وخاضوا فخضتم

كالّذي خاضوا؟

قلت: فائدته أن يذمّ الأوّلين بالاستمتاع بما أوتوا من حظوظ الدّنيا ورضاهم بها، والتهائهم بشهواتهم الفانية عن النّظر في العاقبة، وطلب الفلاح في الآخرة، وأن يُخسّس أمر الاستمتاع، ويهجّن أمر الرّاضي به، ثمّ يُشبّه بعد ذلك حال المخاطبين بحالهم، كما تريد أن تُنبّه بعض الظّلمة على سماجة فعله، فتقول: أنت مثل فرعون، كان يقتل بغير جُرم ويعذّب ويعسف، وأنت تفعل مثل فعله. وأمّا ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ فمعطوف على ما قبله مستند إليه، مستغن باستناده إليه عن تلك التّقدمة. (٢: ٢٠١)

نحوه البيضاويّ (١: ٤٢٢)، والنّسفيّ (٢: ١٣٩)، والنّيسابوريّ (١٠: ١٢٥)، والخازن (٣: ٩٨)، والشّربينيّ (١: ٦٢٩)، وأبو السّعود (٣: ١٦٧)، والقاسميّ (٨: ٣١٩٨).

ابن عَطيّة: أي خلطتم كالّذي خلطوا، وهو مستعار من الخوض في المائعات. ولا يستعمل إلّا في الباطل، لأنّ التّصرّف في الحقائق إنّما هو على ترتيب ونظام، وأمور الباطل إنّما هي خوض، ومنه قول النّبيّ ﷺ: «ربّ متخوّض في مال الله له النّار يوم القيامة». (٣: ٥٧)

الطَّبْرِسيّ: وخضتم خوضًا مثل خوضهم. قال جامع العلوم النّحويّ البصير: كالّذي خاضوا، تقديره - على قياس قول سيبويه - كالّذي خاضوا فيه، فحذف «في»، فصار كالّذي خاضوه، ثمّ حذف الهاء. وهو على قول يونس والأخفش ﴿الّذي﴾ مصدريّ، والتّقدير: كالخوض الّذي خاضوا فيه. [إلى أن قال:]

أي وخضتم في الكفر والاستهزاء بالمؤمنين، كما خاض الأوّلون. (٣: ٤٨)

ابن الجَوْزيّ: أي في الطّعن على الدّين وتكذيب نبيّكم كما خاضوا. (٣: ٤٦٧)

القُرطُبيّ: ﴿وَخُضْتُمْ﴾ خروج من الغيبة إلى الخطاب. ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ أي كخوضهم، فالكاف في موضع نصب نعت لمصدر محذوف، أي وخضتم خوضًا كالّذين خاضوا. و(الّذي) اسم ناقص مثل «مَن»، يُعبّر به عن الواحد والجمع، وقد مضى في «البقرة». [إلى أن قال:]

والمعنى: خضتم في أسباب الدّنيا باللّهو واللّعب، وقيل: في أمر محمّد ﷺ بالتّكذيب. (٨: ٢٠١)

أبو حَيّان: هذا التفات من ضمير الغيبة إلى ضمير الخطاب. قال الفرّاء: التّشبيه من جهة الفعل، أي فعلتم كأفعال الّذين من قبلكم، فتكون «الكاف» في موضع نصب.

و ﴿خُضْتُمْ﴾ أي دخلتم في اللّهو والباطل، وهو مستعار من الخوض في الماء، ولا يستعمل إلّا في الباطل، لأنّ التّصرّف في الحقّ إنّما هو على ترتيب ونظام، وأمور الباطل إنّما هي خوض، ومنه: «ربّ متخوّض في مال الله له النّار يوم القيامة». ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ أي كالخوض الّذي خاضوا، قاله الفرّاء. وقيل: كالخوض[1] الّذين خاضوا. وقيل: النّون

(١) كذا، والصّحيح: كخوض الّذين خاضوا.

محذوفة، أي كالّذين خاضوا، أي كخوض الّذين. وقيل: ﴿الَّذِى﴾ مع ما بعدها يسبك منهما مصدر، أي كخوضهم (٥: ٦٨، ٦٩)

نحوه الآلوسيّ. (١٠: ١٣٤)

البُرُوسَويّ: أي دخلتم في الباطل وشرعتم فيه ﴿كَالَّذِى﴾ أي كالفوج الّذي ﴿خَاضُوا﴾. ويجوز أن يكون أصله «الّذين» حذفت النون تخفيفًا. (٣: ٤٦٢)

رشيد رضا: أي وخضتم في حمأة الباطل كالخوض الّذي خاضوه من كلّ وجه، على ما بين حالكم وحالهم من الفرق، الّذي كان يقتضي أن تكونوا أهدى منهم.

وقال الفرّاء من علماء العربيّة: إنّ ﴿الَّذِى﴾ تأتي مصدريّة كـ«ما»، فيكون التقدير: وخضتم كخوضهم. وقيل: إنّ ﴿الَّذِى﴾ هنا للجنس كـ«من» و«ما» إنّه بمعنى «الّذين». ولكن هذا ضعيف لفظًا ومعنى، إذ المراد أنّكم تخوضون كخوض من قبلكم، وهو الّذي يقتضيه العطف، لا كالّذين خاضوا مطلقًا من أيّ فريق كانوا. (١٠: ٥٣٧)

طه الدُّرّة: [نقل الأقوال المتقدّمة ثمّ قال:]

والصّواب أنّه [الّذي] موصول اسميّ مراد به الجمع، حذفت نونه تخفيفًا، والدّليل على ذلك جمع الضّمير العائد عليه. (٥: ٤٠٨)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ جملة ﴿كَالَّذِى خَاضُوا﴾ في الواقع بمعنى كالّذي خاضوا فيه، وبعبارة أخرى، فإنّها تشبيه لعمل منافقي اليوم بعمل المنافقين السّابقين، كما شبّهت الجملة السّابقة استفادة هؤلاء من النّعم والمواهب الإلهيّة في طريق الشّهوات كالسّابقين منهم، وعلى هذا فإنّ هذا التّشبيه ليس تشبيه شخص بشخص، لنضطرّ إلى أن نجعل (الّذي) بمعنى «الّذين» أي المفرد بمعنى الجمع، بل هو تشبيه عمل بعمل. (٦: ١٠٩)

يَخُوضُونَ - يَخُوضُوا

١- ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِى ءَايَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ الأنعام: ٦٨

ابن عبّاس: يستهزءون بك وبالقرآن ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾: فاترك مجالستهم ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ كي يكون خوضهم وحديثهم في غير القرآن والاستهزاء بك. (١١٢)

نحوه البغويّ (٢: ١٣٣)، والقرطبيّ (١: ٤٢٧).

سَعيد بن جُبَير: ﴿يَخُوضُونَ﴾ يكذّبون

مثله الحسن. (الطُّوسيّ ٤: ١٧٨)

مُجاهِد: هم الّذين يستهزءون بكتاب الله، نهاه الله أن يجلس معهم. (النّحّاس ٢: ٤٤٢)

السُّدّيّ: كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النّبيّ والقرآن، فسبّوه واستهزءوا به، فأمرهم الله أن لا يقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غيره. (٢٤٤)

مُقاتِل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ﴾ يعني سمعت يا محمّد ﴿الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِى ءَايَاتِنَا﴾ يعني يستهزءون بالقرآن، وقالوا ما لا يصلح، قال الله لنبيّه ﷺ: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ يعني فقم عنهم،

لا تجالسهم حتّى يكون حديثهم في غير أمر الله. (١: ٥٦٧)

الطَّبَريّ: وإذا رأيت، يا محمّد، المشركين الّذين يخوضون في آياتنا الّتي أنزلناها إليك، ووحينا الّذي أوحيناه إليك، وخوضهم فيها، كان استهزاؤهم بها، وسبّهم من أنزلها وتكلّم بها، وتكذيبهم بها، ﴿فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ يقول: فصدّ عنهم بوجهك، وقم عنهم، ولا تجلس معهم ﴿حَتّٰى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾، يقول: حتّى يأخذوا في حديث غير الاستهزاء بآيات الله، من حديثهم بينهم. (٥: ٢٢٥)

القُمّيّ: يعني الّذين يكذّبون بالقرآن ويستهزؤن. (١: ٢٠٤)

عبد الجبّار: ذكر تعالى بعده ما يدلّ على أنّه قد نهى عن النّظر والتّدبّر، فقال تعالى: ﴿وَاِذَا رَاَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي اٰيَاتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾.

والجواب عن ذلك: أنّ ظاهر الكلام يقتضي أنّ الخوض في آياته يقتضي أن يُعرض لأجله، وهذا ممّا لا يذهب إليه مسلم، لأنّهم أجمع يقولون: إنّه يحسن أن تعرف وتتدبّر، وإن كانت ممّا يُحفظ أن تحفظ ويُعرف معناها، فحمله على ما ذكروه يوجب الخروج من جملة الآية، وإذا حُمل على خوض مخصوص فقد تُرك الظّاهر. وبعد فإنّ هذه الآية عقّبت ذمّهم بإعراضهم عن الآيات، ونسبهم إلى أنّهم اقترحوا سوى إنزاله من الآيات والقرآن، وذلك يوجب أنّهم خاضوا فيه لطلب الطّعن فيه والتّكذيب.

فلذلك أمره تعالى أن يُعرض عنهم، ولا يجوز أن يأمرهم بتدبّره والنّظر فيه، ومع ذلك يذمّهم متى خاضوا فيها على هذا الوجه. (١: ٢٤٨)

الطُّوسيّ: قال الحسن، وسعيد بن جُبَير: معنى ﴿يَخُوضُونَ﴾ يكذّبون ﴿بِآيَاتِنَا﴾ وديننا. والخوض: التّخليط في المفاوضة على سبيل العبث واللّعب، وترك التّفهّم والتّبيين. ومثله قول القائل: تركت القوم يخوضون، أي ليسوا على سداد، فهم يذهبون ويجيئون من غير تحقيق ولا قصد للواجب. أمره حينئذ أن يُعرض عنهم ﴿حَتّٰى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾، لأنّ من حاجّ من هذه حاله، وأراد التّبيين له، فقد وضع الشّيء في غير موضعه، وحطّ من قدر الدّعاء والبيان والحجاج. (٤: ١٧٨)

نحوه الطّبرسيّ (٢: ٣١٦)

الزّمخشريّ: ﴿يَخُوضُونَ فِي اٰيَاتِنَا﴾ في الاستهزاء بها، والطّعن فيها وكانت قريش في أنديتهم يفعلون ذلك ﴿فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ فلا تجالسهم وقم عنهم، ﴿حَتّٰى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ فلا بأس أن تجالسهم حينئذ. (٢: ٢٦)

نحوه البيضاويّ (١: ٣١٥)، والنّسفيّ (٢: ١٧).

ابن عطيّة: لفظ هذا الخطاب مجرّد للنّبيّ ﷺ وحده، واختُلف في معناه، فقيل: إنّ المؤمنين داخلون في الخطاب معه، وهذا هو الصّحيح، لأنّ علّة النّهي ـ وهي سماع الخوض في آيات الله ـ تشملهم وإيّاه.

وقيل: بل بالمعنى أيضًا، إنّما أُريد به النّبيّ ﷺ وحده، لأنّ قيامه عن المشركين كان يشقّ عليهم،

وقرائه لهم على معارضته، وإن لم يكن المؤمنون عندهم كذلك، فأمر النّبيّ ﷺ أن يُنابذهم بالقيام عنهم إذا استهزؤوا وخاضوا ليتأدّبوا بذلك، ويَدَعُوا الخوض والاستهزاء. وهذا التّأويل يتركّب على كلام ابن جرير، يرحمه الله.

والخَوْض: أصله في الماء، ثمّ يستعمل بعدُ في غمرات الأشياء الّتي هي مجاهل، تشبيهًا بغمرات الماء. (٢: ٤-٣)

الفَخْرالرّازيّ: قيل: إنّه خطاب للنّبيّ ﷺ والمراد غيره، وقيل: الخطاب لغيره، أي إذا رأيت أيّها السّامع الّذين يخوضون في آياتنا.

ونقل الواحديّ أنّ المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله ﷺ والقرآن، فشتموا واستهزؤوا، فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غيره.

ولفظ «الخوض» في اللّغة: عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللّعب، قال تعالى حكاية عن الكفّار: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾، وإذا سئل الرّجل عن قوم فقال: تركتهم يخوضون، أفاد ذلك أنّهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها.

ومن الحشويّة من تمسّك بهذه الآية في النّهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته. قال: لأنّ ذلك خوض في آيات الله، والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية. والجواب عنه: أنّا نقلنا عن المفسّرين أنّ المراد من الخوض: الشّروع في آيات الله تعالى على سبيل الطّعن والاستهزاء، وبيّنّا أيضًا أنّ لفظ «الخوض»، وُضع في أصل اللّغة لهذا المعنى، فسقط هذا الاستدلال، والله أعلم. (١٣: ٢٤)

نحوه الخازن. (٢: ١٢٠)

القُرطُبيّ: [نحو ابن عطيّة وأضاف:]

وقيل: هو مأخوذ من الخلط، وكلّ شيء خضته فقد خلطته، ومنه خاض الماء بالعسل: خلَطه. فأدّب الله عزّ وجلّ نبيّه ﷺ بهذه الآية، لأنّه كان يقعد إلى قوم من المشركين يعظهم ويدعوهم فيستهزؤون بالقرآن، فأمره الله أن يُعرض عنهم إعراض مُنكر، ودلّ بهذا على أنّ الرّجل إذا علم من الآخر مُنكرًا، وعلم أنّه لا يقبل منه، فعليه أن يُعرض عنه إعراض مُنكر، ولا يُقبل عليه. (٧: ١٢)

النّيسابوريّ: والخوض في اللّغة: عبارة عن المفاوضة على وجه اللّغو والعبث، ويقرب منه قول المفسّرين، إنّه في الآية الشّروع في آيات الله على سبيل الطّعن والاستهزاء. وكانت قريش في أنديتهم يفعلون ذلك ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ بالقيام عنهم، لقوله بعد ذلك: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى﴾.

وقيل: المطلوب إظهار الإنكار، وكلّ طريق أفاد هذا الغرض ـ وإن كان غير القيام عن مجلسهم ـ فإنّه يجوز المصير إليه. هذا عند عدم الخوف، أمّا مع الخوف فهذا الغرض ساقط، والتّقيّة واجبة. نعم كلّ ما أوجب على الرّسول ﷺ فعله وجب عليه، سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر، وإلّا لم يبق الاعتماد على التّكاليف الّتي يبلّغها. (٧: ١٣١)

أبوحَيّان: هذا خطاب للرّسول ﷺ، ويدخل فيه

المؤمنون، لأنّ علّة النّهي - و هو سماع الخوض في آيات الله - يشمله و إيّاهم. و قيل: هو خاصّ بتوحيده، لأنّ قيامه عنهم كان يشقّ عليهم، و فراقه على مغاضبه، و المؤمنون عندهم ليسوا كهو. و قيل: خطاب للسّامع، و الّذين يخوضون المشركون أو اليهود أو أصحاب الأهواء. ثلاثة أقوال.

و ﴿رَأَيْتَ﴾ هنا بصريّة، و لذلك تعدّت إلى واحد و لابدّ من تقدير حال محذوفة، أي ﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي اٰيَاتِنَا﴾ و هم خائضون فيها، أي و إذا رأيتهم ملتبسين بهذه الحالة. و قيل: ﴿رَأَيْتَ﴾ علميّة، لأنّ الخوض في الآيات ليس ممّا يُدرك بحاسّة البصر، و هذا فيه بُعد، لأنّه يلزم من ذلك حذف المعمول الثّاني من باب «علمت» فيكون التّقدير: ﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي اٰيَاتِنَا﴾ خائضين فيها، و حذفه اقتصارًا لا يجوز، و حذفه اختصارًا عزيز جدًّا، حتّى أنّ بعض النّحويّين منعه.

و الخوض في الآيات كناية عن الاستهزاء بها و الطّعن فيها، و كانت قريش في أنديتها تفعل ذلك ﴿فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ أي لا تجالسهم و قم عنهم.
(٤: ١٥٢)

أبو السُّعود: أي بالتّكذيب و الاستهزاء بها و الطّعن فيها، كما هو دأب قريش و ديدنهم، فأعرض عنهم بترك مجالستهم، و القيام عنهم. و قوله تعالى: ﴿حَتّٰى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ غاية للإعراض، أي استمرّ على الإعراض إلى أن يخوضوا في حديث غير آياتنا، و التّذكير باعتبار كونها حديثًا، فإنّ وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان الحديثيّة و قيل: باعتبار كونها قرآنًا. (٢: ٣٩٧)

نحوه البُرُوسَويّ. (٣: ٤٩)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود و أضاف:]

و المراد بالخوض هنا: التّفاوض لا بقيد التّكذيب و الاستهزاء. و ادّعى بعضهم أنّ المعنى: حتّى يشتغلوا بحديث غيره، و أنّ ذكر ﴿يَخُوضُوا﴾ للمشاكلة. و استظهر عود الضّمير إلى الخوض.

و استدلّ بعض العلماء بالآية على أنّ (إذا) تفيد التّكرار لحرمة القعود مع الخائض كلّما خاض. و نُظر فيه، بأنّ التّكرار ليس من (إذا) بل من ترتّب الحكم على مأخذ الاشتقاق. (٧: ١٨٢)

القاسميّ: أي بالطّعن و الاستهزاء ﴿فِي اٰيَاتِنَا﴾ أي المسوقة إلى مقام عظمتنا، الّتي حقّها أن تعظّم بما يناسب عظمتنا. و الموصول كناية عن مشركي مكّة. [ثمّ أدام نحو أبي السُّعود] (٦: ٢٣٥٩)

رشيد رضا: [نقل روايتين في أنّ الآية نزلت في المشركين أو أهل الأهواء من المسلمين، ثمّ قال:]

أصل الخوض و حقيقته: الدّخول في الماء و المرور فيه مشيًا أو سباحةً، و جدح السّويق أي لتّ السّويق باللّبن. و يستعار لمرور الإبل في السّراب، و وميض البرق في السّحاب، و للاندفاع في الحديث و الاسترسال فيه، و للدّخول في الباطل مع أهله، و بهذين المعنيين استُعمل في القرآن. و فُسّر «الخوض» هنا على القول الأوّل بالكفر بالآيات و الاستهزاء بها [ثمّ نقل قول السُّدّيّ و مقاتل و أدام:]

وفُسِّر «الخوض» في الآيات على القول الآخر لمفسّري السّلف بالمراء والجدال والخصومة فيها، اتّباعًا للأهواء، وانتصارًا للمذاهب والأحزاب.

والصّواب من القول في الآية، أنّها عامّة، وأنّ المخاطب بها أوّلًا بالذّات سيّدنا الرّسول ﷺ وكلّ من كان معه من المؤمنين. فكلّ ما ورد عن السّلف في تفسيرها صحيح، والمعنى العامّ الجامع المخاطب به كلّ مؤمن في كلّ زمن

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ﴾ أيّها المؤمن ﴿الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ المنزّلة، من الكفّار المكذّبين، أو من أهل الأهواء المفرّقين، ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ أي انصرف عنهم، وأرهم عرض ظهرك، بدلًا من القعود معهم أو الإقبال عليهم بوجهك، ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾، أي غير ذلك الحديث الّذي موضوعه الكفر بآيات الله، والاستهزاء بها من قبل الكفّار، أو تأويلها بالباطل من قبل أهل الأهواء، لتأييد ما استحدثوا من المذاهب والآراء، وتفنيد أقوال خصومهم بالجدل والمراء. فإذا خاضوا في غيره فلا بأس بالقعود معهم. وقيل: إنّ الضّمير في ﴿غَيْرِهِ﴾ للقرآن، لأنّه هو المراد بالآيات، فأعيد الضّمير عليها بحسب المعنى

وسبب هذا النّهي أنّ الإقبال على الخائضين والقعود معهم أقلّ ما فيه أنّه إقرار لهم على خوضهم، وإغراء بالتّمادي فيه. وأكبره أنّه رضاء به ومشاركة فيه، والمشاركة في الكفر والاستهزاء كفر ظاهر، لا يقترفه باختياره إلّا منافق مُراء، أو كافر مجاهر

وفي التّأويل لنصر المذهب أو الآراء، مزلقة في البدع واتّباع الأهواء، وفتنته أشدّ من فتنة الأوّل، فإنّ أكثر الّذين يخوضون في الجدل والمراء من أهل البدع وغيرهم، تغشّهم أنفسهم بأنّهم ينصرون الحقّ ويخدمون الشّرع، ويؤيّدون الأئمّة المهتدين، ويخذلون المبتدعين المضلّين. ولذلك حذّر السّلف الصّالحون من مجالسة أهل الأهواء، أشدّ ممّا حذّروا من مجالسة الكفّار، إذ لا يُخشى على المؤمن من فتنة الكافر ما يُخشى عليه من فتنة المبتدع، لأنّه يحذر من الأوّل على ضعف شبهته، ما لا يحذر من الثّاني، وهو يجيئه من مأمنه.

ولا يُعقل أن يعقد المؤمن باختياره مع الكفّار في حال استهزائهم بآيات الله وتكذيبهم بها وطعنهم فيها، كما يُعقد مختارًا مع المجادلين فيها المتأوّلين لها، وإنّما يُتصوّر قعود المؤمن مع الكافر المستهزئ في حال الإكراه وما يقرب منها، كشدّة الضّعف، ولاسيّما إذا كان في دار الحرب، ولم تكن مكّة دار إسلام عند نزول هذه الآيات

ويدخل في أهل الأهواء: المقلّدون الجامدون الّذين يحولون تطبيق آيات الله وسنن رسوله على آراء مقلّديهم بالتّكليف، أو يردّونها ويحرّمون العمل بها، بدعوى احتمال النّسخ، أو وجود معارض آخر

(٧: ٤٠٥)

نحوه المراغيّ. (٧: ١٥٩)

سيّد قُطْب: ولقد كان هذا الأمر للرّسول ﷺ ومن يكن في حدود النّصّ أن يكون أمرًا لمن وراءه من المسلمين ـ كان هذا الأمر في مكّة؛ حيث كان عمل

الرّسول ﷺ يقف عند حدود الدّعوة، وحيث كان غير مأمور بقتال، للحكمة الّتي أرادها الله في هذه الفترة، وحيث كان الاتّجاه واضحًا لعدم الاصطدام بالمشركين ما أمكن. فكان هذا الأمر بألّا يجلس النّبيّ ﷺ في مجالس المشركين، متى رآهم يخوضون في آيات الله ويذكرون دينه بغير توقير، والمسارعة إلى ترك هذه المجالس -لو أنساه الشّيطان- بمجرّد أن يذكّر أمر الله ونهيه. وكان المسلمون كذلك مأمورين بهذا الأمر، كما تقول بعض الرّوايات. والقوم الظّالمون المقصود بهم هنا: القوم المشركون، كما هو التّعبير الغالب في القرآن الكريم.

فأمّا بعد أن قامت للإسلام دولة في المدينة، فكان للنّبيّ ﷺ شأن آخر مع المشركين وكان الجهاد والقتال حتّى لا تكون فتنة ويكون الدّين كلّه لله، حيث لا يجترئ أحد على الخوض في آيات الله!

(٢: ١١٢٧)

ابن عاشور: عطف على جملة ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ﴾ الأنعام: ٦٦، والعدول عن الإتيان بالضّمير إلى الإتيان بالاسم الظّاهر وهو اسم الموصول -فلم يقل: وإذا رأيتهم فأعرض عنهم- يدلّ على أنّ الّذين يخوضون في الآيات فريق خاصّ من القوم الّذين كذّبوا بالقرآن أو بالعذاب. فعموم القوم أنكروا وكذّبوا دون خوض في آيات القرآن، فأولئك قسم، والّذين يخوضون في الآيات قسم كان أبذى وأقذع، وأشدّ كفرًا وأشنع، وهم المتصدّون للطّعن في القرآن وهؤلاء أمر الرّسول ﷺ بالإعراض عن مجادلتهم وترك مجالسهم، حتّى يرعووا عن ذلك، ولو أمر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام بالإعراض عن جميع المكذّبين لتعطّلت الدّعوة والتّبليغ.

ومعنى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ﴾: إذا رأيتهم في حال خوضهم. وجاء تعريف هؤلاء بالموصوليّة دون أن يقال: الخائضين أو قومًا خائضين، لأنّ الموصول فيه إيماء إلى وجه الأمر بالإعراض، لأنّه أمر غريب؛ إذ شأن الرّسول عليه الصّلاة والسّلام أن يمارس النّاس لعرض دعوة الدّين، فأمْرُ الله إيّاه بالإعراض عن فريق منهم يحتاج إلى توجيه واستئناس، وذلك بالتّعليل الّذي أفاده الموصول وصلته، أي فأعرض عنهم لأنّهم يخوضون في آياتنا.

وهذه الآية أحسن ما يمثّل به، لمجيء الموصول للإيماء إلى إفادة تعليل ما بُني عليه من خبر أو إنشاء. ألا ترى أنّ الأمر بالإعراض حُدّد بغاية حصول ضدّ الصّلة، وهي أيضًا أعدل شاهد لصحّة ما فسّر به القطب الشّيرازيّ في «شرح المفتاح» قول السّكّاكيّ: «أو أن تومئ بذلك إلى وجه بناء الخبر» بأنّ وجه بناء الخبر هو علّته وسببه، وإن أبى «التّفتازانيّ» ذلك التّفسير.

والخوض حقيقته الدّخول في الماء مشيًا بالرّجلين دون سباحة، ثمّ استعير للتّصرّف الّذي فيه كلفة أو عنت، كما استعير التّعسّف -وهو المشي في الرّمل- لذلك. واستعير الخوض أيضًا للكلام الّذي فيه تكلّف الكذب والباطل، لأنّه يتكلّف له قائله. قال الرّاغب: وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يُذمّ

الشّروع فيه». قال تعالى: ﴿يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾، ﴿نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ التوبة: ٦٥، ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ التوبة: ٦٩، ﴿ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام: ٩١، فمعنى ﴿يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ يتكلّمون فيها بالباطل والاستهزاء.

والخطاب للرّسول ﷺ مباشرة، وحكم بقيّة المسلمين كحكمه، كما قال في ذكر المنافقين في سورة النّساء: ١٤٠، ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ والإعراض تقدّم تفسيره عند قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ﴾ النّساء: ٦٣.

والإعراض عنهم هنا هو ترك الجلوس إلى مجالسهم، وهو مجاز قريب من الحقيقة، لأنّه يلزمه الإعراض الحقيقيّ غالبًا، فإن هم غشوا مجلس الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فالإعراض عنهم أن يقوم عنهم؛ وعن ابن جُرَيْج: «فجعل إذا استهزؤا قام فحذروا وقالوا لا تستهزؤا فيقوم».

وفائدة هذا الإعراض زجرهم وقطع الجدال معهم، لعلّهم يرجعون عن عنادهم.

و(حتّى) غاية للإعراض، لأنّه إعراض فيه توقيف دعوتهم زمانًا، أوجبه رعي مصلحة أخرى هي من قبيل الدّعوة، فلا يضرّ توقيف الدّعوة زمانًا، فإذا زال موجب ذلك، عادت محاولة هديهم إلى أصلها، لأنّها تمحّضت للمصلحة.

وإنّما عبّر عن انتقالهم إلى حديث آخر بـ «الخوض» لأنّهم لايتحدّثون إلّا فيما لاجدوى له من أحوال الشّرك وأمور الجاهليّة.

و﴿غَيْرِهِ﴾ صفة لـ﴿حَدِيثٍ﴾، والضّمير المضاف إليه عائد إلى الخوض باعتبار كونه حديثًا، حسبما اقتضاه وصف ﴿حَدِيثٍ﴾ بأنّه غيره. (٦: ١٥١)

الطَّبَاطَبائيّ: [نقل قول الرّاغب ثمّ قال:]

وهو الدّخول في باطل الحديث، والتّوغّل فيه، كذكر الآيات الحقّة والاستهزاء بها، والإطالة في ذلك.

والمراد بالإعراض: عدم مشاركتهم فيما يخوضون فيه، كالقيام عنهم والخروج من بينهم، أو ما يشابه ذلك ممّا يتحقّق به عدم المشاركة. وتقييد النّهي بقوله: ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ للدّلالة على أنّ المنهيّ عنه ليس مطلق مجالستهم والقعود معهم ولو كان لغرض حقّ، وإنّما المنهيّ عنه مجالستهم ما داموا مشتغلين بالخوض في آيات الله سبحانه.

ومن هنا يظهر أنّ في الكلام نوعًا من إيجاز الحذف، فإنّ تقدير الكلام: وإذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا يخوضون فيها، فأعرض عنهم... فحذفت الجملة المماثلة للصّلة استغناء بها عنها، والمعنى ـ والله أعلم ـ وإذا رأيت أهل الخوض والاستهزاء بآيات الله يجرون على خوضهم واستهزائهم بالآيات الإلهيّة، فأعرض عنهم، ولا تدخل في حلقهم حتّى يخوضوا في حديث غيره، فإذا دخلوا في حديث غيره فلامانع يمنعك من مجالستهم. والكلام وإن وقع في سياق الاحتجاج على المشركين، لكن ما أشير إليه من ملاكه يعمّمه، فيشمل غيرهم كما يشملهم. وقد وقع في آخر الآية قوله: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ

الظَّالِمِينَ﴾ الأنعام: ٦٨، فالخوض في آيات الله ضمن، والآية إنّما نهت عن مشاركة الظّالمين في ظلمهم، وقد ورد في مورد آخر من كلامه تعالى: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ﴾ النّساء: ١٤٠

فقد تبيّن أنّ الآية لا تأمر بالإعراض عن الخائضين في آيات الله تعالى، بل إنّما تأمر بالإعراض عنهم إذا كانوا يخوضون في آيات الله ما داموا مشتغلين به.

والضّمير في قوله ﴿غَيْرِهِ﴾ راجع إلى الحديث الّذي يُخاض فيه في آيات الله، باعتبار أنّه خوض، وقد نُهي عن الخوض في الآية. (٧: ٣٩)

عبد الكريم الخطيب: بعد أن عرض الله الآيات للنّاس، وأبان لهم فيها معالم الطّريق إليه، فمنهم من آمن، ومنهم من كفر، أمر سبحانه النّبيّ الكريم أن يخلص بنفسه وبدينه من المشركين، وألّا يحتكّ بهم، حتّى لا يسمع منهم ما يكره، أو يرى منهم ما يسوء.

وإذ كان النّبيّ صلوات الله وسلامه عليه حريصًا على هداية قومه، وإذ كان بينه وبينهم هذه الرّابطة من صلات القربى، والمخالطة في الحياة، الأمر الّذي يشقّ على النّبيّ ويعنّته، إذا هو اعتزلهم عزلة كاملة، وقطع ما بينه وبينهم من صلات، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد قصر هذا الأمر للنّبيّ باعتزال قومه والإعراض عنهم، على الحال الّتي يخوضون فيها في آيات الله، ويتّخذونها هزوًا وسخريّة، ففي تلك الحال ينبغي على النّبيّ ألّا يخوض معهم في هذا الحديث، وألّا يجادلهم فيما يخوضون فيه، بل يترك هذا المجلس الّذي هم فيه، لأنّهم على منكر، وهو لا يستطيع أن يغيّر هذا المنكر بيده، أو لسانه، فيغيّره بقلبه بتلك الصّورة الّتي يُريهم منها منطقًا عمليًّا لما ينكره عليهم ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾

والخوض في الحديث، معناه إرسال القول جزافًا، بلا حساب ولا تقدير، وذلك لا يكون إلّا في مجال الاستهزاء والاستخفاف بالحديث الّذي يُدار.

وليس الإعراض الّذي يكون من النّبيّ في تلك الحالة، هو إعراض دائم متّصل أبدًا، وإنّما هو إعراض موقوت بهذا المجلس، وبكلّ مجلس يكون فيه مثل هذا الخوض في آيات الله من المشركين، فإذا كان لهم بعد هذا مجلس يجري فيه حديث جدّ ووقار، والتزام عقل ومنطق، فلا بأس على النّبيّ من أن يعود إلى الجلوس معهم، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ أي في حديث غير حديث الدّين الّذي يُدعون إليه، أو الدّين الّذي هم فيه، فإذا خاضوا في أمور غير أمور الدّين، ممّا يتّصل بحياتهم الخاصّة، من تجارة وحرب وسلم، وغير ذلك، فإنّ الخوض هنا لا يمسّ الدّين، ولا يجرح مشاعر النّبيّ، وإنّه لا بأس على النّبيّ من الجلوس معهم.

(٤: ٢٠٩)

مكارم الشّيرازيّ: بما أنّ المواضيع الّتي تتطرّق إليها هذه السّورة تتناول حال المشركين وعبدة الأصنام، فهاتان الآيتان تبحثان موضوعًا آخر من المواضيع الّتي تتعلّق بهم، ففي البداية تقول للرّسول

ﷺ ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾

على الرّغم من أنّ الكلام هنا موجّه إلى رسول الله ﷺ، إلاّ أنّه لا يقتصر عليه وحده، بل هو موجّه إلى المسلمين كافّة. إنّ فلسفة هذا الحكم واضحة؛ إذ لو اشترك المسلمون في مجالسهم، لاستمرّ المشركون في خوضهم في آيات الله بالباطل نكاية بالمسلمين، واستهزاء بكلام الله، ولكنّ المسلمين إذا مرّوا دون أن يبالوا بهم، فسيكفّون عن ذلك ويغيّرون الحديث إلى أمور أخرى، لأنّهم كانوا يتقصّدون إيذاء رسول الله ﷺ والمسلمين. (٤: ٣٠٩)

فضل الله: توحي إلينا هذه الآيات بالانفتاح على الآفاق الرّوحيّة الّتي يتحرّك بها الإيمان في وجدان الإنسان وعقله، لينطلق معها في مواجهة المواقف الصّعبة، وليثبت أمام التّحدّيات الكافرة والضّالّة الّتي تفرضها ساحة الصّراع، وليدخل الإنسان معها في محاكمة ذاتيّة تعتمد على إثارة علامات الاستفهام، ثمّ تقديم الأجوبة الحاسمة الّتي تؤكّد الموقف، وتدعم الفكرة في خطّ الإسلام، من خلال الإيحاء بالتصوّر الدّقيق للكثير من مظاهر عظمة الله.

وهنا في هذه الآيات عدّة نقاط:

النقطة الأولى، في آية ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا...﴾ لقد أعطت الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام وعن النّبيّ ﷺ هذه الآية بعدًا واسعًا في عالم التّطبيق على واقع الانحراف والموقف منه، بما يتجاوز مدلولها في مسألة الخوض في آيات الله النّازلة على النّبيّ ﷺ، وفي النّبيّ والقرآن، فقد جاء في تفسير القمّيّ بإسناده عن عبد الأعلى بن أعين، قال، قال رسول الله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس في مجلس يسبّ فيه إمام، أو يغتاب فيه مسلم، فإنّ الله يقول في كتابه ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، وفي «الدّرّ المنثور» أخرج عبد بن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «لا تجالسوا أهل الخصومات، فإنّهم الّذين يخوضون في آيات الله». وفيه: أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن محمّد بن عليّ الباقر، قال: «إنّ أصحاب الأهواء من الّذين يخوضون في آيات الله». وفي تفسير العيّاشيّ عن ربعيّ بن عبد الله عمّن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ قال: «الكلام في الله والجدال في القرآن، ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ قال: منه القصّاص».

وفي ضوء ذلك، يمكن أن نستوحي منه الحديث في كلّ خطّ باطل وموقف ضلال على مستوى قضايا الفكر والسّياسة والاجتماع ونحو ذلك، ممّا يمثّل قضيّة الإسلام كلّه والأمّة كلّها، في صعيد النّظريّة والتّطبيق. (٩: ١٦٢)

٢ ـ ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى

﴿يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ النّساء: ١٤٠

ابن عبّاس: فلا تجلسوا ﴿مَعَهُمْ﴾ في الخوض ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ حتّى يكون خوضهم وحديثهم في غير محمّد والقرآن. (٨٣)

ودخل في هذه الآية كلّ مُحدِث في الدّين، وكلّ مُبتدع إلى يوم القيامة. (الثّعلبيّ ٣: ٤٠٣)

أبو عُبَيْدَة ﴿حَتَّى يَخُوضُوا﴾ يأخذوا في حديث غيره. (١: ١٤١)

الطَّبَريّ: يعني بعد ما علموا نهي الله عن مجالسة الكفّار الّذين يكفرون بحُجَج الله وآي كتابه، ويستهزئون بها ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ يعني بقوله ﴿يَخُوضُوا﴾، يتحدّثوا حديثًا غيره.

وقوله ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ﴾، يعني وقد نزّل عليكم أنّكم إن جالستم من يكفر بآيات الله ويستهزئ بها وأنتم تسمعون، فأنتم مثله، يعني فأنتم إن لم تقوموا عنهم في تلك الحال، مثلهم في فعلهم، لأنّكم قد عصيتم الله بجلوسكم معهم وأنتم تسمعون آيات الله يُكفر بها ويُستهزأ بها، كما عصوه باستهزائهم بآيات الله، فقد أتيتم من معصية الله نحو الّذي أتوه منها، فأنتم إذًا مثلهم في ركوبكم معصية الله، وإتيانكم ما نهاكم الله عنه.

وفي هذه الآية الدّلالة الواضحة على النّهي عن مجالسة أهل الباطل من كلّ نوع، من المبتدعة والفسقة، عند خوضهم في باطلهم.

وبنحو ذلك كان جماعة من الأئمّة الماضين يقولون، تأوّلًا منهم هذه الآية: إنّه مراد بها النّهي عن مشاهدة كلّ باطل عند خوض أهله فيه. (٤: ٣٢٨)

نحوه الواحديّ (٢: ١٢٩)، وابن الجَوْزيّ (٢: ٢٢٨)، والخازن (١: ٥٠٩)، والقاسميّ (٥: ١٦١٢)

الثّعلبيّ: أي يأخذوا في حديث غير الاستهزاء بمحمّد وأصحابه والقرآن، وذلك أنّ المنافقين كانوا يجلسون إلى أحبار اليهود فيستهزئون بالقرآن ويكذّبون به ويحرّفونه عن مواضعه، فنهى الله تعالى المسلمين عن مجالستهم ومخالطتهم. والّذي نزل في الكتاب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ...﴾ (٣: ٤٠٣)

الطُّوسيّ: أعلم الله تعالى في هذه الآية المؤمنين، أنّ المنافقين يهزؤون بكتاب الله الّذي هو القرآن، وأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتّى يخوضوا، يعني يأخذوا في حديث غير القرآن، ثمّ قال، إنّكم إن جالستموهم على الخوض في كتاب الله والهزء به، فأنتم مثلهم وإنّما حكم بأنّهم مثلهم متى رضوا بما هم فيه، ولم ينكروا عليهم مع القدرة على الإنكار، ولم يُظهروا كراهية، فإنّهم متى كانوا راضين بالكفر، كانوا كفّارًا، لأنّ الرّضاء بالكفر كفر. وفي الآية دلالة على وجوب إنكار المنكر مع القدرة على ذلك، وزوال العذر عنه، وإنّ من ترك ذلك مع القدرة عليه كان مخطئًا آثمًا وكذلك فيها دلالة على أنّه لا يجوز مجالسة الفسّاق، والمبتدعين من أيّ نوع كان.

وبه قال جماعة من المفسّرين، ذهب إليه أبو وائل، وإبراهيم وعبدالله. وقال إبراهيم: من ذلك إذا تكلّم الرّجل في مجلس بكذب، يضحك منه جلساؤه،

فسخط الله عليهم. وبه قال عمر بن عبد العزيز، وقيل: إنّه ضرب صائمًا كان قاعدًا مع قوم يشربون الخمر. وقال ابن عبّاس: أمر الله بذلك الاتّفاق، ونهاهم عن الاختلاف والفُرقة، والمراء والخصومة، وبه قال الطَّبَريّ والجُبّائيّ والبلخيّ وجماعة من المفسّرين.

قال أبو عليّ الجُبّائيّ: أمّا الكون بالقرب منهم بحيث يسمع صوتهم ولا يقدر على إنكاره، فليس محظور، وإنّما المحظور مجالستهم من غير إظهار كراهية ما يسمعه أو يراه. (٣: ٣٦٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ١٢٧)، ومَغْنِيّة (٢: ٤٦٤).

الزَّمَخْشَريّ: وذلك أنّ المشركين كانوا يخوضون في ذكر القرآن في مجالسهم فيستهزئون به، فنهي المسلمون عن القعود معهم ما داموا خائضين فيه. وكان أحبار اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين، فنهوا أن يقعدوا معهم، كما نُهوا عن مجالسة المشركين بمكّة.

وكان الّذين يقاعدون الخائضين في القرآن من الأحبار، هم المنافقون، فقيل لهم: إنّكم إذًا مثل الأحبار في الكفر. (١: ٥٧٢)

الفَخْر الرّازيّ: قال المفسّرون: إنّ المشركين كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزئون به، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ الأنعام: ٦٨، وهذه الآية نزلت بمكّة. ثمّ إنّ أحبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين، والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون، فقال تعالى مخاطبًا المنافقين: إنّه ﴿قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ والمعنى: إذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها، ولكن أوقع فعل السّماع على الآيات، والمراد به: سماع الاستهزاء. قال الكسائيّ: وهو كما يقال: سمعت عبد الله يلام.

وعندي فيه وجه آخر، وهو أن يكون المعنى: إذا سمعتم آيات الله حال ما يُكفَر بها ويُستهزأ بها، وعلى هذا التّقدير فلا حاجة إلى ما قال الكسائيّ، فلا تقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء. (١١: ٨١)

نحوه النّيسابوريّ (٥: ١٦٧).

النَّسَفيّ: حتّى يشرعوا في كلام غير الكفر والاستهزاء بالقرآن، والخوض: الشّروع، و(أن) مخفّفة من الثّقيلة، أي إنّه إذا سمعتم، أي نزّل عليكم أنّ الشّأن كذا، والشّأن ما أفادته الجملة بشرطها وجزائها، و(أن) مع ما في حيّزها في موضع الرّفع بـ(نُزِّل)، أو في موضع النّصب بـ﴿نَزَّلَ﴾ والمنزّل عليهم في الكتاب هو ما نُزّل عليهم بمكّة، من قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ...﴾ الأنعام: ٦٨. [ثمّ ذكر نحو الزّمَخْشَريّ] (١: ٢٥٧)

نحوه رشيد رضا (٥: ٤٦٣)، والمراغيّ (٥: ١٨٣).

أبو حَيّان: الخطاب لمن أظهر الإيمان من مخلص ومنافق، وقيل: للمنافقين الّذين تقدّم ذكرهم، ويكون التفاتًا، وكانوا يجلسون إلى أحبار اليهود ـ وهم يخوضون في القرآن ـ يسمعون منهم، فنهوا عن

ذلك، وذكّروا بما نزل عليهم بمكّة، من قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ...﴾ الأنعام: ٦٨. [إلى أن قال:]

والضّمير في ﴿مَعَهُمْ﴾ عائد على المحذوف الّذي دلّ عليه قوله: ﴿يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ﴾ أي فلا تقعدوا مع الكافرين المستهزئين. و(حتّى) غاية لترك القعود معهم، ومفهوم الغاية أنّهم إذا خاضوا في غير الكفر والاستهزاء ارتفع النّهي، فجاز لهم أن يقعدوا معهم والضّمير عائد على ما دلّ عليه المعنى، أي في حديث غير حديثهم الّذي هو كفر واستهزاء.

ويحتمل أن يُفرَد الضّمير، وإن كان عائدًا على الكفر وعلى الاستهزاء المفهومَين من قوله: ﴿يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾، لأنّهما راجعان إلى معنى واحد، ولأنّه أجرى الضّمير مجرى اسم الإشارة في كونه لمفرد، وإن كان المراد به اثنين. (٣: ٣٧٤)

أبو السُّعود: وهذا يقتضي الانزجار عن مجالستهم في تلك الحالة القبيحة، فكيف بموالاتهم والاعتزاز بهم.

و(أنْ) هي المخفّفة من «أنّ»، وضمير الشّأن الّذي هو اسمها محذوف، والجملة الشّرطيّة خبرها، وقوله تعالى: ﴿يُكْفَرُ بِهَا﴾ حال من آيات الله، وقوله تعالى: ﴿وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ عطف عليه داخل في حكم الحاليّة وإضافة الآيات إلى الاسم الجليل لتشريفها وإبانة خطرها، وتهويل أمر الكفر بها، أي نزّل عليكم في الكتاب أنّه إذا سمعتم آيات الله مكفورًا بها ومستهزأً بها

وفيه دلالة على أنّ المنزّل على النّبيّ ﷺ ـ وإن خوطب به خاصّة ـ منزّل على الأمّة، وأنّ مدار الإعراض عنهم هو العلم بخوضهم في الآيات، ولذلك عبّر عن ذلك تارةً بالرّؤية وأخرى بالسّماع، وأنّ المراد بالإعراض: إظهار المخالفة بالقيام عن مجالسهم، لا الإعراض بالقلب أو بالوجه فقط. والضّمير في ﴿مَعَهُمْ﴾ للكفرة المدلول عليهم بقوله تعالى: ﴿يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾. (٢: ٢٠٩)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٣٠٤)، والآلوسيّ (٥: ١٧٢).

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ...﴾ يريد ما نزّله في سورة الأنعام: ٦٨: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا...﴾ فإنّ سورة الأنعام مكّيّة، وسورة النّساء مدنيّة.

ويستفاد من إشارة الآية إلى آية الأنعام أنّ بعض الخطابات القرآنيّة وُجّه إلى النّبيّ ﷺ خاصّة، والمراد بها ما يعمّ الأمّة. (٥: ١١٦)

عبد الكريم الخطيب: للنّفاق مدخل كثير إلى القلوب، فهو يتحسّس إلى الإنسان في خفاء، ويتحسّس مواطن الضّعف منه، فينفذ إليها، حتّى يتمكّن منها، وإذا المرء ـ وقد عشش فيه النّفاق، ثمّ باض وأفرخ، وإذا هو في المنافقين، لا يملك دفع هذا الدّاء الّذي جثم على صدره.

لهذا كان الإسلام حريصًا على أن ينبّه المسلمين إلى هذا الخطر، ويحذّرهم من أن يُلمّوا به، أو يحوموا حوله، حتّى لا تصيبهم عدْواه، فيتعذّر شفاؤهم منه.

وفي طبّ الأجسام «أنّ الوقاية خير من العلاج»، وهي في طبّ الأرواح أوجب وألزم.

و قوله تعالى: ﴿قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ...﴾ هو تنبيه للمسلمين من داء النفاق أن يعتد إليهم، إذا هم جلسوا مجلسًا مع أعداء الله من المنافقين الكافرين، ثمّ ذُكرت في هذا المجلس آيات الله على لسان هؤلاء المنافقين الكافرين، في معرض الاستهزاء والسُّخرية، ثمّ لم يكن من المسلمين، إنكار لهذا المُنكَر ودفع له باليد أو اللّسان؛ و ذلك بأن يكونوا في حال ضعف، لا يقدرون معه على مواجهة هؤلاء المجتمعين على المُنكَر.

والموقف الّذي يجب أن يتخذه المؤمن في تلك الحال، هو أن يُخلّص نفسه من هذا المجلس الآثم، وألّا يستمع لهذا المُنكَر الّذي يدور فيه. فإنه إن لم يفعل، وسكت على ما يسمع ـ وهو مغلوب على أمره ـ كان صمته هذا ـ ولو في ظاهره ـ دليلًا على رضًا منه، و مظاهرة لأهل المُنكَر على مُنكَرهم. و ليس و الحال كذلك من شفيع يشفع له بأنه ليس من أهل هذا المجلس، يقتسم معهم الإثم الّذي يدور بينهم، و يحمل نصيبه منه.

و في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ...﴾ إشارة إلى ما نزل قبل هذا من قرآن في مثل هذا الموقف، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ...﴾

فهذه الآية هي توكيد لهذا التنبيه الّذي سبق نزول القرآن به من قبل، و تحذير جديد لأولئك الّذين لم ينتهوا عمّا نهوا عنه. والخطاب في الآية موجّه إلى النّبيّ ﷺ هو أمر ملزم لأتباع النّبيّ؛ إذ كان النّبيّ إمامهم و قدوتهم.

و قوله تعالى: ﴿يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ هو حال كاشفة للصّفة الّتي تدور بها آيات الله على ألسنة الكافرين والمنافقين، وهي أنّها تدور للسّخرية والعبث.

و قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ هو نهي للمسلمين عن الجلوس في هذا المجلس القائم على تلك الصّفة، و ليس نهيًا عامًّا مطلقًا على تجنّب الجلوس مع المنافقين والكافرين، ففي ذلك إعنات للمؤمنين، فقد تستدعي أحوالهم أن يكونوا بحيث لا منصرف لهم عن الحياة مع هذه الجماعة، و تبادل المنافع معها.

على أنّ من السّلامة لدين المؤمن أن يتجنّب مجالس هؤلاء القوم ما استطاع، فإذا مسّت هذه المجالس دينه بما يسوء، كان أمرًا لازمًا عليه أن يتحوّل عن هذه المجالس في الحال، ولا يخلط نفسه بها، وإلّا حمل وزره من الإثم الّذي يتعاطاه فيها أهل النّفاق والكفر، وهذا ما يُشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ﴾ أي لا فرق بينكم أيّها المؤمنون وبين هؤلاء الآثمة، الّذين يهزؤون بآيات الله ويسخرون منها، إذا أنتم استمعتم إلى هذا المُنكَر ولم تنكروه. (٣: ٩٣٦)

مكارم الشّيرازيّ: النّهي عن المشاركة في مجالس يُعصى الله فيها

لقد ورد في الآية (٦٨) من سورة الأنعام أمر صريح إلى النّبيّ ﷺ في أن يعرض عن أناس يستهزئون بآيات القرآن، ويتكلّمون بما لا يليق.

وطبيعي أنّ هذا الحكم لا ينحصر بالنبي ﷺ وحده، بل يعتبر حكمًا وأمرًا عامًّا يجب على جميع المسلمين اتباعه. وقد جاء هذا الحكم على شكل خطاب موجّه إلى النبي ﷺ، وفلسفته جليّة واضحة، لأنّه يكون بمثابة كفاح سلبي ضدّ مثل تلك الأعمال.

والآية هذه تكرّر الحكم المذكور مرّة أخرى، وتحذّر المسلمين مذكّرة إيّاهم بحكم سابق في القرآن نهي فيه المسلمون عن المشاركة في مجالس يُستهزأ فيها ويُكفَر بالقرآن الكريم، حتى يكفّ أهل هذه المجالس عن الاستهزاء، ويدخلوا في حديث آخر، تقول الآية: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا...﴾. بعد ذلك تبيّن الآية لنا صيحة هذا النهي وتؤكّد أنّ من يشارك في مجالس الاستهزاء بالمنكرين، هو كمن استهزأ بنفسه، وسيكون مصيره نفس مصير أولئك المستهزئين، تقول الآية: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ﴾.

(٣: ٤٣٩)

فضل الله: ضرورة ابتعاد المؤمن عن تجمّعات المستهزئين بآيات الله

في هذه الآية تذكير بالآية الثّامنة والستّين من سورة الأنعام الّتي سبقت هذه الآية في النّزول، لأنّها نزلت في مكّة قبل الهجرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا...﴾ فقد نزلت هذه الآية لتحدّد للمسلمين المجالس الّتي لا يجوز لهم الجلوس فيها، وهي المجالس الّتي يدور الخوض فيها بطريقة سلبيّة في ذمّ النّبيّ ﷺ والتّشكيك بالقرآن أو الإنكار والاستهزاء، في الوقت الّذي لا يملك فيه المسلمون قوّة تتيح لهم الرّدّ الحاسم على المشركين الّذين يثيرون هذا النّوع من الحديث ويخوضون فيه. فلا بدّ لهم من الانسحاب منها إذا بدأ الحديث بهذه الطّريقة، للتّعبير عن الرّفض لذلك والاحتجاج عليه، لأنّ ذلك هو السّبيل الوحيد في إظهار التّصميم، على الصّمود في خطّ الإيمان.

وقد واجه المسلمون هذا النّوع من المجالس في المدينة، وذلك في مجتمع اليهود والمنافقين، الّذين كانوا يحاولون الخوض في آيات الله بالطّريقة نفسها، وجاءت هذه الآية لتذكّر المؤمنين بأنّ الموقف الآن في المدينة هو الموقف السّابق في مكّة، وفي كلّ موقف مماثل في كلّ زمان ومكان. فلا بدّ للمسلم أن يعبّر عن رفضه لهذه الأحاديث المضادّة للحقّ وأهله، إمّا بالرّدّ الحاسم إذا كان يملك القوّة على الرّدّ، أو الانسحاب من المجلس إلى أن ينتهي هذا الحديث، وينتقل الجالسون إلى غيره.

أمّا إذا لم يفعلوا ذلك، واستمرّوا في الجلوس في المجلس من دون خوف ولا ضرورة، فإنّ الموقف يتحوّل إلى موقف نفاق، متمثّل في سلوك صاحبه الّذي يحاول أن يظهر مع الكافرين بمظهر الرّاضي بكلامهم، المنسجم مع أحاديثهم، طلبًا لمرضاتهم أو طمعًا في أموالهم، وعليه أن ينتظر في نهاية المطاف في الآخرة عذاب جهنّم الّذي أعدّه الله للمنافقين والكافرين، لأنّ القضيّة تتّصل بالواقع على مستوى النّتائج المتحرّكة، في موقف الكفر في ساحة القوّة، لا على مستوى الكلمات الّتي لا تتحوّل إلى مواقف. فإنّ الله

بمرفض الكفر و يرفض تشجيع الكافرين على الامتداد في كفرهم و مجاملتهم في التعبير، عن أحقادهم ضدّ الإسلام، لأنّ الّذين يجاملونهم و يداهنونهم، يعبّرون عن تجاوبهم وانسجامهم مع المضمون الكافر السّاخر بالإسلام وأهله، الأمر الّذي يحمل دلالة كبيرة على أنّ روحيّة هذا الإنسان الّذي يتظاهر بمظهر الإسلام، تتّفق مع روحيّة الكفر و الكافرين، فإنّ المسلم الحقّ لا يمكن أن يتقبّل الإساءة إلى دينه و إلى مقدّساته، من دون أن يعبّر عن رفضه بكلّ الوسائل الإيجابيّة و السّلبيّة الموجودة عنده.

و في ضوء ذلك، نفهم أنّ الإسلام لا يريد أن يفرض على المسلمين العُزلة عن مجتمعات الكفر لاسيّما إذا كانت لديهم مصالح ثقافيّة و اقتصاديّة وأمنيّة تتّصل بهم، و لكنّه يريد لهم أن لا يواجهوا لتحدّيات الكافرة بموقف ضعف واستسلام و استخذاء، بل يريد لهم أن يعبّروا عن رفضهم لذلك بالطّريقة المذكورة، و هي الخروج من المجلس، باعتبار أنّه أضعف الإيمان. (٧: ٥٠٨)

٣ ـ ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ الأنعام ٦٨

تقدّم الكلام فيها في (يخوضون).

٤ و ٥ ـ ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾ الزّخرف: ٨٣، و المعارج ٤٢

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره فذر يا محمّد هؤلاء المفترين على الله الواصفة بأنّ له ولدًا، يخوضوا في باطلهم، و يلعبوا في دنياهم. (١١: ٢١٧)

و نحوه أكثر التفاسير.

الخوض

١ ـ ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ التّوبة ٦٥

ابن عبّاس: نحدّث عن الرّكب، ﴿وَنَلْعَبُ﴾ نضحك فيما بيننا. (١٦١)

الحسن: هؤلاء قالوا في غزاة تبوك: أيرجو هذا الرّجل أن يفتح قصور الشّام و حصونها، هيهات هيهات، فاطّلع الله نبيّه ﷺ على ما قالوه، فلمّا سألهم النّبيّ ﷺ عن ذلك على وجه التّأنيب لهم و التّقبيح لفعلهم لِمَ طعنتم في الدّين بالباطل و الزّور؟ فأجابوا بما لا عذر فيه، بل هو وبال عليهم: بأنّا كنّا نخوض ونلعب.

مثله قتادة. (الطّوسيّ ٥: ٢٩٢)

قتادة: بينا رسول الله ﷺ يسير في غزوته إلى تبوك، و بين يديه ناس من المنافقين، فقالوا: يرجو هذا الرّجل أن يفتح قصور الشّام و حصونها! هيهات هيهات! فاطّلع الله نبيّه ﷺ على ذلك، فقال نبيّ الله ﷺ: «احبسوا عليّ الرّكب! فأتاهم، فقال: قلتم كذا، قلتم كذا. قالوا: يا نبيّ الله، إنّما كنّا نخوض ونلعب»، فأنزل الله تبارك و تعالى فيهم ما تسمعون. (الطّبريّ ٦: ٤٠٩)

نحوه الزّمخشريّ (٢: ٢٠٠)، و أبو السّعود (٣: ١٦٦)

الطّبريّ: يقول تعالى جلّ ثناؤه لنبيّه محمّد ﷺ

و لئن سألت ـ يا محمّد ـ هؤلاء المنافقين عمّا هم فيه من الباطل و الكذب، ليقولنّ لك: إنّما قلنا ذلك لعبًا، و كنّا نخوض في حديث لعبًا و هزوًا! يقول الله لمحمّد ﷺ: قل يا محمّد: أبالله و آيات كتابه و رسوله كنتم تستهزئون؟. (٦: ٤٠٨)

الزّجّاج: و ذلك أنّهم قالوا: إنّما كنّا نخوض كما يخوض الرّكب. (٢: ٤٥٩)

الطّوسيّ: خاطب الله تعالى نبيّه ﷺ فأقسم ـ لأنّ اللّام لام القسم ـ بأنّك يا محمّد ﷺ إن سألت هؤلاء المنافقين عمّا تكلّموا به ﴿لَيَقُولُنَّ اِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾.

و الخوض: دخول القدم فيما كان مائعًا من الماء أو الطّين. هذا في الأصل، ثمّ كثر حتّى صار في كلّ دخول فيه أذى و تلويث. (٥: ٢٩٣)

الواحديّ: أي في الباطل من الكلام ـ كما يخوض الرّكب ـ تقطع به الطّريق. (٢: ٥٠٧)

الطّبرسيّ: و اللّام للتّأكيد و القسم، و معناه: قالوا: كنّا نخوض خوض الرّكب في الطّريق، لا على طريق الجدّ، و لكن على طريق اللّعب و اللّهو، فكان عذرهم أشدّ من جرمهم. (٣: ٤٧)

الفخر الرّازيّ: [نقل الرّوايات في شأن نزول الآية ثمّ قال:]

اعلم أنّه لا حاجة في معرفة هذه الآية إلى هذه الرّوايات، فإنّها تدلّ على أنّهم ذكروا كلامًا فاسدًا على سبيل الطّعن و الاستهزاء، فلمّا أخبرهم الرّسول بأنّهم قالوا ذلك، خافوا و اعتذروا عنه، بأنّا إنّما قلنا ذلك على وجه اللّعب لا على سبيل الجدّ، و ذلك قولهم: ﴿اِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾، أي ما قلنا ذلك إلّا لأجل اللّعب.

و هذا يدلّ على أنّ كلمة (إنّما) تفيد الحصر، إذ لو لم يكن ذلك، لم يلزم من كونهم لاعبين أن لا يكونوا مستهزئين، فحينئذ لا يتمّ هذا العذر.

و الجواب، قال الواحديّ: أصل الخوض الدّخول في مائع من الماء و الطّين، ثمّ كثر حتّى صار اسمًا لكلّ دخول فيه تلويث و أذى، و المعنى: أنّا كنّا نخوض و نلعب في الباطل من الكلام، كما يخوض الرّكب لقطع الطّريق، فأجابهم الرّسول بقوله: ﴿اَبِاللهِ وَ اٰيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ التّوبة: ٦٥. (١٦: ١٢٢)

نحوه النّيسابوريّ (١٠: ١٢٣)، و الخازن (٣: ٩٦).

الطّباطبائيّ: تذكر الآيات شأنًا آخر من شؤون المنافقين، و تكشف عن سوأة أخرى من سوآتهم ستروا عليها بالنّفاق، و كانوا يحذرون أن تظهر عليهم، و تنزل فيها سورة تقصّ ما همّوا به منها.

و الآيات تبيّن عن أنّهم كانوا جماعة ذوي عدد كما يدلّ عليه قوله: ﴿اِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً﴾، و أنّه كان لهم بعض الاتّصال و التّوافق مع جماعة آخرين من المنافقين، كما في قوله: ﴿اَلْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ...﴾.

و أنّهم كانوا على ظاهر الإسلام و الإيمان حتّى اليوم، و إنّما نافقوا يومئذ، أي تفوّهوا بكلمة الكفر فيما بينهم، و أسرّوا بها يومئذ، كما في قوله: ﴿قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيمَانِكُمْ﴾.

وأنّهم تواطؤوا على أمر دبّروه فيما بينهم، فأظهروا عند ذلك كلمة الكفر، وهمّوا على أمر عظيم، فحال الله بينهم وبينه، فخاب سعيهم ولم يؤثّر كيدهم، كما في قوله ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا﴾.

وأنّه ظهر ممّا همّوا به بعض ما يُستدلّ عليه من الآثار والقرائن فسُئلوا عن ذلك، فاعتذروا بما هو مثله قبحًا وشناعةً، كما في قوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾. والآيات التالية لهذه الآيات في سياق متّصل منسجم، تدلّ على أنّ هذه الوقعة إنّما كانت وقعت بعد خروج النّبيّ ﷺ إلى غزوة تبوك ولـمّا يرجع إلى المدينة، كما يدلّ عليه قوله ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ﴾ آية: ٨٣ من السّورة، وقوله ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ﴾ آية: ٩٥ من السّورة.

فيتلخّص من الآيات أنّ جماعة ممّن خرج مع النّبيّ ﷺ تواطؤوا على أن يمكروا بالنّبيّ ﷺ، وأسرّوا عند ذلك فيما بينهم بكلمات كفروا بها بعد إسلامهم، ثمّ همّوا أن يفعلوا ما اتّفقوا عليه بقتله أو نحوه، فأبطل الله كيدهم وفضحهم وكشف عنهم، فلمّا سُئلوا عن ذلك قالوا: ﴿إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾، فعاتبهم الله بلسان رسوله ﷺ بأنّه استهزاء بالله وآياته ورسوله، وهدّدهم بالعذاب إن لم يتوبوا، وأمر نبيّه ﷺ أن يجاهدهم ويجاهد الكافرين.

فالآيات ـ كما ترى ـ أوضح انطباقًا على حديث العقبة منها على غيره من القصص الّتي تتضمّنها الرّوايات الأُخر الواردة في بيان سبب نزول الآيات، وسنورد جلّها في البحث الرّوائيّ الآتي إن شاء الله تعالى. (٩: ٣٢٥)

مكارم الشّيرازيّ: أي إذا سألتهم عن الدّافع لهم على هذه الأعمال المشينة قالوا: نحن نمزح، وبذلك رصفوا طريق العودة، فهم من جهة كانوا يخطّطون المؤامرات، ويبثّون السّموم، فإذا تحقّق هدفهم فقد وصلوا إلى مآربهم الخبيثة، أمّا إذا افتضح أمرهم فإنّهم سيدّعون ويعتذرون بأنّهم كانوا يمزحون، وعن هذا الطّريق سيتخلّصون من معاقبة النّبيّ ﷺ والنّاس لهم.

إنّ المنافقين في أيّ زمان، تجمعهم وحدة الخطط، واضربوا على نفس الوتر، لذا فلهم نمط واحد، وهم كثيرًا ما يستفيدون ويتّبعون هذه الطّرق، بل إنّهم في بعض الأحيان يطرحون أكثر المسائل جدّيّة، لكن بلباس المزاح السّاذج البسيط، فإن وصلوا إلى هدفهم وحقّقوه فهو، وإلّا فإنّهم يفلتون من قبضة العدالة بحجّة المزاح.

غير أنّ القرآن الكريم واجه هؤلاء بكلّ صرامة، وجابههم بجواب لا مفرّ معه من الإذعان للواقع، فأمر النّبيّ ﷺ أن يخاطبهم ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾، أي إنّه يسألهم: هل يمكن المزاح والسّخرية حتّى بالله ورسوله وآيات القرآن؟!

هل إنّ هذه المسائل الّتي هي أدقّ الأمور وأكثرها جدّيّة قابلة للمزاح؟!

هل يمكن إخفاء قضيّة تنفير البعير وسقوط النّبيّ ﷺ من تلك العقبة الخطيرة، والّتي تعني الموت،

غضّت عنسون و نقساب المسزاح؟ أم أنّ السّخرية و الاستهزاء بالآيسات الإلهيّة وإخبار النّبيّ بالانتصارات المستقبليّة مسن الأمسور الّتي يمكن أن يشملها عنوان اللّعب؟ كلّ هذه الشّواهد تدلّ على أنّ هؤلاء كان لديهم أهداف خطيرة مستترة خلف هذه الأستار و العناوين. (٦: ١٠٤)

فضل الله : و لكن هذا عذر أقبح من ذنب، فهل يمكن أن تكون قضيّة الرّسالة و الوحي و الرّسول و الجهاد في سبيل الله، من القضايا الّتي يخوض النّاس فيها كما يخوضون في أحاديث الباطل، أو يتلاعب بها اللّاعبون كما لو كانت شيئًا من الهزل الّذي لا يمثّل قيمة حقيقيّة في حياة النّاس؟ إنّه العذر الّذي يؤكّد الجريمة، بسبب ما يمثّله من روحيّة سلبيّة تجاه الله والرّسول ﴿قُلْ أَبِاللهِ وَ آيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ من خلال ما يمثّله الخوض واللّعب من عدم احترام واستهزاء بطريقة غير مباشرة. (١١: ١٥٢)

٢ـ ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾. المدّثّر: ٤٥

قَتادَة: كلّما غوى غاو غوى معه. (الطّبريّ ١٢: ٣١٩)

السُّدّيّ: كنّا نكذّب مع المكذّبين. (٤٦٧)

ابن زَيْد: نخوض مع الخائضين في أمر محمّد ﷺ فنقول: إنّه كاذب، ساحر، مجنون، و في أمر القرآن فنقول: إنّه سحر و شعر و كهانة، إلى نحو أولئك من الأباطيل. (المراغيّ ٢٩: ١٤٠)

الطّبريّ: و كنّا نخوض في الباطل، و فيما يكرهه الله مع من يخوض فيه. (١٢: ٣١٩)

نحوه المراغيّ. (٢٩: ١٤٠)

الزّجّاج: أي نتبع الغاوين. (٥: ٢٤٩)

الماوَرْديّ: و كنّا أتباعًا و لم نكن متبوعين. (٦: ١٤٨)

الطُّوسيّ: أي كنّا نلوّث أنفسنا بالمرور في الباطل، كتلويث الرِّجل بالخوض، فلمّا كان هؤلاء يخرجون مع من يكذّب بالحقّ مشيّعين لهم في القول، كانوا خائضين معهم. (١٠: ١٨٦)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ٣٩٢)

القُشَيْريّ: نشرع في الباطل، و نكذّب بيوم الدّين. (٦: ٢٢٠)

المَيْبُديّ: أي كنّا نشرع في الباطل مع الشّارعين معه، أي كلّما غوى غاو بالدّخول في الباطل غوينا معه. (١٠: ٢٩٠)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٥٢٠)، و أبو السُّعود (٦: ٣٣٢)، و الكاشانيّ (٥: ٢٥١).

الزّمَخْشَريّ: الخوض: الشّروع في الباطل، و ما لا ينبغي. (٤: ١٨٧)

نحوه النّسفيّ. (٤: ٣١٢)

الفَخْر الرّازيّ: و المراد منه الأباطيل. (٣٠: ٢١١)

القُرطُبيّ: أي كنّا نخالط أهل الباطل في باطلهم... و قيل: معناه: كنّا أتباعًا و لم نكن متبوعين. (١٩: ٨٦)

الشِّربينيّ: أي نوجد الكلام الّذي هو في غير مواقعه ممّا لا علم لنا به ـ إيجاد الشّي من الخائض في

ماء غمر ﴿مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ بحيث صار لنا هذا وصفًا راسخًا، فنقول في القرآن: إنّه سحر، وإنّه شعر، وإنّه كهانة، وغير هذا من الأباطيل، لانتورّع عن شيء من ذلك، ولانقف مع عقل، ولانرجع إلى صحيح نقل

فلنأخذ الّذين يبادرون إلى الكلام في كلّ ما يسألون عنه من أنواع العلم، من غير تثبّت منزلتهم من هنا (٤: ٤٣٦)

البُرُوسَوِيّ: أي نشرع في الباطل مع الشّارعين فيه، والمراد بالباطل: ذمّ النّبيّ ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وغيبتهم، وقولهم: بأنّه شاعر أو ساحر أو كاهن، وغير ذلك

والخوض في الأصل بمعنى الشّروع مطلقًا في أيّ شيء كان، ثمّ غلب في العرف على الشّروع في الباطل والقبيح وما لا ينبغي، وفي الحديث: «أكثر النّاس ذنوبًا يوم القيامة، أكثرهم خوضًا في معصية الله»

(١٠: ٢٤٠)

الآلوسيّ: الخائضين، أي نشرع في الباطل مع الشّارعين فيه. والخوض في الأصل: ابتداء الدّخول في الماء والمرور فيه، واستعماله في الشّروع في الباطل من المجاز المرسل أو الاستعارة، على ما قرّروه في المشفر ونحوه.

وعن بعضهم: أنّه اسم غالب في الشّرّ، وأكثر ما استُعمل في القرآن بما يُذمّ الشّروع فيه. وأُريد بالباطل ما لا ينبغي من القول والفعل. (٢٩: ١٢٣)

ابن عاشور: وأصل الخوض: الدّخول في الماء، ويستعار كثيرًا للمحادثة المتكرّرة. وقد اشتهر إطلاقه في القرآن على الجدل واللّجاج غير المحمود، قال تعالى: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾، وغير ذلك. وقد جمع الإطلاقين قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا...﴾ وباعتبار مجموع الأسباب الأربعة في جوابهم فضلًا عن معنى الكناية، لم يكن في الآية ما يدلّ للقائلين بأنّ الكفّار مخاطبون بفروع الشّريعة (٢٩: ٣٠٤)

مَغْنِيَّة: نستهين بكلّ شيء إلّا باللّهو واللّعب، وندخل كلّ مدخل إلّا مداخل الحقّ والخير. (٧: ٤٦٥)

الطَّبَاطَبائيّ: المراد بالخوض: الاشتغال بالباطل قولًا أو فعلًا، والغور فيه. (٢٠: ٩٧)

عبد الكريم الخطيب: لم يتأثّموا من منكر، ولم يتحرّجوا من فاحشة، بل كانوا مع كلّ جماعة ضالّة يردون على كلّ مورد آثم. (١٥: ١٣٠٤)

مكارم الشّيرازيّ: وكنّا نصدّق أقوالهم، ونضفي الصّحّة على ما ينكرون ويكذّبون، ونلتذّ باستهزائهم الحقّ.

خوض، من مادّة «خوض» على وزن «حوض»، وتعني في الأصل: الغور والحركة في الماء، ويُطلق على الدّخول والتّلوّث بالأمور. والقرآن غالبًا ما يستعمل هذه اللّفظة في الاشتغال بالباطل والغور فيه.

والخوض في الباطل له معان واسعة، فهو يشمل الدّخول في المجالس الّتي تتعرّض فيها آيات الله للاستهزاء، أو ما تروج فيها البدع، أو المزاح الواقح، أو التّحدّث عن المحارم المرتكبة بعنوان الافتخار والتّلذّذ بذكرها، وكذلك المشاركة في مجالس الغيبة والاتّهام

واللّهو واللّعب وأمثال ذلك. ولكن المعنى الّذي انصرفت إليه الآية هو الخوض في مجالس الاستهزاء بالمدّعى والمقدّسات وتصغيرها، وترويج الكفر والشّرك. (١٩: ١٦٧)

فضل الله: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ في وحول الأفكار والمواقف والكلمات غير المسؤولة، فلم تكن عندنا قاعدة فكريّة تنطلق منها، لنحدّد مواقفنا على أساسها، ولم يكن لدينا منطلق للانتماء نتعرّف من خلاله على مواقعنا وعلى ضوء ذلك، كنّا نحدّق بالنّاس أين يتحرّكون لنتحرّك معهم، وكنّا نلاحق الأوضاع كيف تتغيّر لنتغيّر معها. وكانت أحاديث النّاس الّتي تدور حول شخص ما، أو جهة معيّنة، هي الأحاديث الّتي تنفتح عليها، وتندمج فيها، ونتبنّى كلّ أفكارها، لنردّدها مع الّذين يرفضونها، أو لنؤيّدها مع الّذين يؤيّدونها. فليست المشكلة عندنا انسجامها مع الحقيقة، بل المشكلة هي كيف ينظر النّاس إليها، وكيف يلتزمونها في الوجدان العامّ؟

وهذا الّذي جعلنا نخطئ من حيث لايجوز لنا الخطأ، ونظلم من لايستحقّ الظّلم، ونحكم بالباطل من دون حجّة، ونتنكّر للحقّ من دون أساس، لأنّنا كنّا نعيش[1] فكرنا بفعل ما ينتهي إليه العمل من نتائج، ولانتحرّك مسؤوليّتنا بفعل ما تحدّده المسؤوليّة لنا من مواقع، بل كان الآخرون هم الّذين يحدّدون لنا ذلك كلّه، ولهذا فقدنا رضوان الله علينا، لأنّ الله يرضى عن الّذين يملكون الحجّة، من حيث يملكون حركة عقولهم، ويواجهون القضايا من موقع المسؤوليّة الواعي، بين يدي الله. (٢٣: ٢٢٦)

خوض

الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ. الطّور: ١٢

أبوعُبَيْدَة: خوض: الفتنة والاختلاط. (٢: ٢٣١)

الطَّبَريّ: يقول: الّذين هم في فتنة واختلاط في الدّنيا يلعبون، غافلين عمّا هم صائرون إليه من عذاب الله في الآخرة. (١١: ٤٨٥)

الزّجّاج: أي يشاغلهم بكفرهم لعب عاقبته العذاب. (٥: ٦٢)

القُمّيّ: يخوضون في المعاصي (٢: ٣٣٢)

الواحديّ: يخوضون في حديث محمّد ﷺ بالتّكذيب والاستهزاء، يلهون بذكره. (٤: ١٨٥)

مثله ابن الجَوْزيّ. (٨: ٤٩)

البغَويّ: يخوضون في الباطل يلعبون غافلين لاهين. (٤: ٢٩١)

المَيْبُديّ: [مثل البغويّ وأضاف:]

الخوض واللّعب والكذب واحد. والتّأويل: الّذين هم في إنكار البعث وتكذيب محمّد ﷺ وسائر الأنبياء، يلعبون من غير بيان وحجّة. وقيل: في أسباب الدّنيا يلعبون من غير فكر في ثواب وعقاب. (٩: ٣٣٤)

(١) في الأصل لانعيش.

الزّمخشريّ: غلب الخوض في الاندفاع في الباطل والكذب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ المدّثّر: ٤٥، ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ التّوبة: ٦٩. (٤: ٢٣)

نحوه النّسفيّ (٤: ١٩٠)، وأبو حيّان (٨: ١٤٧)، وأبو السّعود (٦: ١٤٥)

ابن عطيّة: الخوض: التّخبّط في الأباطيل، يُشبّه بخوض الماء. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ (٥: ١٨٧)

الفخر الرّازيّ: والخوض نفسه خُصّ في استعمال القرآن بالاندفاع في الأباطيل، ولهذا قال تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ وقال تعالى: ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾.

وتنكير الخوض يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون للتّكثير، أي في خوض كامل عظيم.

ثانيهما: أن يكون التّنوين تعويضًا عن المضاف إليه، كما في قوله تعالى: ﴿إِلًّا﴾ التّوبة: ٨، وقوله: ﴿وَإِنَّ كُلًّا﴾ هود: ١١١، و﴿بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ البقرة: ٢٥١

والأصل في خوضهم المعروف منهم. وقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ﴾ ليس وصفًا للمكذّبين بما يميّزهم، وإنّما هو للذّمّ كما أنّك تقول: الشّيطان الرّجيم، ولا تريد فصله عن الشّيطان الّذي ليس برجيم، بخلاف قولك: أكرم الرّجل العالم، فالوصف بالرّجيم للذّمّ به لا للتّعريف، وتقول في المدح: «الله الّذي خلق»، و«الله العظيم» للمدح، لا للتّمييز ولا للتّعريف عن إله لم يخلق، أو إله ليس بعظيم، فإنّ الله واحد لا غير. (٢٨: ٢٤٥)

القرطبيّ: أي في تردّد في الباطل، وهو خوضهم في أمر محمّد بالتّكذيب.

وقيل: في خوض في أسباب الدّنيا يلعبون، لا يذكرون حسابًا ولا جزاءً. (١٧: ٦٤)

ابن كثير: أي هم في الدّنيا يخوضون في الباطل ويتّخذون دينهم هزوًا ولعبًا. (٦: ٤٣١)

الشّربينيّ: أي أقوالهم وأفعالهم أفعال الخائض في الماء، فهو لا يدري أين يضع رجله. (٤: ١١٢)

البُروسويّ: أي اندفاع عجيب في الأباطيل والأكاذيب... قال في «فتح الرّحمن»: الخوض: التّخبّط في الأباطيل شبّه بخوض الماء وغوصه. وفي «حواشي الكشّاف»: الخوض: من المعاني العامّة، فإنّه يصلح في الخوض في كلّ شيء، إلّا أنّه غلب في الخوض في الباطل، كالإحضار لأنّه عامّ في كلّ شيء، ثمّ غلب استعماله في الإحضار للعذاب. قال: ﴿لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾ الصّافّات: ٥٧، وقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ﴾ ليس صفة قُصد بها تخصيص المكذّبين وتمييزهم، وإنّما هو للذّمّ كقولك: «الشّيطان الرّجيم». (٩: ١٨٩)

نحوه الآلوسيّ. (٢٧: ٢٩)

ابن عاشور: والخوض: الاندفاع في الكلام الباطل والكذب. والمراد: خوضهم في تكذيبهم بالقرآن، مثل ما حكى الله عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾

فصّلت: ٢٦، و هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا...﴾. و (في) للظّرفيّة المجازيّة، و هي الملابسة الشّديدة كملابسة الظّرف للمظروف، أي الّذين تمكّن منهم الخوض، حتّى كأنّه أحاط بهم. (٢٧: ٥٧)

الطّباطبائيّ: الخوض هو الدّخول في باطل القول. [ثمّ نقل قول الرّاغب و قال:]

و تنوين التّنكير في ﴿خَوْضٍ﴾ يدلّ على صفة محذوفة، أي في خوض عجيب. (١٩: ١٠)

فضل الله: فهم يخوضون في الأحاديث المطروحة في ساحة الصّراع بين الرّسالة و خصومها، تمامًا، كما لو كانت حركة لاهية لاهية، في ما يخوض فيه الخائضون من إثارة الضّجيج و تبادل الصّراخ الّذي يلغي كلّ شيء، بعد ذلك إلى الفراغ الّذي لا يحصّل منه الإنسان أيّ شيء.

و تلك هي المشكلة الّتي يعانيها الرّسل في مجتمعاتهم عندما يعملون على نقل الوسائل المتاحة لديهم على إخراجها من أجواء اللّعب، إلى أجواء الجدّيّة المسؤولة، الّتي تتابع الواقع الجديد باهتمام و تفكير، ليواجهوا الخوف الحقيقيّ من المصير الأخرويّ. (٢١: ٢٣٤)

خَوْضِهِمْ

ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ. الأنعام: ٩١

راجع: و ذ ر: «ذَرْهُمْ».

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخَوْض، أي المشي في الماء، يقال: خاض الماء يَخُوضه خَوْضًا و خِياضًا، و اخْتاض اختياضًا، و اختاضه و تخوّضه، أي مشى فيه، و أخاض فيه غيره، و خوّض تخويضًا، و أخضتُ في الماء دابّتي، و أخاض القوم: خاضت خيلهم في الماء، و أخاض القوم خيلهم الماء إخاضةً: خاضوا بها الماء.

و المَخاض من النّهر الكبير: الموضع الّذي يتضحضح ماؤه، فيُخاض عند العبور عليه، و هو المَخاضة أيضًا، و الجمع مَخاوض.

و المِخْوَض: مِجدَح يُخاض به السّويق، يقال: خاض الشّراب في المِجدَح و خوّضه، أي خلطه و حرّكه.

و الخَوْضة: اللّؤلؤة، لأنّ الغوّاص يخوض الماء لأجلها.

و خضتُه بالسّيف أخوضه خوضًا: وضعتُ السّيف في أسفل بطنه ثمّ رفعتُه إلى فوق، و خوّض في نجيعه: مبالغة في ذلك.

و اختاض المرعى اختياضًا: كثر عُشبه و التفّ، تشبيهًا بخوض الماء الكثير.

و الخِياض: أن تدخل قِدحًا مستعارًا بين قِداح الميسر يُتيمّن به، لأنّه يُجال به في اللّعب، كما يُخاض في الماء.

و الخَوْض: اللّبس في الأمر على التّشبيه، و منه الخوض من الكلام، أي ما فيه الكذب و الباطل، يقال: خاض القوم في الحديث و تخاوضوا، أي تفاوضوا فيه،

وخُضتُ الغمرات: اقتحمتُها

٢ـ واستعمل المولّدون الخَوْض بمعنى الخبط قالوا: خاض في ظلام اللّيل، أي خبطه وسار فيه على غير هدى، كما في كتاب «ألف ليلة وليلة»، وفلان يخوض اللّيل: يختبط فيه غير مكترث بالأهوال، كما في «محيط المحيط».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها «الماضي» مرّتين، و«المضارع» ٦ مرّات، و«اسم الفاعل» مرّة، والمصدر: «خوض» مرّتين، في ٩ آيات:

١ـ ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِى خَاضُوا﴾ التوبة ٦٩

٢ـ ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ اِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ...﴾ التوبة ٦٥

٣ـ ﴿...اِذَا سَمِعْتُمْ اٰيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَاُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهٖ اِنَّكُمْ اِذًا مِثْلُهُمْ...﴾ النساء ١٤٠

٤ و ٥ـ ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتّٰى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِى يُوعَدُونَ﴾ المعارج ٤٢، والزخرف ٨٣

٦ـ ﴿وَاِذَا رَاَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِى اٰيَاتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهٖ﴾ الأنعام ٦٨

٧ـ ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ المدّثّر ٤٥

٨ـ ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * اَلَّذِينَ هُمْ فِى خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾ الطّور ١١، ١٢

٩ـ ﴿...قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام ٩١

يلاحظ أوّلًا: أنّ الخوض استُعمل مجازًا في القرآن، وفيه بحوث:

١ـ لهم في التّعبير عن معنى «الخوض» عبارات شتّى، سعيًا في تصويره وتجسيمه. فقالوا في (١): ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِى خَاضُوا﴾: خضتم في الباطل، في الكذب والباطل على الله، وتكذيب رسله وبالاستهزاء بالمؤمنين. الخوض: الدّخول في الباطل واللّهو، خلطتم كالّذي خلطوا، وهو مستعار من الخوض في المائعات، ولا يستعمل إلّا في الباطل، أي في الطّعن على النّبيّ وتكذيب بتهم، خضتم في أسباب الدّنيا باللّهو واللّعب في أمر محمّد ﷺ، التّشبيه من جهة الفعل، أي فعلتم كأفعال الّذين من قبلكم، دخلتم في اللّهو الباطل، خضتم في حماة الباطل، كالخوض الّذي خاضوه من كلّ وجه.

وقالوا في (٢) ﴿اِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾: الخوض: دخول القدم فيما كان مائعًا، ثمّ كثر حتّى صار في كلّ دخول فيه أذى وتلويث، في الباطل من الكلام، ما قلنا ذلك إلّا لأجل اللّعب، قالوا نحن نمزح، ونحوها غيرها ممّا هو ذمّ.

وقالوا في (٣) ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوضُوا فِى حَدِيثٍ غَيْرِهٖ﴾: حتّى يكون خوضهم وحديثهم في غير محمّد والقرآن، يتحدّثوا حديثًا غيره، يأخذوا في حديث غير الاستهزاء بمحمّد وأصحابه والقرآن، يأخذوا في حديث غير القرآن، حتّى يشرعوا في كلام غير الكفر الاستهزاء بالقرآن، والخوض: الشّروع في حديث غير حديثهم الّذي هو كفر واستهزاء، ونحوه

فالخوض فيها ليس هو الخوض في الباطل، فهذه الآية كالمستثناة من سائر الآيات؛ حيث إنّها ترخيص وتلك ذمّ وتحريم.

٢ ـ جاء «الخوض» في خصوص المشركين في الآيات المكّيّة، وفي خصوص المنافقين في الآيات المدنيّة، وهي إمّا خطاب للنّبيّ كما في (٢): ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾، و(٤، و٥): ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا﴾، و(٦): ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾، و(٩): ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾، وإمّا خطاب للمسلمين في (٣): ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾، أو للمنافقين في (١): ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾، وأراد المشركين بقوله في (٨): ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾، وأهل النّار في (٧): ﴿وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾.

٣ ـ ردف اللّعب الخوض ـ وهو فعل ـ في خمس منها: (٢) و(٤) و(٥) و(٨) و(٩)، وجاء الخوض فعلًا فيها أيضًا، إلّا في (٨) و(٩) فجاء مصدرًا، ففي (٨) تأخّر ﴿خَوْضٍ﴾ عن الضّمير (هُمْ) ونكّر: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾، بينما تقدّم عليه في (٩) واتّصل به معرّفًا: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

والفرق بينهما أنّ (الخوض) في (٩) آكد وأشدّ لأنّه مضاف إليهم والمضاف إليه: (هم) تأكيد لـ(هم) في (ذَرْهُمْ) أمّا (خَوْضٍ) في (٨) فليس فيه تأكيد بل التّنكير فيه يفيد الخفّة والقلّة، بل الحقارة له، مقابل تلك التّأكيد والشّدّة والتّكبير.

وفرق آخر بينهما أنّ الجارّ والمجرور (في خوض) في (٨) متعلّق بـ(يلعبون) تقدّم عليه من أجل الاحتفاظ برويّ جملة من آيات السّورة.

أمّا في (٩) ففيه وجوه كما قيل فهو إمّا متعلّق بـ(ذَرْهُمْ)، أو بـ(يَلْعَبُونَ) كما في (٨)، أو محذوف هو حال من مفعول (ذَرْهُمْ) أي ذرهم خائضين في خوضهم.

٤ ـ إنّ قوله في (٣) و(٦): ﴿حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ رخصة في الإقبال على الكافرين، والقعود مع المنافقين، ماداموا لايخوضون في آيات الله ولا يستهزئون بها، لما في ذلك هدايتهم وكسب ودّهم، كما أطالوا فيه الكلام فلاحظ النّصوص.

٥ ـ والفرق بين هاتين (٣) و(٦) ـ كما سبق ـ أنّ (٣) خطاب للمسلمين فيشملهم جميعًا، و(٦) خطاب للنّبيّ ﷺ، وعندهم بحث طويل في أنّه حكم خاصّ به ﷺ، أو يعمّ المسلمين إذا كانوا في نفس حالته ﷺ، وهذا أظهر حكمًا لا خطابًا.

ثانيًا: الثّلاث الأولى منها مدنيّة خاصّة بالمنافقين والمؤمنين وضعفاء الإيمان، والسّتّ الباقية مكّيّة خاصّة بالمشركين.

ثالثًا: استعملت ألفاظ أخرى بمعنى الخوض، ومنها:

الخلط: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ التّوبة: ١٠٢

اللّبس: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ البقرة: ٤٢

الدّخول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ البقرة: ٢٠٨

خ و ف

٣٦ لفظًا، ١١٩ مرّة: ٧٢ مكّيّة، ٤٧ مدنيّة

في ٤٢ سورة: ٣٠ مكّيّة، ١٢ مدنيّة

خاف ٦ ٤ـ٢	تخافي ١.١	تخافا ١.١	نخوّفهم ١ ١
خافوا ١:ـ١	أخاف ٢٣ ١٩ـ٤	تخافونهم ١ ١	تخويفًا ١ ١
خافت ١:ـ١	نخاف ٢ ١ـ١	تخافوهم ١ ـ١	تخوّف ١ ١
خِفتُم ٧ـ٧	خائفون ١ ـ١		
خِفتِ ١:١	خائفًا ٢ ٢		
خِفتُ ١ ١	خائفين ١ ـ١		
خِفتُكم ١ ١	خِيفَة ٤.٤		
يخاف ٥ ٥	خيفته ١ ـ١		
يخافه ١ ـ١	خيفتكم ١ ١		
يخافا ١ ـ ١	خوف ١٦ ٨ـ٨		
يخافون ١١ ٤ـ٧	الخوف ٥ ١ـ٤		
يخافوا ١:ـ١	خوفًا ٤ ٢ـ٢		
تخاف ١.ـ١	خوفهم ١ ـ١		
تخفْ ٩ ٩	يُخوّف ٢ ١ـ١		
تخافنّ ١.ـ١	يُخوّفونك ١ ١		

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل. الخافة تصغيرها: خُوَيْفَة، واشتقاقها من «الخوف»، وهي جُبّة يلبسها العسّال والسقّاء.

والخافة: العَيْبة.

وصارت الواو في «يخاف» ألِفًا، لأنّه على بناء «عَمِل يَعْمَل» فألقوا الواو استثقالًا. وفيها ثلاثة أشياء: الحرف والصّرف والصّوت، وربّما ألقوا الحرف وأبقوا الصّرف والصّوت، وربّما ألقوا الحرف بصرفها وأبقوا الصّوت، فقالوا: يخاف، وأصله يخْوَف، فألقوا الواو واعتمدوا الصّوت على صرف الواو.

وقالوا: خاف، وحدّه خوف، فألقوا الواو بصرفها وأبقوا الصّوت، واعتمدوا الصّوت على فتحة الخاء، فصار منها ألف ليّنة، وكذلك نحو ذلك من بابهم.

ومنه: التّخويف والإخافة والتّخوّف. والنّعت: خائف وهو الفزع، وتقول: طريق مَخُوف يخافه النّاس، ومُخيف يُخيف النّاس.

والتّخوّف: التّنقّص، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ النّحل ٤٧.

وخوّفتُ الرّجل: جعلت فيه الخوف.

والخيفة: الخوف، وقد جرت كسرة الخاء الواو.

وقد يقال: خوّفتُ الرّجل، أي صيّرته بحال يخافه النّاس. (٤: ٣١٢)

سيبويه: سألت الخليل عن «خاف» فقال: يصلح أن يكون «فاعلًا» ذهبت عينه، ويصلح أن يكون «فعِلًا»، قال: وعلى أيّ الوجهين وجّهته، فتحقيره بالواو. (ابن سيده ٥: ٣٠٧)

اللّيث: رجل مَخُوف ومُخيف: يُخيف من رآه، وحائط مَخوف، وثغر مخوف: يُفرق منه، ويُخشى الخوف من قِبله. (الأزهريّ ٧: ٥٩٣)

نحوه الأصمعيّ. (الحربيّ ٢: ٨٣٤)

الكِسائيّ: ما كان من ذوات الثّلاثة من بنات الواو، فإنّه يُجمع على «فُعَّل»، وفيه ثلاثة أوجه: يقال: خائف، وخُيَّف، وخيَّف وخُوَّف.

(الأزهريّ ٧: ٥٩٤)

الأصمعيّ: الخيف: جماعة خيفة، من الخوف. [ثمّ استشهد بشعر] (الحربيّ ٢: ٨٣٤)

اللّحيانيّ: وأخافه إيّاه إخافةً، وإخافًا. (ابن سيده ٥: ٣٠٦)

وحائط مَخُوف، إذا كان يُخشى أن يقع هو خوفًا، أي رقّق لنا القرآن والحديث حتّى نخاف. (ابن سيده ٥: ٣٠٧)

ابن الأعرابيّ: تخوّفتُ الشّيء وتخيّفته وتخوّنته وتخيّنته، إذا تنقّصته. (الأزهريّ ٧: ٥٩٤)

ابن السّكّيت: أخاف القوم، إذا أتوا خيف منى، فنزلوا.

يقال: هو يتخوّف المال ويتخوّنه، أي يتنقّصه ويأخذ من أطرافه. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٥٩٤)

البندنيجيّ: والتّخوّف: من الخوف، والتّخوّف: أن تأخذ مال الرّجل قليلًا، قال الله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ النّحل ٤٧، أي شيئًا بعد شيء. (٥٨٧)

الحربيّ: [في حديث عن النّبيّ ﷺ] «من أخاف أهل المدينة أخافه الله». قوله: «من أخاف أهل المدينة»: الخوف: الفزع، وكذلك: التّخويف، وطريق مخوف: يخافه النّاس، ومُخيف: يُخيف النّاس. (٢: ٨٣٤)

كراع النّمل: والخوف: أديم أحمر تقدّ منه أمثال السّيور، ثمّ يُجعل على تلك السّيور شذر تلبسه الجارية. (ابن سيده ٥: ٣٠٧)

ابن دُرَيْد: والخوف: ضدّ الأمن، من خاف يخاف خوفًا.

والخيفة من الخوف، والجمع خيَف.

وطريق مَخُوف، إذا استهدم. وقول مُخيف: خطأ.

وأخاف الرّجل، وهو مُخيف. وخُوَاف: موضع

(٢: ٢٣٩)

والخَوْف: معروف. والخيفة: الخوف، قلبت الواو ياءً لكسرة ما قبلها.

والمَخاوف: مواضع الخوف. (٢: ٢٣٩)

الصّاحِب: خاف يخاف خوفًا، ومنه التّخويف والإخافة.

والخوف: الفزع.

وطريق مَخُوف: يخافه النّاس، ومُخيف: يُخيف النّاس. وخائف: ذو خوف.

وخوّفته: جعلت فيه الخَوْف، وصيّرته بحال يخافه النّاس.

والخِيفة: الخوف، وجمعه: خِيَف.

وأخاف الثّغر فهو مُخيف. وخاوفني فخُفْتُه أخُوفه.

والخافة: العَيْبة والخريطة، وهي أيضًا جُبّة من أدم يلبسها العَسّال والسّقّاء، وتصغيرها خُوَيْفة.

وسمعت خواف القوم وخواتهم، أي صيحتهم.

وتخوّف من مالي، أي تنقّصه، وتخوّفتنا السّنة، وتخوّفني حقّي. (٤: ٤٢٣)

الجَوْهَريّ: خاف الرّجل يخاف خوفًا وخيفة ومخافةً، فهو خائف، وقوم خُوّف على الأصل، وخُيَّف على اللّفظ. والأمر منه: خَفْ، بفتح الخاء.

وربّما قالوا: رجل خافٌ، أي شديد الخوف، جاءوا به على «فَعِل»، مثل فَرِق وفَزِع، كما قالوا: رجل صاتٌ، أي شديد الصّوت.

والخِيفة: الخوف، والجمع: خِيَف، وأصله الواو.

وخاوفه فخافه يخوفه: غلبه بالخوف، أي كان أشدّ خوفًا منه.

والإخافة: التّخويف.

يقال: وجَعٌ مُخيف، أي يُخيف من رآه.

وطريق مَخُوف، لأنّه لا يخيف، وإنّما يُخيف فيه قاطع الطّريق. وتخوّفت عليه الشّيء، أي خِفْتُ.

وتخوّفه، أي تنقّصه، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾

والخافة: خريطة من أدم يُشتار فيها العسل [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٤: ١٣٥٨)

ابن فارس: الخاء والواو والفاء أصل واحد، يدلّ على الذُّعر والفَزَع. يقال: خِفْتُ الشّيء خوفًا وخيفةً. والياء مُبدلة من واو لمكان الكسرة.

ويقال: خاوفني فلان فخُفْتُه، أي كنت أشدّ خوفًا منه.

فأمّا قولهم: تخوّفت الشّيء، أي تنقّصته، فهو الصّحيح الفصيح، إلّا أنّه من الإبدال، والأصل التّنوّن من التّنقّص، وقد ذُكر في موضعه. (٢: ٢٣٠)

أبو هلال: الفرق بين الخوف والخشية: [تقدّم في «خ ش ي»]

الفرق بين الخوف والرّهبة: أنّ الرّهبة طول الخوف واستمراره، ومن ثَمّ قيل للرّاهب: راهب، لأنّه يديم الخوف. والخوف: أصله من قولهم: جمل رَهْبٌ، إذا كان طويل العظام مشبوح الخلق.

والرّهابة: العَظْم الّذي على رأس المعدة، يرجع إلى هذا.

وقال عليّ بن عيسى: الرّهبة، خوف يقع على شريطة لامخافة، والشّاهد أنّ نقيضها الرّغبة، وهي السّلامة من المخاوف مع حصول فائدة؛ والخوف مع الشّكّ بوقوع الضّرر، والرّهبة مع العلم به يقع على شريطة كذا، وإن لم تكن تلك الشّريطة لم تقع.

الفرق بين التّخويف والإنذار: أنّ الإنذار تخويف مع إعلام موضع المخافة، من قولك: نذرت بالشّيء إذا علمته فاستعددت له. فإذا خوّف الإنسان غيره، وأعلمه حال ما خوّفه به فقد أنذره، وإن لم يُعلمه ذلك لم يقل: أنذره.

والنّذر ما يجعله الإنسان على نفسه إذا سلم ممّا يخافه. والإنذار إحسان من المُنذر، وكلّما كانت المخافة أشدّ كانت النّعمة بالإنذار أعظم، ولهذا كان النّبيّ ﷺ أعظم النّاس منّة بإنذاره لهم عقاب الله تعالى.

الفرق بين الخوف والحذر والخشية والفزع: [تقدّم في «ح ذ ر»]

الفرق بين الخوف والهلع والفزع: أنّ الفزع مفاجأة الخوف عند هجوم غارة، أو صوت هدّة وما أشبه ذلك، وهو انزعاج القلب بتوقّع مكروه عاجل. وتقول: فزعت منه، فتعدّيه بـ«من»، وخفته فتعدّيه بنفسه، فمعنى خفته، أي هو نفسه خوفي، ومعنى فزعت منه، أي هو ابتداء فزعي، لأنّ «من» لابتداء الغاية وهو يؤكّد ما ذكرناه.

وأمّا الهلع فهو أسوأ الجزع، وقيل: «الهلوع» على ما فسّره الله تعالى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ المعارج ١٩-٢١، ولا يسمّى هلوعًا حتّى تجتمع فيه هذه الخصال.

الفرق بين الخوف والهول: أنّ الهول مخافة الشّيء، لايدري على ما يهجم عليه منه، كهول اللّيل وهول البحر، وقد هالني الشّيء وهو هائل، ولايقال: أمر مهول إلّا أنّ الشّاعر قال في بيت:

ومهول من المناهل وحش

ذي عراقيب آجن مدفان

وتفسير المهول: أنّ فيه هولًا، والعرب إذا كان الشّيء له يخرجونه على «فاعل»، كقولهم: دارع. وإذا كان الشّيء فيه، أخرجوه على «مفعول»، مثل مجنون فيه ذلك ومديون عليه ذلك، وهذا قول الخليل.

الفرق بين الخوف والوجل: أنّ الخوف خلاف الطّمأنينة، ووَجِل الرّجل يوجَل وجَلًا، إذا قلق ولم يطمئنّ. ويقال: أنا من هذا على وجل ومن ذلك على طمأنينة، ولايقال: على خوف في هذا الموضع.

وفي القرآن ﴿الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الأنفال ٢، أي إذا ذكرت عظمة الله وقدرته لم تطمئنّ قلوبهم إلى ما قدّموه من الطّاعة، وظنّوا أنّهم مقصّرون، فاضطربوا من ذلك وقلقوا.

فليس «الوجل» من الخوف في شيء، وخاف متعدّ ووَجِل غير متعدّ وصيغتاهما مختلفتان أيضًا، وذلك يدلّ على فرق بينهما في المعنى. (٢٠٠)

ابن سيده: الخَوْف: الفزع، خافه يخافه خَوْفًا، وخيفةً، ومخافة، وقوم خُوَّفٌ، وخُيَّف، وخِيَّف، وخُوفٌ؛ الأخيرة اسم للجمع، كلّهم: خائفون.

وتخوّفه، كخافه.

وخوّف الرّجل: جعل النّاس يخافونه، وفي التنزيل: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ آل عمران: ١٧٥، أي يجعلهم يَخافون أولياءه.

والعرب تُضيف المخافة إلى المَخوف، فتقول: أنا أخافك كخوف الأسد، أي كما أُخوَّف بالأسد، حكاه ثعلب.

والّذي عندي في كلّ ذلك أنّ المصدر يضاف إلى الفاعل، وفي التنزيل: ﴿لَا يَسْأَمُ الْإِنسَانُ مِن دُعَاءِ الْخَيْرِ﴾ فصّلت: ٤٩، فأضاف الدّعاء، وهو مصدر، إلى الخير، وهو مفعول، وعلى هذا قالوا: أعجبني ضرب زيد عمرو، فأضافوا المصدر إلى المفعول، الّذي هو زيد.

والاسم من ذلك كلّه: الخيفة، في التنزيل: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ الأعراف: ٢٠٥.

والجمع خِيَف.

وقال اللّحياني: خافه خيفةً، وخِيفًا، فجعلهما مصدرين.

ورجل خافٌ: خائف.

والمَخاف والمَخيف: موضع الخوف، الأخيرة عن الزّجّاجيّ.

وطريق مَخُوف، ومُخيف، ووجع مخُوف ومُخيف.

وخصّ يعقوب بـ«المخوف» الطّريق، وبـ«المُخيف» الوجع.

وثَغْرٌ مُتخوَّف، ومُخيف، إذا كان الخوف يجيء من قبله.

وأخاف الثّغر: أفزع، ودخل القومَ الخوفُ منه.

والخوف: القتل، والخوف: القتال، والخوف: العلم.

والخُوّاف: طائر أسود، لا أدري لِمَ سُمّي بذلك.

والخافة: خريطة من أدم ضيّقة الأعلى واسعة الأسفل، يُشتار فيها العسل.

والخافة: جُبّة يلبسها العسّال، وقيل: هي فَرْوٌ من أدم يلبسها الّذي يدخل في بيت النّحل لئلّا تلسعه.

والخافة: العيبة.

والتّخوّف: التّنقّص، وكذلك التّخويف، يقال: خوّفه، وخوّف منه.

وخوّف غنمه: أرسلها قطعةً قطعةً [واستشهد بالشعر ٧ مرّات] (٥: ٥٠٣)

الطُّوسيّ: والخوف: انزعاج النّفس بتوقّع الشّرّ ونقيضه الأمن، وهو سكون النّفس بتوقّع الخير. (٦: ٦٣)

والخوف والفزع والقلق نظائر، ونقيضه: الأمن. (٦: ١٠٨)

والخوف: انزعاج النّفس بتوهّم وقوع الضّرر، خاف من كذا يخاف خوفًا فهو خائف. والشّيء مخوف. (٦: ٢٢٩)

والخوف والخشية والفزع نظائر، وهو انزعاج

النّفس ممّا لا تأمن معه من الضّرر، وضدّ الأمن الخوف. (٦: ٢٤٤)

والخوف: انزعاج النّفس بتوقّع الضّرر، ونقيضه: الأمن، وهو سكون النّفس إلى خلوص النّفع، ونظير الخوف: الفزع والذّعر والجزع. (٨: ٩)

الخوف: توقّع ضرر لا يؤمن به. (٨: ١٣١)

الرّاغب: الخوف: توقّع مكروه عن أمارة مظنونة، أو معلومة، كما أنّ الرّجاء والطّمع توقّع محبوب عن أمارة مظنونة، أو معلومة. ويضادّ الخوف الأمن، ويستعمل ذلك في الأمور الدّنيويّة والأخرويّة. [ثمّ ذكر بعض الآيات]

وقوله: ﴿وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ النّساء: ٣٥، فقد فسّر ذلك بعرفتم، وحقيقته: وإن وقع لكم خوف من ذلك لمعرفتكم.

والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرّعب، كاستشعار الخوف من الأسد، بل إنّما يراد به الكفّ عن المعاصي واختيار الطّاعات، ولذلك قيل: لا يعدّ خائفًا من لم يكن للذّنوب تاركًا.

والتّخويف من الله تعالى: هو الحثّ على التّحرّز، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾ الزّمر: ١٦، ونهى الله تعالى عن مخافة الشّيطان، والمبالاة بتخويفه، فقال: ﴿اِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ اَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران: ١٧٥، أي فلا تأتمروا للشّيطان وائتمروا لله.

ويقال: تخوّفناهم أي تنقّصناهم تنقّصًا اقتضاه الخوف منه. وقوله تعالى: ﴿وَاِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ مريم: ٥، فخوفه منهم: أن لا يراعوا الشّريعة، ولا يحفظوا نظام الدّين، لا أن يرثوا ماله كما ظنّه بعض الجهلة، فالقنيات الدّنيويّة أخسّ عند الأنبياء عليهم السّلام من أن يشفقوا عليها.

والخيفة: الحالة الّتي عليها الإنسان من الخوف، قال تعالى: ﴿فَاَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسٰى * قُلْنَا لَا تَخَفْ﴾ طه: ٦٧، ٦٨، واستعمل استعمال الخوف في قوله: ﴿وَالْمَلٰئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ الرّعد: ١٣، وقوله: ﴿تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ﴾ الرّوم: ٢٨، أي كخوفكم، وتخصيص لفظ «الخيفة» تنبيهًا أنّ الخوف منهم حالة لازمة لا تفارقهم.

والتّخوّف: ظهور الخوف من الإنسان، قال: ﴿اَوْ يَاْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ﴾. (١٦١)

الزّمخشريّ: خفته على مالي خوفًا وخيفة، وتخوّفته عليه، وما أخوفني عليك. وهذا أمر مخوف، «وأخوف ما أخاف عليكم ضعف الإيمان» وهرب مخافة الشّرّ، وأدركته المخاوف، والقوم خُوَّف وأخافه وخوّفه وتخوّفه: جعله مخوفًا.

تقول: ما كنت خائفًا فخوّفني فلان.

وما كان الطّريق مخوفًا فخوّفه السّبع أو العدوّ، وأخاف الطّريق والثّغر، وطريق وثغر مخيف.

ومن المجاز: طريق خائف.

وتخوّفه: تنقّصه وأخذ من أطرافه.

ويقال: تخوّفتنا السّنة.

وتخوّفني حقّي، إذا تنقّصك ﴿اَوْ يَاْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ﴾، أي يصابون في أطراف قراهم بالشّرّ حتّى

يأتي ذلك عليهم. (أساس البلاغة: ١٢٢)

ابن الأثير: في حديث عُمَر «نِعْمَ المرء صُهَيْب لو لم يخف الله لم يعصه». أراد أنّه إنّما يطيع الله حبًّا له لا خوف عقابه، فلو لم يكن عقاب يخافه ما عصى الله. ففي الكلام محذوف تقديره: لو لم يخف الله لم يعصه فكيف وقد خافه!

وفيه «أخيفوا الهَوامّ قبل أن تُخيفكم» أي احترسوا منها، فإذا ظهر منها شيء فاقتلوه. المعنى اجعلوها تخافكم، واحملوها على الخوف منكم، لأنّها إذا رأتكم تقتلونها فرّت منكم.

وفي حديث أبي هريرة «مثل المؤمن كمثل خافة الزّرع» الخافة: وعاء الحَبّ، سمّيت بذلك لأنّها وقاية له. والرّواية بالميم، وستجيء. (٢: ٨٨)

الفَيُّوميّ: خاف يخاف خوفًا وخيفة ومخافة وخِفت الأمر يتعدّى بنفسه، فهو مَخُوف.

وأخافني الأمر فهو مُخيف ـ بضمّ الميم اسم فاعل ـ لأنّه يُخيف من يراه.

وأخاف اللّصوص الطّريق، فالطّريق مُخاف على «مُفعَل» بضمّ الميم، وطريق مَخُوف بالفتح أيضًا، لأنّ النّاس خافوا فيه.

ومال الحائط فأخاف النّاس فهو مُخيف، وخافوه فهو مَخُوف.

ويتعدّى بالهمزة والتّضعيف، فيقال: أخفته الأمر فخافه، وخوّفته إيّاه فتخوّفه. (١: ١٨٤)

الفيروزاباديّ: خاف يخاف خوفًا وخيفًا ومخافة وخيفة، بالكسر، وأصلها: خِوْفَة، وجمعها خِيَف: فزع، وهم خُوَّف وخُيَّف، كسُكَّر وقُيَّم، وخَوْف، أو هذه اسم للجمع.

والخوف أيضًا: القتل، قيل، ومنه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ﴾ البقرة: ١٥٥، والقتال، ومنه: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ﴾ الأحزاب: ١٩، والعلم، ومنه: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ النّساء: ١٢٨، و﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا﴾ البقرة: ١٨٢

وأديم أحمر يُقَدّ أمثال السُّيور، لغة في «الحوف» بالمهملة.

ورجل خافٌ: شديد الخوف.

والخافة: جُبّة من أدم يلبسها العَسّال أو خريطة يُشتار فيها العسل، أو سُفرة كالخريطة مُصَعَّدة، قد رُفع رأسها للعسل.

وخُفْتُه، كقلته: غلبته بالخوف.

وطريق مَخُوف: يخاف فيه، ووجَع مُخيف، لأنّ الطّريق لا تُخيف، وإنّما يُخيف قاطعها.

والمُخيف: الأسد. وحائط مُخيف، إذا خِفت أن يقع عليك.

وخوّفه أخافه، أو صيّره بحال يخافه النّاس.

وتخوّف عليه شيئًا خافه، والشّيء: تنقّصه، ومنه: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾.

وخُواف، كسحاب: ناحية بنيسابور.

وسمع خوافهم، صيحتهم. (٣: ١٤٤)

العَدْنانيّ: خاف العدوّ، خاف العدوّ الحرب، خاف من الحرب، خافه على كذا.

و يخطّئون من يقول: خاف العدوّ من العرب، و يقولون، إنّ الصّواب هو: خاف العدوّ العربَ. و الحقيقة هي:

أ ـ خاف العدوّ: «خاف» فعل لازم، كما تقول المعجمات كلّها.

ب ـ خاف العدوّ العربَ: جاء في الآية: ٢٨، من سورة المائدة ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ و في حديث عمر: «نعم المرء صُهَيب لو لم يخف الله لم يعصه» أي لو لم يخف الله لم يعصه، فكيف و قد خافه!

و ممّن قال «خافه» أيضًا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، و الصّحاح، و معجم مقاييس اللُّغة، و مفردات الرّاغب الأصفهانيّ، و الأساس، و النّهاية، و اللّسان، و المصباح، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و أقرب الموارد.

ج ـ خاف العدوّ من العرب: قال تعالى في الآية العاشرة من سورة الدّهر

﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ و ممّن قال: خاف من كذا أيضًا: مفردات الرّاغب الأصفهانيّ، و النّهاية، و اللّسان، و المدّ، و محيط المحيط، و أقرب الموارد، و الوسيط.

د ـ و ممّن قال: خافه على كذا: الأساس، و المدّ، و محيط المحيط، و الوسيط.

و في وسعنا أن نقول أيضًا: خِفْت على فلان.

أمّا فعله فهو: خافه يخافه خوفًا، و خيفًا، و خيفةً، و مخافةً، فهو: خائف، و هم، خُوَّفٌ، و خُيَّفٌ، و خِيفَةٌ. و ربّما قالوا: خافٌ أي شديد الخوف. (٢٠٨)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ ـ الخوف: الفزع لتوقّع مكروه، يقال: خاف يخاف خوفًا و خيفةً، فهو خائف، و هم خائفون.

و ضدّ الخوف: الأمن.

٢ ـ خوّفه تخويفًا: جعل فيه الخوف، و منه قولهم، فلان يُخوّف النّاس بوعظه.

٣ ـ و خوّفه فلانًا و خوّفه بفلان أو بكذا تخويفًا: حمله على أن يخافه.

٤ ـ تخوّفه تخوّفًا: تنقّصه و أخذ من أطرافه، و هو تعبير مجازيّ، و معناه: نقصه قليلًا قليلًا كأنّه يخافه.

(١: ٣٦٨)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٧٦)

محمود شيت: أ ـ خافه خوفًا: غلبه بالخوف، أي كان أشدّ خوفًا منه.

ب ـ خاف خوفًا و مخافةً و خيفةً: توقّع حلول مكروه أو فوت محبوب، و يقال: خافه على كذا، و خاف منه، و خاف عليه، فهو خائف؛ جمعه: خُوَّف، و خُيَّف، و المفعول: مَخُوف.

و خاف: فزع، و خاف: علم و تيقّن، قال تعالى: ﴿وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ النّساء: ١٢٨

ج ـ أخاف الطّريق أو الثّغر إخافةً، و إخافًا: أفزع. و يقال: أخافه الأمر أو غيره، و أخافه الأمر: فزّعه منه.

و أخاف فلانًا أو الشّيء: جعله مخوفًا.

د ـ خاوفه: خوّف كلّ منهما صاحبه. يقال:

خاوفه فخافه.

هـ ـ خوّفه: فزّعه. و يقال: خوّفه الأمر: فزّعه منه.

و ـ تخوّف مطاوع: خوّفه. و تخوّف عليه شيئًا: خافه.

و يقال: تخوّفه على كذا.

ز ـ الخافة: يقال: رجل خافةٌ: شديد الخوف.

ح ـ الخوافي: يقال: سمع خوافيهم: ضجّتهم.

ط ـ الخوف: القتال.

الخوف: يقال: يوم الخوف: يوم القتال. { ۱، ٦، ۲۲٥،

المُصْطَفَوِيّ: الأصل الواحد في هذه المادّة، هو ما يقابل الأمن، كما أنّ الوحش ما يقابل الأُنس، و الرّهبة ما يقابل الرّغبة.

و يعتبر في الخوف: توقّع ضرر مشكوك و الظّنّ بوقوعه، و إذا أراد التوقّي منه، فيقال في هذا المقام: الحذر. و إذا أدام الخوف و استمرّ، فهو الرّهب.

و إذا حصل الخوف و أثره مفاجأة و لم يتحمّل به و انزعج قلبه، فهو الفزع.

كما أنّ الهلع و الذّعر مرتبتان من الفزع و الجزع.

فالخوف: حالة تأثّر و اضطراب بتوقّع ضرر مستقبل، أو مواجه يذهب بالأمن.

و يدلّ على كونه ضدّ الأمن، قوله تعالى: ﴿وَ لَاتَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ القصص: ۳۱، ﴿مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ النّور: ٥٥، ﴿وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٤.

و يتعدّى إلى مفعول واحد مذكورًا أو مقدّرًا ﴿لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ﴾ هود: ۱۰۳. [ثمّ ذكر آيات أخرى]

فيحذف المفعول إذا كان معلومًا، أو ليدلّ على الإطلاق و لا يكون أمر مخصوص مقصودًا، أو لأولويّة تركه ذكرًا.

و يُذكر مع المفعول ما يكون الخوف ناشئًا منه، كما في ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا﴾ البقرة: ۱۸۲. [ثمّ ذكر آيات أخرى]

و قد يُذكر ما يكون الخوف مستعليًا عليه و مرتبطًا به كما في ﴿ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ النّساء: ۹. [ثمّ ذكر آيات أخرى]

و الخيفة: أصلها خوفة على «فعلة» كالقعدة، أبدلت الواو ياء، و تدلّ على نوع مخصوص من الخوف ﴿تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً﴾ الأعراف: ۲۰٥ [ثمّ ذكر آيات أخرى]

فتدلّ على خوف مخصوص في هذه الموارد.

و التخويف يتعدّى إلى مفعولين مذكورين أو مقدّرين ﴿وَ مَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ اِلَّا تَخْوِيفًا﴾ الإسراء: ٥۹، أي جعلهم خائفين. ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ آل عمران: ۱۷٥، أي يجعل أولياءه خائفين. ﴿وَ يُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ الزّمر: ۳٦، أي و يجعلونك خائفًا.

و التخوّف: تفعّل لمطاوعة التفعيل. يقال: خوّفته فتخوّف، أي اختار الخوف، كما في ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾. [ثمّ ذكر آيات أخرى]

فإنّ من أطاع الله و عمل بوظيفة عبوديّته

واجتنب عن الخلاف، فهو من الآمنين من سخط مولاه الرّبّ، ومن الواردين في زمرة عبيده المطيعين، وهو يعيش تحت سيطرته وحكومته القاهرة، والله عزّوجلّ غالب على أمره، ولا يبقى له وحشة ولا اضطراب ولا خوف، ولا يحزن على ما فات عنه، فإنّه يُفوّض أمره إليه ويتوكّل عليه وهو حسبه.

فمرجع الأمور المذكورة في الآيات الكريمة إلى الطّاعة والعبوديّة، وقد صرّح بها في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الأحقاف: ١٣، ﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الزّخرف: ٦٨.

وعلى هذا المبنى نزلت الآيات الكريمة [ثمّ ذكر آيات أخرى]

فهذه الآيات ذكرى وإرشاد إلى ما ذكرنا من أنّ الطّاعة والعبوديّة توجب رفع الخوف.

وأمّا الآيات ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ القصص: ٢١، ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ القصص: ١٨، ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ الشّعراء: ١٤، فالخوف فيها نتيجة ذنب واقع وبالنّسبة إلى خطإ صادر. (٣: ١٤٥)

النّصوص التّفسيريّة

خاف

١ ـ ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ البقرة: ١٨٢

ابن عبّاس: علم من الميّت. (٢٥)

الطُّوسيّ: فإن قيل: كيف قال: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ﴾ لما قد وقع، والخوف إنّما يكون لما لم يقع؟ قيل فيه قولان:

أحدهما: أنّه خاف أن يكون قد زلّ في وصيّته، فالخوف للمستقبل، وذلك الخوف هو أن يظهر ما يدلّ على أنّه قد زلّ، لأنّه من جهة غالب الظّنّ.

الثّاني: لمّا اشتمل على الواقع، وما لم يقع جاز فيه ﴿خَافَ﴾ ذلك، فيأمره بما فيه الصّلاح، وما وقع ردّه إلى العدل بعد موته. (٢: ١١١)

الواحديّ: أي علم. والخوف يُستعمل بمعنى العلم، لأنّ في الخوف طرفًا من العلم، وذلك أنّ القائل إذا قال: أخاف أن يقع أمر كذا، كأنّه يقول: أعلم، وإنّما يخاف لعلمه بوقوعه، فاستُعمل الخوف في العلم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا﴾ الأنعام: ٥١، وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ﴾ البقرة: ٢٢٩ (١: ٢٧٠)

نحوه البغويّ. (١: ٢١٣)

الزّمخشريّ: فمن توقّع وعلم، وهذا في كلامهم شائع، يقولون: أخاف أن تُرسل السّماء، يريدون: التّوقّع والظّنّ الغالب الجاري مجرى العلم. (١: ٣٣٤)

نحوه البيضاويّ (١: ١٠٠)، والنّسفيّ (١: ٩٣)، وأبو السّعود (١: ٢٤٠)، والبُرُوسَويّ (١: ٢٨٧)، وشبّر (١: ١٨٤)، والقاسميّ (٣: ٤١١).

الطَّبْرِسيّ: أي خشي، وقيل: علم، لأنّ في الخوف طرفًا من العلم، وذلك أنّ القائل إذا قال: أخاف أن يقع أمر كذا، فكأنّه يقول: أعلم، وإنّما يخاف

لعلمه بوقوعه، و منه قوله: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ﴾ الأنعام: ٥١، و قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٢٩ [ثمّ أدام نحو الطّوسيّ] (١: ٢٦٩)

الفخر الرّازيّ: في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ﴾ قولان: أحدهما: أنّ المراد منه هو الخوف و الخشية.

فإن قيل: الخوف إنّما يصحّ في أمر منتظر، و الوصيّة وقعت، فكيف يمكن تعلّقها بالخوف؟

و الجواب من وجوه:

أحدها: أنّ المراد أنّ هذا المصلح إذا شاهد الموصي يوصي، فظهرت منه أمارات الجنف الّذي هو الميل عن طريقة الحقّ مع ضرب من الجهالة، أو مع التّأويل، أو شاهد منه تعمّدًا بأن يزيد غير المستحقّ، أو ينقص المستحقّ حقّه، أو يعدل عن المستحقّ، فعند ظهور أمارات ذلك و قبل تحقيق الوصيّة يأخذ في الإصلاح، لأنّ إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فساده و قبل تقرّر فساده يكون أسهل، فلذلك علّق تعالى بالخوف من دون العلم، فكأنّ الموصي يقول ـ و قد حضر الوصيّ و الشّاهد على وجه المشورة ـ أريد أن أوصي للأباعد دون الأقارب، و أن أريد فلانًا مع أنّه لا يكون مستحقًّا للزّيادة، أو أنقص فلانًا مع أنّه مستحقّ للزّيادة، فعند ذلك يصير السّامع خائفًا من جنف و إثم لا قاطعًا عليه، و لذلك قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا﴾ فعلّقه بالخوف الّذي هو الظّنّ، و لم يعلّقه بالعلم.

الوجه الثّاني في الجواب: أنّه إذا أوصى على الوجه الّذي ذكرناه، لكنّه يجوز أن لا يستمرّ الموصي على تلك الوصيّة بل يفسخها، و يجوز أن يستمرّ، لأنّ الموصي ما لم يمت فله الرّجوع عن الوصيّة و تغييرها بالزّيادة و النّقصان، فلمّا كان كذلك لم يصر الجنف و الإثم معلومين، لأنّ تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعًا عليه، فلذلك علّقه بالخوف.

الوجه الثّالث في الجواب: أنّ بتقدير أن تستقرّ الوصيّة و مات الموصي، فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة و الموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل و الخطأ، فلمّا كان ذلك منتظرًا لم يكن حكم الجنف و الإثم ماضيًا مستقرًّا، فصحّ أن يعلّقه تعالى بالخوف و زوال اليقين. فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف و إن كان الوجه الأوّل هو الأقوى.

القول الثّاني في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ﴾ أي فمن علم، و الخوف و الخشية يستعملان بمعنى العلم، و ذلك لأنّ الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولّدة من ظنّ مخصوص، و بين العلم و بين الظّنّ مشابهة في أمور كثيرة، فلهذا صحّ إطلاق اسم كلّ واحد منهما على الآخر. و على هذا التّأويل يكون معنى الآية: أنّ الميّت إذا أخطأ في وصيّته أو جار فيها متعمّدًا، فلا حرج على من علم ذلك أن يغيّره و يردّه إلى الصّلاح بعد موته، و هذا قول ابن عبّاس و قتادة و الرّبيع. (٥: ٧٢)

نحوه النّيسابوريّ. (٢: ٩٦)

الخازن: أي علم، و هو خطاب عامّ لجميع المسلمين. (١: ١٢٧)

أبو حيّان: الظّاهر أنّ الخوف هو الخشية هنا، جريًا على أصل اللّغة في الخوف، فيكون المعنى بتوقّع الجنف أو الإثم من الموصي.

وقيل: يراد بالخوف هنا العلم، أي فمن علم، وخرّج عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ﴾، وقول أبي محجن:

أخاف إذا ما متّ أن لا أذوقها

والعلقة بين الخوف والعلم حتّى أطلق على العلم الخوف، وأنّ الإنسان لا يخاف شيئًا حتّى يعلم أنّه ممّا يخاف منه، فهو من باب التّعبير بالمسبّب عن السّبب.

وقال في «المنتخب»: الخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم، وذلك لأنّ الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولّدة من ظنّ مخصوص، وبين الظّنّ والعلم مشابهة في أمور كثيرة، فلذلك صحّ إطلاق كلّ واحد منهما على الآخر. انتهى كلامه. [٢: ٢٣]

الفيروزاباديّ: [نحو الرّاغب وأضاف:]

والخوف أجلّ منازل السّالكين وأنفعها للقلب، وهو فرض على كلّ أحد. قال تعالى: ﴿وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران: ١٧٥، وقال: ﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ البقرة: ٤١، ومدح الله تعالى أهله في كتابه وأثنى عليهم فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ المؤمنون ٥٧ـ ٦١

وقال الجنيد: الخوف توقّع العقوبة على مجاري الأنفاس.

وقيل: الخوف: اضطراب القلب وحركته من تذكّر المخوف. وقيل: الخوف هرب القلب من حلول المكروه عند استشعاره.

وقيل: الخوف: العلم بمجاري الأحكام. وهذا سبب الخوف لا نفسه.

وقال أبو حفص: الخوف: سوط الله يقوّم به الشّاردين عن بابه. وقال: الخوف: سراج في القلب يبصر به ما فيه من الخير والشّرّ، وكلّ واحد إذا خفته هربت منه، إلّا الله فإنّك إذا خفته هربت إليه.

وقال إبراهيم بن سفيان: إذا سكن الخوف القلب أحرق مواضع الشّهوات منه وطرد الدّنيا عنه. وقال ذو النّون: النّاس على الطّريق ما لم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف ضلّوا عن الطّريق.

والخوف ليس مقصودًا لذاته بل مقصود لغيره، والخوف المحمود الصّادق: ما حال بين صاحبه ومحارم الله، فإذا تجاوز ذلك خيف منه اليأس والقنوط.

وقال أبو عثمان: صدق الخوف هو الورع عن الآثام ظاهرًا وباطنًا.

وقال الأنصاريّ: الخوف هو الانخلاع عن طمأنينة الأمن بمطالعة الخبر، يعني الخروج عن سكون الأمن باستحضار ما أخبر الله به من الوعد والوعيد. [إلى أن قال:]

وفي مواضع كثيرة قرن الخوف في القرآن بـ(لا) النّافية وبـ(لا) النّاهية، نحو ﴿لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا

مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ ﴾ العنكبوت: ٣٣، ﴿لَا تَخَافَ إِنَّنِي مَعَكُمَا ﴾ طه ٤٦، ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ ﴾ طه ٦٨، ﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ﴾ القصص: ٧، ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ﴾ النمل ١٠، ﴿أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴾ القصص ٣١، ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ﴾ طه ٧٧، ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ﴾ المائدة ٥٤، ﴿فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ﴾ الجن: ١٣، ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ البقرة ٣٨، ﴿أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا ﴾ فصلت: ٣٠

(بصائر ذوي التمييز ٢: ٥٧٦)

الشِّرْبِينِيّ: أي توقّع وعلم، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٢٩، أي علمتم.

(١: ١١٧)

الآلوسيّ: معنى ﴿خَافَ﴾ توقّع وعلم، ومنه قوله:

إذا متّ فادفنّي إلى جنب كرمة

تُروّي عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنّني بالفلاة فإنّني

أخاف إذا ما متّ أن لا أذوقها

وتحقيق ذلك أنّ الخوف حالة تعتري عند انقباض من شرّ متوقّع فلتلك الملابسة استُعمل في التوقّع، وهو قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون معلومه، فاستعمل فيهما بمرتبة ثانية. ولأنّ الأوّل أكثر، كان استعماله فيه أظهر. ثمّ أصله أن يُستعمل في الظنّ والعلم بالمحذور، وقد يتّسع في إطلاقه على المطلق، وإنّما حُمل على المجاز هنا، لأنّه لا معنى للخوف من الميل والإثم بعد وقوع الإيصاء. (٢: ٥٥)

ابن عاشور: ومعنى ﴿خَافَ﴾ هنا: الظنّ والتوقّع، لأنّ ظنّ المكروه خوف، فأطلق الخوف على لازمه وهو الظنّ والتوقّع إشارةً إلى أنّ ما توقّعه المتوقّع من قبيل المكروه، والقرينة هي أنّ الجنف والإثم لا يخيفان أحدًا، ولا سيّما من ليس من أهل الوصيّة وهو المصلح بين أهلها [ثمّ استشهد بقول أبي محجن]. (٢: ١٥٦)

طه الدّرّة: ﴿خَافَ﴾ توقّع، وقيل: معناه علم، وهو مجاز. والعلاقة بينهما هو أنّ الإنسان لا يخاف شيئًا حتّى يعلم أنّه ممّا يخاف منه، فهو من باب التعبير عن السّبب بالمسبّب، ومن مجيء الخوف بمعنى العلم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٢٩. (١: ٢٨٢)

٢ ـ ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ﴾

هود: ١٠٣

الطُّوسيّ: أي لمن خشي عقوبة الله يوم القيامة. (٦: ٦٣)

الزّمخشريّ: لعبرة له، لأنّه ينظر إلى ما أحلّ الله بالمجرمين في الدّنيا، وما هو إلّا أنموذج ممّا أعدّ لهم في الآخرة، فإذا رأى عِظَمه وشدّته اعتبر به عِظَم العذاب الموعود، فيكون له عبرة وعظة ولطفًا في زيادة التّقوى، والخشية من الله تعالى، ونحوه: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾ النّازعات: ٢٦ (٢: ٢٩٢)

نحوه الخازن (٣: ٢٠٦)، والشّربينيّ (٢: ٧٩).

الطُّبْرسيّ: [مثل الطُّوسيّ وأضاف:]

وخصّ الخائف بذلك، لأنّه هو الّذي ينتفع به بالتدبّر والتفكّر فيه. (٣: ١٩١)

الفَخْر الرّازيّ: قال القفّال: تقرير هذا الكلام أن يقال: إنّ هؤلاء إنّما عُذّبوا في الدّنيا لأجل تكذيبهم الأنبياء وإشراكهم باللّه، فإذا عُذّبوا في الدّنيا على ذلك وهي دار العمل، فلأن يُعذّبوا عليه في الآخرة الّتي هي دار الجزاء كان أولى.

واعلم أنّ كثيرًا ممّن تمّم هذا البحث من المفسّرين، عوّلوا على هذا الوجه، بل هو ضعيف، وذلك لأنّ على هذا الوجه الّذي ذكره القفّال يكون ظهور عذاب الاستئصال في الدّنيا دليلًا على أنّ القول بالقيامة والبعث والنّشر حقّ وصدق، وظاهر الآية يقتضي أنّ العلم بأنّ القيامة حقّ كالشّرط في حصول الاعتبار بظهور عذاب الاستئصال. وهذا المعنى كالمضادّ لما ذكره القفّال، لأنّ القفّال يجعل العلم بعذاب الاستئصال أصلًا للعلم بأنّ القيامة حقّ، فبطل ما ذكره القفّال.

والأصوب عندي أن يقال: العلم بأنّ القيامة حقّ موقوف على العلم بأنّ المدبّر لوجود هذه السّماوات والأرضين فاعل مختار لا موجَب بالذّات، وما لم يعرف الإنسان أنّ إله العالم فاعل مختار وقادر على كلّ الممكنات، وأنّ جميع الحوادث الواقعة في السّماوات والأرضين لاتحصل إلّا بتكوينه وقضائه، لايمكنه أن يعتبر بعذاب الاستئصال؛ وذلك لأنّ الّذين يزعمون أنّ المؤثّر في وجود هذا العالم موجب بالذّات لا فاعل مختار، يزعمون أنّ هذه الأحوال الّتي ظهرت في أيّام الأنبياء مثل الغرق والحرق والخسف والمسخ والصّيحة كلّها إنّما حدثت بسبب قرانات الكواكب، واتّصال بعضها ببعض، وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لايكون حصولها دليلًا على صدق الأنبياء.

فأمّا الّذي يؤمن بالقيامة، فلايتمّ ذلك الإيمان إلّا إذا اعتقد أنّ إله العالم فاعل مختار وأنّه عالم بجميع الجزئيّات، وإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بأنّ حدوث هذه الحوادث الهائلة والوقائع العظيمة إنّما كان بسبب أنّ إله العالم خلقها وأوجدها، وأنّها ليست بسبب طوالع الكواكب وقراناتها، وحينئذ ينتفع بسماع هذه القصص، ويستدلّ بها على صدق الأنبياء فثبت بهذا صحّة قوله: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْاٰخِرَةِ﴾. (١٨: ٥٨)

النّسَفيّ: ﴿لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْاٰخِرَةِ﴾ أي اعتقد صحّته ووجوده (ذٰلِكَ) إشارة إلى يوم القيامة، لأنّ عذاب الآخرة دلّ عليه ﴿يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ﴾. (٢: ٢٠٤)

النّيسابوريّ: أي لمن هو أهل لأن يخاف. ﴿عَذَابَ الْاٰخِرَةِ﴾ كقوله ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ لأنّ انتفاعه يعود إليه. (١٢: ٦٢)

أبوالسُّعود: ﴿لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْاٰخِرَةِ﴾ فإنّه المعتبر به حيث يستدلّ بما حاق بهم من العذاب الشّديد بسبب ما عملوا من السّيّئات، على أحوال عذاب الآخرة، وأمّا من أنكر الآخرة وأحال فناء

العالم، وزعم أن ليس هو ولا شيء من أحواله مستندًا إلى الفاعل المختار، وأنّ ما يقع فيه من الحوادث، فإنّما يقع لأسباب تقتضيه من أوضاع فلكيّة تتّفق في بعض الأوقات ـ لا لما ذكر من المعاصي الّتي يقترفها الأمم الهالكة ـ فهو بمعزل من هذا الاعتبار، تبًّا لهم ولما لهم من الأفكار. (٣: ٣٥١)

الآلوسيّ: فإنّه إذ رأى ما وقع في الدّنيا بالمجرمين من العذاب الأليم، اعتبر به حال العذاب الموعود، فإنّه عصا من عصيّة وقليل من كثير، وانزجر بذلك عن المعاصي الّتي يترتّب عليها العذاب، وأكبّ على التّقوى والخشية من الله تعالى. وقد أقيم ﴿مَنْ خَافَ...﴾ مقام من صدق بذلك، لما بينهما من التّلازم، ولأنّ الاعتبار إنّما ينشأ من الخوف. وذكر هذا القيد، لأنّ من أنكر الآخرة وأحال فناء هذا العالم، أسند الحوادث إلى أسباب فلكيّة وأوضاع عنصريّة، فلم يعتبر بذلك أصلًا ولم ينزجر عن الضّلالة قطعًا، وقال: إنّ ما وقع إنّما وقع لهاتيك الأسباب والأوضاع، لا للمعاصي الّتي اقترفتها الأمم المهلكة.

وقيل: المراد أنّ فيما ذكر دليلًا على عذاب المجرمين في الآخرة، لأنّهم إذا عُذّبوا في الدّنيا لإجرامهم ـ وهي دار العمل ـ فلأن يُعذّبوا في الآخرة عليه ـ وهي دار الجزاء ـ أولى.

وقيل: المراد أنّ فيه دليلًا على البعث والجزاء، وذلك أنّ الأنبياء عليهم السّلام قد أخبروا باستئصال من كذّبهم وأشرك بالله، ووقع ما أخبروا به وفق إخبارهم، وذلك أحد الشّواهد على صدقهم، فيكونون صادقين فيما يُخبرون به من البعث والجزاء، فلابدّ أن يقع لامحالة. والتّقييد عاذكرها كالتّقييد في قوله سبحانه: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، وهو كما ترى. (١٢: ١٣٧)

فضل الله: ذلك أنّ صدق الله وعده بالعذاب في الدّنيا، يوحي لعباده بصدق وعيده في الآخرة، ممّا يبعث في نفس الإنسان الواعي الخوف الوجدانيّ من العذاب، بحيث يتحرّك في حياته على أساس انتظار ذلك اليوم. (١٢: ١٣٠)

٣ ـ ﴿وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾. إبراهيم: ١٤

راجع ق و م: «مقام».

٤ ـ ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾. الرّحمن: ٤٦

ابن عبّاس: ﴿وَلِمَنْ خَافَ﴾ عند المعصية ﴿مَقَامَ رَبِّهِ﴾ بين يدي ربّه مقامه فانتهى عن المعصية. (٤٥٢)

خاف ثمّ اتّقى، والخائف: من ركب طاعة الله، وترك معصيته. (الطّبريّ ١١: ٦٠٢)

النّخعيّ: إذا أراد أن يذنب أمسك مخافة الله. (الطّبريّ ١١: ٦٠٢)

مُجاهِد: هو الرّجل يهمّ بمعصية الله تعالى، ثمّ يتركها مخافة الله. (الطّبريّ ١١: ٦٠٢)

قَتادَة: إنّ المؤمنين خافوا ذاكم المقام فعملوا له، ودانوا له وتعبّدوا بالّيل والنّهار. (الطّبريّ ١١: ٦٠٢)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ولمن اتّقى الله من

عباده، فخاف مقامه بين يديه، فأطاعه بأداء فرائضه، واجتناب معاصيه جنّتان، يعني بستانين. (١١: ٦٠١)

الطُّوسيّ: والمعنى: ولمن خاف المقام الّذي يقفه فيه ربّه للمسائلة، عمّا عمل في ما يجب عليه ممّا أمره به أو نهاه عنه، فيكفّه ذلك عمّا يدعوه هواه إليه، يصبر صبر مؤثّر للهدى على طريق الرّدى. (٩: ٤٧٩)

القُشَيْريّ: يقال: لمن خاف قرب ربّه منه واطّلاعه عليه.

ويقال: لمن خاف وقوفه غداً بين يدي الله جنّتان. (٦: ٧٩)

ابن عَطيّة: (مَن) في قوله تعالى: (وَلِمَن) يحتمل أن تقع على جميع المتّصفين بالخوف الزّاجر عن معاصي الله تعالى، ويحتمل أن تقع لواحد منهم وبحسب هذا قال بعض النّاس في هذه الآية: إنّ كلّ خائف له جنّتان، وقال بعضهم: جميع الخائفين لهم جنّتان. (٥: ٢٣٢)

البَيْضاويّ: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾ موقفه الّذي يقف فيه العباد للحساب، أو قيامه على أحواله من قام عليه إذا راقبه، أو مقام الخائف عند ربّه للحساب بأحد المعنيين. (٢: ٤٤٣)

نحوه النّسفيّ (٤: ٢٦٢)

الآلوسيّ: [نقل الأقوال المتقدّمة وقال:]

والّذي يظهر أنّ ذلك [قول مجاهد] تفسير باللّازم، وقد يقال: إنّ ارتكاب الذّنب قد يجامع الخوف من الله تعالى، وذلك كما إذا غلبته نفسه فعصى خائفاً من عقابه تعالى عليه. (٢٧: ١١٦)

القاسميّ: أي قيامه عند ربّه للحساب، فأطاعه بأداء فرائضه، واجتناب معاصيه فإضافته للرّبّ لأنّه عنده. فهو كقول العرب: ناقة رقود الحلب، أي رقود عند الحلب، أو موقفه الّذي يقف فيه العباد للحساب، فإضافته للرّبّ لأنّه لاختصاص الملك يومئذ به تعالى. أو هو كناية عن خوف الرّبّ، وإثبات خوفه له بطريق برهانيّ بليغ، لأنّ من حصل له الخوف من مكان أحد يهابه -وإن لم يكن فيه- فخوفه منه بالطّريق الأولى، وهذا كما يقول المترسّلون: المقام العالي، والمجلس السّامي. (١٥: ٥٦٣٠)

ابن عاشور: واللّام في ﴿لِمَنْ خَافَ﴾ لام الملك، أي يعطى من خاف ربّه ويملك جنّتين، ولا شبهة في أنّ من خاف مقام ربّه جنس الخائفين، لا خائف معيّن، فهو من صيغ العموم البدليّ، بمنزلة قولك: وللخائف مقام ربّه. (٢٧: ٢٤٦)

الطَّباطَبائيّ: والخوف من الله تعالى ربّما كان خوفاً من عقابه تعالى على الكفر به ومعصيته، ولازمه أن يكون عبادة من يعبده خوفاً بهذا المعنى، يراد بها التّخلّص من العقاب لا لوجه الله محضاً، وهو عبادة العبيد يعبدون مواليهم خوفاً من السّياسة، كما أنّ عبادة من يعبده طمعاً في الثّواب غايتها الفوز بما تشتهيه النّفس دون وجهه الكريم، وهي عبادة التّجّار -كما في الرّوايات- وقد تقدّم شطر منها

والخوف المذكور في الآية ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾ ظاهره غير هذا الخوف، فإنّ هذا خوف من العقاب وهو غير الخوف من قيامه تعالى على عبده بما

عمل، أو الخوف من مقامه تعالى مَن عبده، فهو تأثّر خاصّ ممّن ليس له إلّا الصّغار و الحقارة، تجاه ساحة العظمة و الكبرياء، و ظهور أثر المذلّة و الهوان و الاندكاك، قبال العزّة و الجبروت المطلقين.

و عبادته تعالى خوفًا منه بهذا المعنى من الخوف، خضوع له تعالى، لأنّه الله ذو الجلال و الإكرام، لا الخوف من عقابه و لا طمعًا في ثوابه، بل فيه إخلاص العمل لوجهه الكريم. و هذا المعنى من الخوف هو الّذي وصف الله به المكرّمين من ملائكته، و هم معصومون آمنون من عقاب المخالفة، و تبعة المعصية، قال تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ النّحل: ٥٠. فتبيّن ممّا تقدّم أنّ الّذين أشار إليهم بقوله ﴿وَ لِمَنْ خَافَ﴾ أهل الإخلاص، الخاضعون لجلاله تعالى، العابدون له، لأنّه الله عزّ اسمه، لا خوفًا من عقابه و لا طمعًا في ثوابه، و لا يبعد أن يكونوا هم الّذين سمّوا سابقين في قوله ﴿وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾ إلى أن قال.

﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾

الواقعة ٧ـ١١ (١٩: ١٠٨)

عبد الكريم الخطيب: و هذا من ثمرة الخوف من الله، و من الوقوف بين يديه يوم القيامة، ذلك الخوف الّذي يدخل على الإنسان من هذه النّار الّتي أعدّت لأهل الشّرك و الضّلال، فمن عرف أنّ هناك حسابًا و جزاءً يوم القيامة، و أنّ هناك نارًا أعدّت للكافرين و الضّالّين، و خاف حساب الله و عقابه، نجا من هذا البلاء بإيمانه بالله، و تجنّبه ما يغضبه، و استقامته على سبيله المستقيم، و كان له الجزاء الحسن عند ربّه، فأوسع له من فضله و إحسانه، و أدخله الجنّة يتبوّأ منها حيث يشاء.

(١٤: ٦٩٠)

مكارم الشّيرازيّ: الخوف من مقام الله، جاء بمعنى الخوف من مواقف يوم القيامة و الحضور أمام الله للحساب، أو أنّها بمعنى الخوف من المقام العلميّ لله، و مراقبته المستمرّة لكلّ البشر.

و التّفسير الثّاني يتناسب مع ما ذكر في الآية: ٣٣، من سورة الرّعد: ﴿أَ فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾.

و يوجد هنا تفسير ثالث، هو أنّ الخوف من الله تعالى لا يكون بسبب نار جهنّم، و الطّمع في نعيم الجنّة، بل هو الخوف من مقام الله و جلاله فقط.

و هناك تفسير رابع أيضًا، و هو أنّ المقصود من «مقام الله» هو الخوف من مقام عدالته، لأنّ ذاته مقدّسة لا تستلزم الخوف، إنّما هو الخوف من عدالته، الّذي مرّده هو خوف الإنسان من أعماله، و الإنسان البريء لا يخشى الحساب.

و من المعروف أنّ المجرمين إذا مرّوا بالمحكمة أو السّجن ينتابهم شيء من الخوف بسبب جناياتهم، على عكس الأبرار حيث يتعاملون بصورة طبيعيّة مع الأماكن المختلفة.

و للخوف من الله أسباب مختلفة: فأحيانًا يكون بسبب قبح الأعمال و انحراف الأفكار، و أخرى بسبب القرب من الذّات الإلهيّة؛ حيث الشّعور بالخوف و القلق من الغفلة و التّقصير في مجال طاعة الله، و أحيانًا أخرى لمجرّد تصوّرهم لعظمة الله اللّامتناهية

وذاته اللّامحدودة، فينتابهم الشّعور بالخوف والضّعة أمام قدسيّته العظيمة. وهذا النّوع من الخوف يحصل من غاية المعرفة لله سبحانه، ويكون خاصًّا بالعارفين والمخلصين لحضرته. ولا تضادّ بين هذه التّفاسير، فيمكن جمعها في مفهوم الآية. (١٧: ٣٨٥)

٥ ـ ﴿وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى * فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى﴾ النّازعات: ٤٠، ٤١.

ابن عبّاس: عند المعصية ﴿مَقَامَ رَبِّهِ﴾: مقامه بين يدي ربّه فانتهى عن المعصية. (٥٠١)

مُجاهِد: هو خوفه في الدّنيا من الله عند مواقعة الذّنب فيقلع. (الماورديّ ٦: ٢٠٠)

الرّبيع: هو خوفه في الآخرة من وقوفه بين يدي الله للحساب. (الماورديّ ٦: ٢٠٠)

الكَلْبيّ: زجر النّفس عن المعاصي والمحارم. (الماورديّ ٦: ٢٠٠)

الإمام الصّادق عليه السلام: من علم أنّ الله يراه ويسمع ما يقول ويفعل، ويعلم ما يعمله من خير أو شرّ، فيحجزه ذلك عن القبيح من الأعمال، فذلك الّذي خاف مقام ربّه، ونهى النّفس عن الهوى. (الكاشانيّ ٥: ٢٨٣)

الطّبَريّ: يقول: وأمّا من خاف مسألة الله إيّاه عند وقوفه يوم القيامة بين يديه، فاتّقاه بأداء فرائضه، واجتناب معاصيه. (١٢: ٤٤٠)

القُمّيّ: هو العبد إذا وقف على معصية الله وقدر عليها، ثمّ تركها مخافة الله ونهى النّفس عنها، فمكافأته الجنّة. (٢: ٤٠٤)

الطّوسيّ: معناه من خاف مقام مسألة ربّه عمّا يجب فعله أو تركه، وعمل بموجب ذلك، بأن فعل الطّاعة وامتنع من المعصية. (١٠: ٢٦٤)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٥: ٤٣٥)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّ الخوف من الله، لابدّ وأن يكون مسبوقًا بالعلم بالله، على ما قال: ﴿اِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰۤؤُا﴾ فاطر: ٢٨، ولمّا كان الخوف من الله هو السّبب المعيّن لدفع الهوى، لاجرم قدّم العلّة على المعلول، وكما دخل في ذينك الصّفتين «الطّغيان وإيثار الحياة الدّنيا» جميع القبائح، دخل في هذين الوصفين: «الخوف ونهي النّفس عن الهوى» جميع الطّاعات والحسنات. (٣١: ٥١)

البَيْضاويّ: ﴿وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾ مقامه بين يدي ربّه لعلمه بالمبدإ والمعاد. (٢: ٥٣٩)

البُرُوسَويّ: أي مقامه بين يدي مالك أمره يوم الطّامّة الكبرى يوم يتذكّر الإنسان ما سعى، وذلك لعلمه بالمبدإ والمعاد، فإنّ الخوف من القيام بين يديه للحساب لابدّ أن يكون مسبوقًا بالعلم به تعالى...

جعل الخوف مقابلًا للطّغيان، مع أنّ الظّاهر مقابلته للانقياد والإطاعة، بناء على أنّ الخوف أوّل أسباب الإطاعة، ثمّ الرّجاء، ثمّ المحبّة. فالأوّل للعوامّ، والثّاني للخواصّ، والثّالث لأخصّ الخواصّ. [إلى أن قال:]

يقول الفقير: إنّ الإنسان برزخ بين الحقيقة الإلهيّة والحقيقة الكونيّة، كما هو كذا بين الحقيقة الملكيّة والحقيقة

الحيوانيّة، فهو من حيث الحقيقة الأولى ينتهي النّفس من حيث الحقيقة الثّانية. كما أنّ النّبيّ ﷺ خاطب نفسه بقوله ﷺ: السّلام عليك أيّها النّبيّ. من جانب ملكيّته إلى جانب بشريّته، أو من مقام جمعه إلى مقام فرقه. (١٠: ٢٢٧)

الآلوسيّ: أي مقامه بين يدي مالك أمره يوم الطّامّة الكبرى، يوم يتذكّر الإنسان ما سعى. على أنّ الإضافة مثلها في «رقود حلب» أو «وأمّا من خاف ربّه سبحانه» على أنّ لفظ (مقام) مقحم، والكلام معه كناية عن ذلك، وإثبات للخوف من الرّبّ عزّ وجلّ بطريق برهانيّ بليغ، نظير ما قيل في قوله تعالى: ﴿أَكْرِمِي مَثْوٰيهُ﴾ يوسف: ٢١. (٣٠: ٣٦)

المَراغيّ: أي وأمّا من حذر وقوفه بين يدي ربّه يوم القيامة، وأدرك مقدار عظمته وقهره، وعظمة جبروته وسطوته، وجنّب نفسه الوقوع في محارمه، فالجنّة مثواه وقراره. (٣٠: ٣٤)

فضل الله: وعرف عظمته في ربوبيّته المطلقة المهيمنة على الكون وما فيه، ممّا يجعل الإنسان يستشعر موقع العبوديّة في ذاته في موقعه من ربّه، من خلال استشعاره للألوهيّة في مقام الله الّتي تستتبع الإيمان والطّاعة في كلّ شيء. الأمر الّذي يجعل الحياة بالنّسبة إليه تمثّل فرصة المسؤوليّة الخاشعة في ما يأمر به الله أو ينهى عنه، لتكون إرادته مرتبطة بإرادة الله، فإذا أرادت منه نفسه أن يتمرّد على الله، انطلاقًا من رغباتها الذّاتيّة، وأهوائها الغريزيّة، فإنّه يبادر إلى أن ينهى نفسه عن السّير في هذا الاتّجاه، ليجعل هواه تبعًا للإيمان، لأنّ المسلم الحقّ، الّذي أسلم كلّ حياته لله، هو الّذي يحاول أن يصوغ نفسه صياغة إيمانيّة على خطّ التّقوى، ليكون العبد المطيع لله، وهذا كلّه نتيجة الخوف من مقام ربّه. (٢٤: ٤٨)

خافُوا

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. النّساء: ٩

راجع: خ ش ي: «وَلْيَخْشَ»

خافَتْ

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ. النّساء: ١٢٨

ابن عبّاس: علمت من زوجها. (٨١)

الطّبريّ: علمت من زوجها ﴿نُشُوزًا﴾ يعني استعلاء بنفسه عنها إلى غيرها، أثرة عليها، وارتفاعًا بها عنها: إمّا لبغضة، وإمّا لكراهة منه بعض أسبابها، إمّا دمامتها، وإمّا سنّها وكبرها، أو غير ذلك من أمورها ﴿أَوْ إِعْرَاضًا﴾ يعني انصرافًا عنها بوجهه أو ببعض منافعه الّتي كانت لها منه ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾. (٤: ٣٠٤)

نحوه الواحديّ. (٢: ١٢٤)

الطّوسيّ: [نحو الطّبريّ وأضاف:]

فإن قيل: قوله: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ﴾ ليس فيه أنّ

الرّجل نشز على امرأة، والخوف ليس معه يقين؟ قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنّ الخوف في الآية بمعنى العلم وتقديره: وإن امرأة علمت.

والثّاني: أنّها لاتخاف النّشوز من الرّجل إلّا وقد بدأ منه ما يدلّ على النّشوز، والإعراض من أمارات ذلك ودلائله. (٣: ٣٤٦)

الزّمخشريّ: ﴿خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا﴾: توقّعت منه ذلك لما لاح لها من مخايله وأماراته. (١: ٥٦٨)

نحوه البيضاويّ (١: ٢٤٧)، والنّسفيّ (١: ٢٥٤)، والشّربينيّ (١: ٣٣٦)، وأبو السّعود (٢: ٢٠٣)، والكاشانيّ (١: ٤٦٩)، والبروسويّ (٢: ٢٩٥).

الفخر الرّازيّ: قال بعضهم: ﴿خَافَتْ﴾ أي علمت، وقال آخرون: ظنّت، وكلّ ذلك عدول عن الظّاهر من غير حاجة، بل المراد نفس الخوف، إلّا أنّ الخوف لايحصل إلّا عند ظهور الأمارات الدّالّة على وقوع الخوف، وتلك الأمارات هاهنا أن يقول الرّجل لامرأته: إنّك دميمة أو شيخة، وإنّي أريد أن أتزوّج شابّة جميلة. (١١: ٦٥)

النّيسابوريّ (٥: ١٦٠)، وأبو حيّان (٣: ٣٦٣)

القرطبيّ: و﴿خَافَتْ﴾ بمعنى توقّعت، وقول من قال: ﴿خَافَتْ﴾ تيقّنت خطأ. (٥: ٤٠٣)

الآلوسيّ: والخوف إمّا على حقيقته أو بمعنى التّوقّع أي وإن امرأة توقّعت لما ظهر لها من المخايل. (٥: ١٦١)

رشيد رضا: الخوف: توقّع ما يُكره بوقوع بعض أسبابه، أو ظهور بعض أماراته. (٥: ٤٤٥)

خِفْتُمْ

١ ـ ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ البقرة: ٢٢٩

ابن عبّاس: علمتم. (٣٢)

الفرّاء: وفي قراءة عبد اللّه (إلّا أن تخافوا) فقرأها حمزة على هذا المعنى (إلّا أن يُخافا) ولايعجبني ذلك. وقرأها بعض أهل المدينة كما قرأها حمزة ـ وهي في قراءة أُبيّ ـ (إلّا أن يظنّا ألّا يقيما حدود اللّه) والخوف والظّنّ متقاربان في كلام العرب. من ذلك أنّ الرّجل يقول: قد خرج عبدك بغير إذنك، فتقول أنت: قد ظننت ذاك، وخفت ذاك، والمعنى واحد.

وقد روي عنه ﷺ: «أُمرتُ بالسّواك حتّى خِفتُ لأدردنّ» أي تسقط أسناني] كما تقول: ظنّ ليذهبنّ.

وأمّا ما قال حمزة، فإنّه إن كان أراد اعتبار قراءة عبد اللّه، فلم يصبه ـ واللّه أعلم ـ لأنّ الخوف إنّما وقع على (أن) وحدها؛ إذ قال: ألّا يخافوا أن لا. وحمزة قد أوقع الخوف على الرّجل والمرأة، وعلى (أن). ألا ترى أنّ اسمهما في الخوف مرفوع بما لم يسمّ فاعله، فلو أراد ألّا يُخاف على هذا، أو يُخافا بذا، أو من ذا ـ فيكون على غير اعتبار قول عبد اللّه ـ كان جائزًا، كما تقول للرّجل: تُخاف لأنّك خبيث، وبأنّك، وعلى أنّك. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ١٤٥)

أبو عُبَيْدَة: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا﴾ معناه: يوقنا، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ معناه فإن أيقنتم. (الطّوسيّ ٢: ٢٤٥)

الطّبري: واختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأه بعضهم: ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ وذلك قراءة مُعظم أهل الحجاز والبصرة، بمعنى: إلّا أن يخاف الرّجل والمرأة أن لا يقيما حدود الله. وقد ذكر أنّ ذلك في قراءة أُبيّ بن كعب (إِلَّا أَن يَظُنَّا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّه).

والعرب قد تضع الظّنّ موضع الخوف، والخوف موضع الظّنّ في كلامها، لتقارب معنييهما، كما قال الشّاعر:

أتاني كلام عن نُصَيب يقوله

وما خفت يا سلّام أنّك عائبي

بمعنى ما ظننت

وقرأه آخرون من أهل المدينة والكوفة: (إِلَّا أَن يُخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّه) فأمّا قارئ ذلك كذلك من أهل الكوفة، فإنّه ذُكر عنه أنّه قرأه كذلك، اعتبارًا منه بقراءة ابن مَسعود، وذكر أنّه في قراءة ابن مَسعود (إِلَّا أَن تَخَافُوا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّه) وقراءة ذلك كذلك، اعتبارًا بقراءة ابن مَسعود الّتي ذُكرت عنه، خطأ، وذلك أنّ ابن مَسعود إن كان قرأه كما ذكر عنه، فإنّما أعمل الخوف في (أنْ) وحدها، وذلك غير مدفوعة صحّته، كما قال الشّاعر:

إذا متّ فادفنّي ...

[وقد سبق البيان في ص ١٩٣]

فأمّا قارئه: (إِلَّا أَن يُخَافَا) بذلك المعنى، فقد أعمل في متروكة تسميته، وفي (أن)، فأعمله في ثلاثة أشياء. المتروك الّذي هو اسم ما لم يسمّ فاعله، وفي (أن) الّتي تنوب عن شيئين، ولا تقول العرب في كلامها: «ظُنّا أن يقوما».

ولكن قراءة ذلك كذلك صحيحة، على غير الوجه الّذي قرأه من ذكرنا قراءته كذلك، اعتبارًا بقراءة عبد الله الّذي وصفنا، ولكن على أن يكون مرادًا به إذا قرئ كذلك: إلّا أن يخاف بأن لا يقيما حدود الله، أو: على أن لا يقيما حدود الله، فيكون العامل في (أن) غير «الخوف»، ويكون «الخوف» عاملًا فيما لم يسمّ فاعله. وذلك هو الصّواب عندنا من القراءة لدلالة ما بعده على صحّته، وهو قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ فكان بيّنًا أنّ الأوّل بمعنى: إلّا أن تخافوا أن لا يقيما حدود الله

فإن قال قائل: وأيّة حال الحال الّتي يُخاف عليهما أن لا يقيما حدود الله، حتّى يجوز للرّجل أن يأخذ حينئذ منها ما آتاها؟

قيل: حال نشوزها وإظهارها له بغضته، حتّى يخاف عليها ترك طاعة الله فيما لزمها لزوجها من الحقّ، ويخاف على زوجها بتقصيرها في أداء حقوقه الّتي ألزمها الله له ـ تركه أداء الواجب لها عليه. فذلك حين الخوف عليهما أن لا يقيما حدود الله، فيطيعاه فيما ألزم كلّ واحد منهما لصاحبه... [إلى أن قال:]

وأمّا أهل التّأويل فإنّهم اختلفوا في معنى: الخوف منهما أن لا يقيما حدود الله.

فقال بعضهم: ذلك هو أن يظهر من المرأة سوء الخلق والعشرة لزوجها، فإذا ظهر ذلك منها له، حلّ له أن يأخذ ما أعطته من فدية على فراقها

وقال آخرون: بل الخوف من ذلك: أن لا تبرّ له

قسمًا، ولا تطيع له أمرًا.

وقال آخرون: بل الخوف من ذلك أن تبتدئ له بلسانها قولًا أنّها له كارهة.

وقال آخرون: بل الّذي يُبيح له أخذ الفدية، أن يكون خوف أن لا يقيما حدود الله منهما جميعًا، لكراهة كلّ واحد منهما صحبة الآخر.

وأولى هذه الأقوال بالصّحّة قول من قال: لا يحلّ للرّجل أخذ الفدية من امرأته على فراقه إيّاها، حتّى يكون خوف معصية الله من كلّ واحد منهما على نفسه، في تفريطه في الواجب عليه لصاحبه منهما جميعًا.

لأنّ الله تعالى ذكره إنّما أباح للزّوج أخذ الفدية من امرأته، عند خوف المسلمين عليهما أن لا يقيما حدود الله. [وسيأتي مصاديقه في: ي ق م: «أ لا يقيما» فلاحظ]

(٢: ٤٧٤)

الزّجّاج [نقل قول أبي عُبَيدة وأضاف:]

وحقيقة قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ﴾ أن يكون الأغلب عليهما وعندهما أنّهما على ما ظهر منهما من أسباب التّباعد بالخوف من أن لا يقيما حدود الله.

(١: ٣٠٨)

الفارسيّ: «خاف» فعل يتعدّى إلى مفعول واحد، وذلك المفعول يكون (أنْ) وصلتها، ويكون غيرها. فأمّا تعدّيه إلى غير (أنْ) فنحو قوله عزّ وجلّ: ﴿تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ الرّوم: ٢٨، وتعدّيته إلى (أنْ) كقوله تعالى: ﴿تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ﴾ الأنفال: ٢٦، وقوله: ﴿أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ النّور: ٥٠. فإن عدّيته إلى مفعول ثان، ضعّفت العين، أو اجتلبت حرف الجرّ. كقولك: خوّفت النّاس ضعيفهم قويّهم، وحرف الجرّ كقوله:

* لو خافك الله عليه حرّمه *

ومن ذلك قوله: ﴿إِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ آل عمران: ١٧٥، فـ﴿يُخَوِّفُ﴾ قد حذف معه مفعول يقتضيه، تقديره: يخوّف المؤمنين بأوليائه، فحذف المفعول والجارّ، فوصل الفعل إلى المفعول الثّاني. ألا ترى أنّه لا يخوّف أولياءه على حدّ قولك: خوّفت اللّصّ، إنّما يخوّف غيرهم ممّن لا استنصار له بهم. ومثل هذه في حذف المفعول منه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ القصص: ٧

المعنى إذا خفت عليه فرعون، أو الهلاك، فالجارّ المظهر في قوله: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ﴾ بمنزلة المحذوف من قوله: ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾، وإن كان تعدّي هذا الفعل على ما وصفنا، فقول حمزة: (إِلَّا أَنْ يُخَافَا)، مستقيم، لأنّه لمّا بنى الفعل للمفعول به، أسند الفعل إليه، فلم يبق شيء يتعدّى إليه. فأمّا (أنْ) في قوله: ﴿أَلَّا يُقِيمَا﴾، فإنّ الفعل يتعدّى إليه بالجارّ، كما تعدّى بالجارّ في قوله:

* لو خافك الله عليه حرّمه *

وموضع (أنْ) في قوله: (إِلَّا أَنْ يُخَافَا) جرّ بالجارّ المقدّر، على قول الخليل، والكسائيّ، ونصب على قول غيرهما، لأنّه لمّا حذف الجارّ وصل الفعل إلى المفعول الثّاني، مثل: «استغفر الله ذنبًا» و«أمرتك الخير»، فقوله: مستقيم على ما رأيت.

فإن قال قائل: لو كان (يُخَافَا) كما قرأ، لكان

ينبغي أن يكون، فإن خيفا. قيل: لا يلزمه هذا السّؤال لمن خالفه في قراءته، لأنّهم قد قرأوا ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا﴾ ولم يقولوا: فإن خافا، فهذا لا يلزمه هؤلاء، وليس يلزم الجميع هذا السّؤال لأمرين:

أحدهما: أن يكون انصرف من الغيبة إلى الخطاب، كما قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ثمّ قال ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وقال: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ الرّوم: ٣٩، وهذا النّحو كثير في التّنزيل وغيره.

والآخر: أن يكون الخطاب في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ مصروفًا إلى الولاة والفقهاء الّذين يقومون بأمور الكافّة. وجاز أن يكون الخطاب للكثرة، فيمن يجعله انصرافًا من الغيبة إلى الخطاب، لأنّ ضمير الاثنين في (يُخافَا) ليس يراد به اثنان مخصوصان، إنّما يراد به أنّ كلّ من كان هذا شأنه، فهذا حكمه.

فأمّا من قرأ: ﴿يَخافَا﴾ بفتح الياء، فالمعنى أنّه إذا خاف كلّ واحد من الزّوج والمرأة ألّا يقيما حدود الله تعالى، حلّ الافتداء، ولا يحتاج في قولهم إلى تقدير الجارّ، وذلك أنّ الفعل يقتضي مفعولًا يتعدّى إليه، كما يتعدّى في نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ﴾ آل عمران: ١٧٥، ولا بدّ من تقدير الجارّ في قراءة من ضمّ الياء، لأنّ الفعل قد أُسند إلى المفعول، فلا يتعدّى إلى المفعول الآخر إلّا بالجارّ.

فأمّا ما قاله الفرّاء: في قراءة حمزة (إِلَّا أَن يُخافَا) من أنّه اعتبر قراءة عبدالله (إلّا أن تخافُوا) فلم يصبه، لأنّ الخوف في قراءة عبدالله وقع على (أَنْ)، وفي قول حمزة على «الرّجل» و«المرأة»، فإن يلفه ذلك في رواية عنه فذاك، وإلّا، فإذا اتّجه قراءته على وجه صحيح، لم يجز أن ينسب إليه الخطأ. (١: ٤٤٣)

الواحديّ: أي يعلما ويوقنا.

والخوف يكون بمعنى العلم، وذلك أنّ في الخوف طرفًا من العلم، لأنّك تخاف ما تعلم، وما لا تعلم لا تخافه، كما أنّ الظّنّ لمّا كان فيه طرف من العلم جاز أن يكون علمًا.

ومعنى الآية: أنّ المرأة إذا خافت أن تعصي الله في أمر زوجها بُغضًا له، وخاف الزّوج إذا لم تطعه امرأته أن يعتدي عليها، حلّ له أن يأخذ الفدية منها، إذا دعت إلى ذلك.

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ أيّها الولاة والحكّام، أي علمتم وغلب على ظنّكم أنّ الزّوجين لا يقيمان حدود الله في حسن العشرة وجميل الصّحبة ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾. (١: ٣٣٦)

البغويّ: أي يعلما ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ قرأ أبو جعفر وحمزة ويعقوب (إِلَّا أَن يُخافَا) بضمّ الياء، أي يعلم ذلك منهما يعني يعلم القاضي والوليّ ذلك من الزّوجين، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ فجعل الخوف لغير الزّوجين، ولم يقل: فإن خافا. وقرأ الآخرون ﴿يَخَافَا﴾ بفتح الياء، أي يعلم الزّوجان من أنفسهما ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ تخاف المرأة أن تعصي الله في أمر زوجها، ويخاف الزّوج إذا لم تطعه امرأته أن يعتدي عليها. (١: ٣٠٥)

الزّمخشريّ: فإن قلت: لمن الخطاب في قوله:

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا﴾ إن قلت للأزواج، لم يطابقه قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ وإن قلت للأئمّة والحكّام، فهؤلاء ليسوا بآخذين منهنّ ولا بمؤتيهنّ.

قلت: يجوز الأمران جميعًا أن يكون أوّل الخطاب للأزواج وآخره للأئمّة والحكّام ـ ونحو ذلك غير عزيز في القرآن وغيره ـ وأن يكون الخطاب كلّه للأئمّة والحكّام، لأنّهم الّذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم، فكأنّهم الآخذون والمؤتون. ﴿مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾: ممّا أعطيتموهنّ من الصّدقات ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ إلّا أن يخاف الزّوجان ترك إقامة حدود الله فيما يلزمهما من مواجب الزّوجيّة، لما يحدث من نشوز المرأة وسوء خلقها. (١: ٣٦٦)

ابن عطيّة: قرأ جميع السّبعة إلّا حمزة ﴿يَخَافَا﴾ بفتح الياء على بناء الفعل للفاعل، فهذا باب «خاف» في التّعدّي إلى مفعول واحد، وهو (أَنْ). وقرأ حمزة وحده (يُخَافَا) بضمّ الياء على بناء الفعل للمفعول، فهذا على تعدية «خاف» إلى مفعولين: أحدهما أسند الفعل إليه، والآخر (أن) بتقدير حرف جرّ محذوف، فموضع (أن) خفضٌ بالجارّ المقدّر عند سيبويه والكسائيّ، ونصبٌ عند غيرهما، لأنّه لمّا حذف الجارّ وصار الفعل إلى المفعول الثّاني مثل: «استغفر الله ذنبًا» و«أمرتك الخير».

وفي مصحف ابن مسعود (إِلَّا أَنْ يَخَافُوا) بالياء وواو الجمع، والضّمير على هذا للحكّام ومتوسّطي أمور النّاس. (١: ٣٠٧)

الفخر الرّازيّ: اختلفوا في أنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا﴾ هو استثناء متّصل أو منقطع، وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة فقهيّة: وهي أنّ أكثر المجتهدين قالوا: يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب. [ثمّ ذكر أقوالهم وحججها، فلاحظ]

الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف، وهو الإشفاق ممّا يكره وقوعه، ويمكن حمله على الظّنّ، وذلك لأنّ الخوف حالة نفسانيّة مخصوصة، وسبب حصولها ظنّ أنّه سيحدث مكروه في المستقبل، وإطلاق اسم المعلول على العلّة مجاز مشهور، فلاجرم أطلق على هذا الظّنّ اسم الخوف. وهذا مجاز مشهور، فقد يقول الرّجل لغيره: قد خرج غلامك بغير إذنك، فتقول: قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهّمته. [ثمّ استشهد بشعر وقال:]

ثمّ الّذي يؤكّد هذا التّأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٣٠

اعلم أنّ ظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ الشّرط هو حصول الخوف للرّجل وللمرأة، ولابدّ هاهنا من مزيد بحث، فنقول: الأقسام الممكنة في هذا الباب أربعة، لأنّه: إمّا أن يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط، أو من قبل الزّوج فقط، أو لايحصل الخوف من قبل واحد منهما، أو يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معًا [ثمّ بيّن حكم كلّ منها، لاحظ: ف د ي: «افتدت»] (٦: ١٠٧)

القُرطُبيّ: حرّم الله تعالى في هذه الآية ألّا يأخذ إلّا بعد الخوف ألّا يقيما حدود الله، وأكّد التحريم بالوعيد لمن تعدّى الحدّ. والمعنى أن يظنّ كلّ واحد منهما بنفسه ألّا يقيم حقّ النّكاح لصاحبه حسب ما يجب عليه فيه، لكراهة يعتقدها، فلا حرج على المرأة أن تفتدي، ولا حرج على الزّوج أن يأخذ. والخطاب للزّوجين، والضّمير في ﴿أَنْ يَخَافَا﴾ لهما، و﴿أَلَّا يُقِيمَا﴾ مفعول به، و«خفي» يتعدّى إلى مفعول واحد ثمّ قيل: هذا الخوف هو بمعنى العلم، أي أن يعلما ألّا يقيما حدود الله، وهو من الخوف الحقيقيّ، وهو الإشفاق من وقوع المكروه، وهو قريب من معنى الظّنّ. (٣: ١٣٧)

البَيْضاويّ: أي الزّوجان، وقرئ (يُخَافَا) وهو يؤيّد تفسير الخوف بالظّنّ أن لا يقيما حدود الله بترك إقامة أحكامه من موجب الزّوجيّة. (١: ١٢١)

أبو حَيّان: الألف في ﴿يَخَافَا﴾ و﴿يُقِيمَا﴾ عائد على صنفي الزّوجين، وهو من باب الالتفات، لأنّه إذا اجتمع مخاطب وغائب، وأسند إليهما حكم، كان التّغليب للمخاطب، فتقول: أنت وزيد تخرجان، ولا يجوز يخرجان، وكذلك مع التّكلّم نحو: أنا وزيد نخرج. ولمّا كان الاستثناء بعد مضيّ الجملة للخطاب جاز الالتفات. ولو جرى على النّسق الأوّل لكان: (إلّا أَنْ تخافوا أَنْ لا تقيموا)، ويكون الضّمير إذ ذاك عائدًا على المخاطبين وعلى أزواجهم، والمعنى: إلّا أن يخافا، أي صنفا الزّوجين، ترك إقامة حدود الله فيما يلزمهما من حقوق الزّوجيّة، بما يحدث من بغض المرأة لزوجها حتّى تكون شدّة البغض سببًا لمواقعة الكفر، كما في قصّة جميلة مع زوجها ثابت[1].

﴿وأَنْ يَخَافَا﴾ قيل: في موضع نصب على الحال، التّقدير: إلّا خائفين، فيكون استثناء من الأحوال، فكأنّه قيل: فلا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئًا في كلّ حال، إلّا في حال الخوف أن لا يقيما حدود الله. وذلك أنّ (أَنْ) مع الفعل بتأويل المصدر، والمصدر في موضع اسم الفاعل، فهو منصوب على الحال. وهذا في إجازته نظر، لأنّ وقوع المصدر حالًا لا ينقاس، فأحرى ما وقع موقعه، وهو (أَنْ) والفعل، ويكثر المجاز فإنّ الحال إذ ذاك يكون (أَنْ) والفعل الواقعان موقع المصدر الواقع موقع اسم الفاعل.

وقد منع سيبويه وقوع (أَنْ) والفعل حالًا، نصّ على ذلك في كتابه «هذا باب ما يختار فيه الرّفع ويكون فيه الوجه في جميع اللّغات» والّذي يظهر أنّه استثناء من المفعول له، كأنّه قيل: ولا يحلّ لكم أن تأخذوا بسبب من الأسباب

إلّا بسبب خوف عدم إقامة حدود الله، فذلك هو المبيح لكم الأخذ، ويكون حرف العلّة قد حذف مع: (أَنْ)، وهو جائز فصيح كثير.

ولا يجيء هنا خلاف الخليل وسيبويه أنّه إذا حذف حرف الجرّ من (أَنْ)، هل ذلك في موضع نصب أو في موضع جرّ؟ بل هذا في موضع نصب، لأنّه مقدّر

---

(١) قد ذكروا في شأن نزول الآية قصّة جميلة بنت عبد الله ابن أبي سلول وزوجها ثابت بن قيس.

بالمصدر لو صرّح به كان منصوبًا، واصلًا إليه العامل بنفسه، فكذلك هذا المقدّر به، وهذا الّذي ذكرناه من أنّ (أنْ) والفعل، إذا كانا في موضع المفعول من أجله، فالموضع نصب لا غير، منصوص عليه من النّحويّين، ووجهه ظاهر.

ومعنى الخوف هنا الإيقان، قاله أبو عُبَيْدَة، أو العلم، أي إلّا أن يعلما، قاله ابن سلمة [ثمّ استشهد بشعر]

والأولى بقاء الخوف على بابه، وهو أن يراد به الحذر من الشّيء، فيكون المعنى إلّا أن يعلم أو يظنّ أو يوقن أو يحذر، كلّ واحد منهما بنفسه، أن لا يقيمْ حقوق الزّوجيّة لصاحبه حسبما يجب، فيجوز الأخذ.

وقرأ عبد الله: (إلّا أن يخافوا أن لا يقيموا الحقوق) أي إلّا أن يخاف الأزواج والزّوجات، وهو من باب الالتفات؛ إذ لو جرى على النّسق الأوّل لكان بالتّاء، وروي عن عبد الله أنّه قرأ أيضًا (إلّا أنْ تخافوا) بالتّاء. وقرأ حمزة، ويعقوب، ويزيد بن القعقاع: (إلّا أنْ يُخافوا)، بضمّ الياء، مبنيًّا للمفعول، والفاعل المحذوف: الولاة، و(أنْ لا يقيما)، في موضع رفع بدل من الضّمير، أي إلّا أن يخاف عدم إقامتهما حدود الله، وهو بدل اشتمال، كما تقول: الزّيدان أعجباني حسنهما، والأصل إلّا أن يخاف الولاة عدم إقامتهما حدود الله. [ثمّ نقل كلام ابن عطيّة وقال:]

وهو نصّ كلام أبي عليّ الفارسيّ، نقله من كتابه إلّا التّنظير بـ«استغفر الله»، وليس بصحيح تنظير ابن عطيّة «خاف» بـ«استغفر»، لأنّ «خاف» لا يتعدّى إلى اثنين، كـ«استغفر الله» ولم يذكر ذلك النّحويّون حين عدّوا ما يتعدّى إلى اثنين، وأصل أحدهما بحرف الجرّ، بل إذا جاء: خفت زيدًا ضربه عمرًا، كان ذلك بدلًا، إذ من ضربه عمرًا كان مفعولًا من أجله، ولا يفهم ذلك على أنّه مفعول ثان. وقد وهم ابن عَطيّة في نسبه (أنْ) لموضع خفض في مذهب سيبويه، والّذي نقله أبو عليّ وغيره أنّ مذهب سيبويه أنّ الموضع بعد الحذف نصب، وبه قال الفرّاء، وأنّ مذهب الخَليل أنّه جرّ، وبه قال الكِسائيّ.

وقدّر غير ابن عطيّة ذلك الحرف المحذوف: «على» فقال: والتّقدير إلّا أن يخافا على أن يقيما، فعلى هذا يمكن أن يصحّ قول أبي عليّ وفيه بُعدٌ.

وقد طعن في هذه القراءات من لا يُحسن توجيه كلام العرب، وهي قراءة صحيحة مستقيمة في اللّفظ وفي المعنى، ويؤيّدها قوله بعد: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾، فدلّ على أنّ الخوف المتوقّع هو من غير الأزواج، وقد اختار هذه القراءة أبو عُبَيْد.

قال أبو جعفر الصّفّار: ما علمت في اختيار حمزة أبعد من هذا الحرف، لأنّه لا يوجبه الإعراب ولا اللّفظ ولا المعنى.

أمّا الإعراب فإن يحتجّ له بقراءة عبد الله بن مسعود (إلّا أن يخافوا أن لا يقيموا)، فهو في العربيّة إذ ذاك لما لم يُسمّ فاعله، فكان ينبغي أن لو قيل: إلّا أن يخافا أن لا يقيما؟ وقد احتجّ الفرّاء لحمزة، وقال: إنّه اعتبر قراءة عبد الله (إلّا أن يخافوا) وخطّأه أبو عليّ، وقال لم يُصب، لأنّ الخوف في قراءة عبد الله واقع

على (أنْ)، و في قراءة حمزة واقع على « الرّجل » و « المرأة »

و أمّا اللّفظ فإن كان صحيحًا فالواجب أن يقال: « فإن خيفا »، و إن كان على لفظ، فـ (أنْ) وجب أن يقال « إلّا أنْ يخافوا ».

و أمّا المعنى فإنّه يبعد أن يقال: لا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئًا إلّا أن يخاف غيركم، و لم يقل جلّ و عزّ: فلا جناح عليكم أن تأخذوا له منها فدية، فيكون الخُلع إلى السّلطان، و قد صحّ عن عمر و عثمان أنّهما أجازا الخُلع بغير سلطان. انتهى كلام الصّفّار

و ما ذكره لا يلزم، و توجيه قراءة الضّمّ ظاهر، لأنّه لمّا قال: ﴿وَ لَا يَحِلُّ لَكُمْ﴾ وجب على الحكّام منع من أراد أن يأخذ شيئًا من ذلك. ثمّ قال: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا﴾ فالضّمير للزّوجين، و الخائف محذوف، و هم الولاة و الحكّام، و التّقدير: إلّا أن يخاف الأولياء الزّوجين أن لا يقيما حدود الله، فيجوز الافتداء. و تقدّم تفسير « الخوف » هنا

و أمّا قوله: فوجب أن يقال: « فإن خيفا »، فلا يلزم، لأنّ هذا من باب الالتفات، و هو في القرآن كثير، و هو من محاسن العربيّة. و يلزم من فتح الياء أيضًا على قول الصّفّار أن يقرأ « فإن خافا »، و إنّما هو في القراءتين على الالتفات.

و أمّا تخطئة الفرّاء فليست صحيحة، لأنّ في قراءة عبد الله (إلّا أنْ يخافوا)، دلالة على ذلك، لأنّ التّقدير: إلّا أن يخافوهما أن لا يقيما، و الخوف واقع في قراءة حمزة على (أنْ)، لأنّها في موضع رفع على البدل من ضميرهما، و هو بدل الاشتمال ـ كما قرّرناه قبل ـ فليس على ما تخيّله أبو عليّ، و ذلك كما تقول: خيف زيد شرّه.

و أمّا قوله: يبعد من جهة المعنى، فقد تقدّم الجواب عنه، و هو أنّ لهما المنع من ذلك، فمتى ظنّوا أو أيقنوا ترك إقامة حدود الله، فليس لهم المنع من ذلك. و قد اختار أبو عُبيدة قراءة الضّمّ، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾، فجعل الخوف لغير الزّوجين، و لو أراد الزّوجين لقال: فإن خافا. (۲: ۱۹٦)

السّمين: قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا﴾ هذا استثناء مفرّغ، و في ﴿أَنْ يَخَافَا﴾ وجهان:

أحدهما: أنّه في محلّ نصب على أنّه مفعول من أجله، فيكون مستثنى من ذلك العامّ المحذوف، و التّقدير: و لا يحلّ لكم أن تأخذوا بسبب من الأسباب إلّا بسبب خوف عدم إقامة حدود الله. و حُذف حرف العلّة لاستكمال شروط النّصب، لا سيّما مع (أنْ)، و لا يجيء هنا، خلاف الخليل و سيبويه، أعني في موضع نصب أو جرّ بعد حذف اللّام، بل هي في محلّ نصب فقط، لأنّ هذا المصدر لو صُرّح به لنُصب، و هذا قد نصّ عليه النّحويّون، أعني كون (أنْ) و ما بعدها في محلّ نصب بلا خلاف، إذا وقعت موقع المفعول له.

و الثّاني: أنّه في محلّ نصب على الحال، فيكون مستثنى من العامّ أيضًا، تقديره: و لا يحلّ لكم في كلّ حال من الأحوال إلّا في حال خوف ألّا يقيما حدود الله

قال أبو البقاء: والتقدير إلّا خائفَين، وفيه حذف مضاف تقديره: ولايحلّ أن تأخذوا على كلّ حال أو في كلّ حال إلّا في حال الخوف.

والوجه الأوّل أحسن، وذلك أنّ (أَنْ) وما في حيّزها مؤوّلة بمصدر، وذلك المصدر واقع موقع اسم الفاعل المنصوب على الحال، والمصدر لايطّرد وقوعه حالًا فكيف ما هو في تأويله!! وأيضًا فقد نصّ سيبَوَيه على أنّ (أنْ) المصدريّة لاتقع موقع الحال. [ثمّ ذكر كلام أبي حيّان وقال:]

والخوف هنا فيه ثلاثة أوجه.

أحدها أنّه على بابه من الحَذَر والخشية، فتكون (أنْ) في قراءة غير حمزة في محلّ جرّ أو نصب على حَسَب الخلاف فيها بعد حذف حرف الجرّ، إذ الأصل من ألّا يقيما، أو في محلّ نصب فقط على تعدية الفعل إليها بنفسه، كأنّه قيل: إلّا أن يحذرا عدم إقامة حدود الله.

والثّاني: أنّه بمعنى «العلم» وهو قول أبي عُبَيدة. [ثمّ استشهد بشعر وقال:]

ولذلك رُفع الفعل بعد (أَن)، وهذا لايصحّ في الآية لظهور النّصب.

والثّالث: الظّنّ، قاله الفرّاء، ويؤيّده قراءة أُبيّ (إلّاأن يظنّا).

وعلى هذين الوجهين فتكون (أنْ) وما في حيّزها سادّةً مسدّ المفعولين عند سيبَوَيه، ومسدّ الأوّل والثّاني محذوف عند الأخفش، كما تقدّم تقريره غير مرّة.

والأوّل هو الصّحيح؛ وذلك أنّ «خاف» من أفعال التوقّع، وقد يميل فيه الظّنّ إلى أحد الجائزين، ولذلك قال الرّاغب: «الخوف: يقال لما فيه رجاء ما، ولذلك لايقال: خِفت ألّاأقدر على طلوع السّماء أو نسف الجبال». (١: ٥٥٩)

أبو السُّعود: ﴿إلّا أنْ يَخافَا﴾ أي الزّوجان، وقرئ (يظنّا) وهو مؤيّد لتفسير الخوف بالظّنّ ﴿ألّا يُقيما حُدُودَ اللهِ﴾، أي أن لايُراعيا مواجب أحكام الزّوجيّة. وقرئ (يُخافَا) على البناء للمفعول وإبدال (أنْ) بصلته من الضّمير بدل الاشتمال، وقرئ (تخافَا وتُقيمَا) بتاء الخطاب ﴿فَإنْ خِفْتُمْ﴾ أيّها الحكّام ﴿ألّا يُقيما﴾ أي الزّوجان حدود الله بمشاهدة بعض الأمارات والمخايل، فلاجناح عليهما، أي على الزّوجين، فيما افتدت به، لاعلى الزّوج في أخذ ما افتدت به، ولاعليها في إعطائه إيّاه. (١: ٢٧٢)

البُرُوسَويّ: قوله تعالى: ﴿فَإنْ خِفْتُمْ﴾ فإنّه خطاب مع الحكّام، والحكّام وإن لم يكونوا آخذين ومؤتين حقيقة إلّا أنّهم هم الّذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند التّرافع إليهم، فكأنّهم هم الّذين يأخذون ويؤتون. [إلى أن قال:]

﴿إلّا أنْ يَخافَا﴾ أي الزّوجان ﴿ألّا يُقيما حُدُودَ اللهِ﴾ أي أن لايُراعيا مواجب الزّوجيّة. قوله ﴿إلّا أنْ يَخافَا﴾ استثناء مفرّغ و﴿أنْ يَخافَا﴾ محلّه النّصب على أنّه مفعول من أجله مستثنى من أعمّ المحذوف، تقديره: ولايحلّ لكم أن تأخذوا بسبب من الأسباب شيئًا إلّا بسبب خوف عدم إقامة حدود الله، ﴿فَإنْ

﴿خِفْتُمْ﴾ أيّها الحكّام ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ أي الحقوق الّتي أثبتها النّكاح، وذلك بمشاهدة بعض الأمارات والمخايل ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾

(١: ٣٥٦)

الآلوسيّ: والخطاب مع الحكّام، وإسناد الأخذ والإيتاء إليهم، لأنّهم الآمرون بهما عند التّرافع، وقيل: إنّه خطاب للأزواج، ويُرَدّ عليه أنّ فيه تشويشًا للنّظم الكريم، لأنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا﴾ أي الزّوجان كلاهما أو أحدهما ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ بترك إقامة مواجب الزّوجيّة غير منتظم معه، لأنّ المعبّر عنه في الخطاب الأزواج فقط، وفي الغيبة الأزواج والزّوجات. ولا يمكن حمله على الالتفات، إذ من شرطه أن يكون المعبّر عنه في الطّريقين واحدًا، وأين هذا الشّرط؟

نعم لهذا القيل وجه صحّة، لكنّها لا تُشمّ ولا تُعي، وهو أنّ الاستثناء لمّا كان بعد مضيّ جملة الخطاب من أعمّ الأحوال أو الأوقات أو المفعول له ـ على أن يكون المعنى بسبب من الأسباب، إلّا بسبب الخوف ـ جاز تغيير الكلام من الخطاب إلى الغيبة لنكتة، وهي أن لا يخاطب مؤمن بالخوف من عدم إقامة حدود الله. وقرئ: (تخافا) و(تُقيمَا) بتاء الخطاب، وعليها يهون الأمر، فإنّ في ذلك حينئذ تغليب المخاطبين على الزّوجات الغائبات. والتّعبير بالتّثنية باعتبار الفريقين، وقرأ حمزة ويعقوب (يُخَافَا) على البناء للمفعول وإبدال (أنْ) بصلته من ألف الضّمير بدل اشتمال، كقولك: خيف زيد تركه ﴿حُدُودَ اللَّهِ﴾، ويعضده قراءة عبدالله (إلّا أن تخافوا) وفي قراءة أُبيّ (إلّا أن يظنّا) وهو يؤيّد تفسير الظّنّ بالخوف ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ خطاب للحكّام لا غير، لئلّا يلزم تغيير الأسلوب قبل مضيّ الجملة. (٢: ١٣٩)

رشيد رضا: والخوف هنا على ظاهره، وهو توقّع المكروه، وفسّره بعضهم بالظّنّ وبعضهم بالعلم، وتوقّع الشّيء لا يكون إلّا بوجود ما يدلّ عليه. فإن كان الدّليل قطعيًّا فهو من العلم، وإلّا فهو من الظّنّ.

وقد جعل بعض المفسّرين الخطاب الأوّل للأزواج والثّاني للحكّام، وجعل بعضهم الخطاب للحكّام أوّلًا وآخرًا، لتناسق الضّمائر. ويقول الأستاذ الإمام: إنّ الخطاب في مثل هذا للأمّة، لأنّها متكافلة في المصالح العامّة، وأولو الأمر هم المطالبون أوّلًا وبالذّات بالقيام بالمصالح، والحكّام منهم، وسائر النّاس رقباء عليهم. (٢: ٣٨٨)

نحوه المراغيّ. (٢: ١٧٣)

ابن عاشور: والخطاب في قوله ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ للحكّام، لأنّه لو كان للأزواج لقيل: فإن خفتم ألّا تقيموا، أو ألّا تقيما. قال في «الكشّاف»: ونحو ذلك غير عزيز في القرآن، انتهى. يعني لظهور مرجع كلّ ضمير من قرائن المقام.

ونظّره في «الكشّاف» بقوله تعالى في سورة الصّفّ: ١٣: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ على رأي صاحب «الكشّاف»، إذ جعله معطوفًا على ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ لأنّه في معنى آمنوا وجاهدوا، أي فيكون معطوفًا على الخطابات العامّة للأمّة، وإن كان

التبشير خاصًّا به الرّسول ﷺ، لأنّه لا يتأتّى إلّا منه. وأظهر من تنظير صاحب «الكشّاف» أن تُنظّره بقوله تعالى فيما يأتي: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ البقرة: ٢٣٢، إذ خوطب فيه المطلّق والعاضل، وهما متغايران. [إلى أن قال:]

والخوف: توقّع حصول ما تكرهه النّفس، وهو ضدّ الأمن. ويطلق على أثره وهو السّعي في مرضاة المخوف منه، وامتثال أوامره، كقوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران: ١٧٥، وترادفه الخشية، لأنّ عدم إقامة حدود الله ممّا يخافه المؤمن، والخوف يتعدّى إلى مفعول واحد، قال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾. [ثمّ استشهد بشعر]

وحذفت «على» في الآية لدخولها على «أن» المصدريّة.

وقد قال بعض المفسّرين: إنّ الخوف هنا بمعنى الظّنّ، يريد ظنّ المكروه، إذ الخوف لا يطلق إلّا على حصول ظنّ المكروه، وهو خوف بمعناه الأصليّ.

(٢: ٣٨٨)

الطَّباطَبائيّ: الخوف هو الخشية على ظنّهما أن لا يقيما حدود الله، وهي أوامره ونواهيه من الواجبات والمحرّمات في الدّين، وذلك إنّما يكون بتباعد أخلاقهما وما يستوجبه من تجهّمهما، والتّباغض المتولّد بينهما من ذلك.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ...﴾ العدول عن التّثنية إلى الجمع في قوله: ﴿خِفْتُمْ﴾، كأنّه للإشارة إلى لزوم أن يكون الخوف خوفًا يعرفه العُرف والعادة، لا ما ربّما يحصل بالتّهوّس والتّلهّي، أو بالوسوسة ونحوها، ولذلك عدل أيضًا عن الإضمار، فقيل: ﴿أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ﴾، ولم يقل: «فإن خفتم ذلك» لمكان اللّبس. (٢: ٢٣٤)

فضل الله: [لاحظ كلامه في: ف د ي: «افتدت»]

(٤: ٣٠٦)

٢ ـ ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٣٩

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في الخوف الّذي يفيد هذه الرّخصة، وطريق الضّبط أن نقول: الخوف إمّا أن يكون في القتال، أو في غير القتال.

أمّا الخوف في القتال، فإمّا أن يكون في قتال واجب، أو مباح، أو محظور.

أمّا القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفّار، وهو الأصل في صلاة الخوف، وفيه نزلت الآية، ويلحق به قتال أهل البغي، قال تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾ الحجرات: ٩.

وأمّا القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطّبريّ في كتاب «شرح المختصر»: إنّ دفع الإنسان عن نفسه مباح غير واجب، بخلاف ما إذا قصد الكافر نفسه، فإنّه يجب الدّفع، لئلّا يكون إخلالًا بحقّ الإسلام.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا القتال في الدّفع عن النّفس وفي الدّفع عن كلّ حيوان محترم، فإنّه يجوز فيه صلاة الخوف. أمّا إذا قصد أخذ ماله، أو إتلاف ماله،

فهل له أن يصلّي صلاة شدّة الخوف؟ فيه قولان. الأصحّ أن يجوز واحتجّ الشّافعيّ بقوله ﷺ: «من قُتل دون ماله فهو شهيد». فدلّ هذا على أنّ الدّفع عن المال كالدّفع عن النّفس. والثّاني: لا يجوز، لأنّ حرمة الرّوح أعظم.

أمّا القتال المحظور فإنّه لا تجوز فيه صلاة الخوف، لأنّ هذا رخصة والرّخصة إعانة، والعاصي لا يستحقّ الإعانة.

أمّا الخوف الحاصل لا في القتال، كالهارب من الحرق والغرق والسّبع، وكذا المطالَب بالدّين إذا كان معسرًا خائفًا من الحبس، عاجزًا عن بيّنة الإعسار، فلهم أن يصلّوا هذه الصّلاة، لأنّ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ مطلق يتناول الكلّ. (٦: ١٦)

أبو حيّان: والخوف يشمل الخوف من عدوّ، وسبع، وسيل وغير ذلك، فكلّ أمر يُخاف منه فهو مبيح ما تضمّنته الآية هذه. (٢: ٢٤٣)

ابن عاشور: والخوف هنا خوف العدوّ، وبذلك سُمّيت صلاة الخوف. والعرب تسمّي الحرب بأسماء الخوف، فيقولون: الرّوع، ويقولون: الفزع [إلى أن قال:]

وأيضًا شملت هذه الآية كلّ خوف من سباع، أو قُطّاع طريق، أو من سيل الماء. (٢: ٤٤٩)

وراجع: ر ج ل: «رجالًا».

٣ و ٤ ـ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾ النّساء: ٣

أبو عُبَيْدَة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ مجازه: أيقنتم. (١: ١١٦)

ابن قُتَيْبَة: أي فإن علمتم أنّكم لا تعدلون بين اليتامى. (١١٩)

ابن العربيّ: قال جماعة من المفسّرين: معناه أيقنتم وعلمتم، والخوف وإن كان في اللّغة بمعنى الظّنّ الّذي يترجّح وجوده على عدمه، فإنّه قد يأتي بمعنى اليقين والعلم. والصّحيح عندي أنّه على بابه من الظّنّ لا من اليقين، التّقدير: من غلب على ظنّه التّقصير في القسط لليتيمة فليعدل عنها. (١: ٣١٠)

ابن عَطيّة: قال أبو عُبَيْدة: ﴿خِفْتُمْ﴾ هنا بمعنى أيقنتم، وما قاله غير صحيح، ولا يكون الخوف بمعنى اليقين بوجه، وإنّما هو من أفعال التّوقّع، إلّا أنّه قد يميل الظّنّ فيه إلى إحدى الجهتين، وأمّا أن يصل إلى حدّ اليقين فلا. (٢: ٦٠)

الخازن: يعني فإن خشيتم. (١: ٣٩٨)

نحوه الشّربينيّ. (١: ٢٨٠)

أبو حيّان: ومعنى ﴿خِفْتُمْ﴾: حذرتم، وهو على موضوعه في اللّغة من أنّ الخوف هو الحذر. وقال أبو عُبَيْدة: معنى ﴿خِفْتُمْ﴾ هنا: أيقنتم، و«خاف» تكون بمعنى أيقن، ودليله قول الشّاعر:

* فقلت لهم خافوا بألفي مدجّج *

وما قاله لا يصحّ [و] لا يثبت من كلام العرب «خاف» بمعنى أيقن، وإنّما خاف من أفعال التّوقّع، وقد يميل فيه الظّنّ إلى أحد الجائزين. (٣: ١٦٢)

أبو السُّعود: والمراد بالخوف العلم، كما في قوله

تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُوصٍ جَنَفًا﴾ البقرة ١٨٢، عبّر عنه بذلك إيذانًا بكون المعلوم مخوفًا محذورًا، لا معناه الحقيقيّ؛ لأنّ الّذي علّق به الجواب هو العلم بوقوع الجور المخوف لا الخوف منه، وإلّا لم يكن الأمر شاملًا لمن يصرّ على الجور ولا يخافه. (٢: ٩٥)

نحوه البُرُوسَوِيّ (٢: ١٦٢)، والآلوسيّ (٤: ١٨٩).

الطَّباطَبائيّ: وقد علّقه تعالى على الخوف من ذلك دون العلم، لأنّ العلم في هذه الأمور وتسويل النّفس فيها أثر بيّن لا يحصل غالبًا، فتفوت المصلحة. (٤: ١٦٨)

٥- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ النّساء ٣٥

ابن عبّاس: علمتم. (٦٩)

نحوه الطّبريّ (٤: ٧٣)، والواحديّ (٢: ٤٧)، والشّربينيّ (١: ٣٠١).

أبو عُبَيْدَة: أيقنتم. (١: ١٢٦)

الزّجّاج: قال بعضهم: ﴿خِفْتُمْ﴾ هاهنا في معنى أيقنتم، وهذا خطأ، لو علمنا الشّقاق على الحقيقة، لم يحتج إلى الحكمين، وإنّما يخاف الشّقاق. (٢: ٤٨)

الطُّوسيّ: في معناه قولان.

أحدهما: إن علمتم.

الثّاني: الخوف الّذي هو خلاف الأمن، وهو الأصحّ؛ لأنّه لو علم الشّقاق يقينًا لم يحتج إلى الحكمين، فإن أريد به الظّنّ كان قريبًا ممّا قلناه. (٣: ١٩١)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٤)

البَغَويّ: والخوف بمعنى اليقين، وقيل: هو بمعنى الظّنّ، يعني إن ظننتم شقاق بينهما. (١: ٦١٣)

نحوه الخازن. (١: ٤٣٤)

الفَخْر الرّازيّ: قال ابن عبّاس: ﴿خِفْتُمْ﴾ أي علمتم.

قال: وهذا بخلاف قوله: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ النّساء: ٣٤، فإنّ ذلك محمول على الظّنّ، والفرق بين الموضعين أنّ في الابتداء يظهر له أمارات النّشوز، فعند ذلك يحصل الخوف، وأمّا بعد الوعظ والهجر والضّرب لمّا أصرّت على النّشوز، فقد حصل العلم بكونها ناشزة، فوجب حمل الخوف هاهنا على العلم.

طعن الزّجّاج فيه فقال: ﴿خِفْتُمْ﴾ هاهنا بمعنى أيقنتم خطأ، فإنّا لو علمنا الشّقاق على الحقيقة لم نحتج إلى الحكمين.

وأجاب سائر المفسّرين بأنّ وجود الشّقاق وإن كان معلومًا، إلّا أنّا لا نعلم أنّ ذلك الشّقاق صدر عن هذا أو عن ذاك، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى.

ويمكن أن يقال: وجود الشّقاق في الحال معلوم، ومثل هذا لا يحصل منه خوف، إنّما الخوف في أنّه هل يبقى ذلك الشّقاق أم لا؟ فالفائدة في بعث الحكمين ليست إزالة الشّقاق الثّابت في الحال فإنّ ذلك محال، بل الفائدة إزالة ذلك الشّقاق في المستقبل. (١٠: ٩٢)

نحوه النَّيسابوريّ. (٥: ٣٨)

أبو السُّعود: والخوف هاهنا بمعنى العلم، قاله ابن عبّاس. والجزم بوجود الشّقاق لا ينافي بعث الحكمين، لأنّه لرجاء إزالته لا لتعرّف وجوده بالفعل وقيل: بمعنى الظّنّ. (٢: ١٣٤)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٢٠٤)

٦ ـ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا. النّساء: ١٠١

راجع ق ص ر: «تقصروا».

٧ ـ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. التّوبة: ٢٨

راجع ع ي ل: «عيلة».

خِفْتِ ـ لَا تَخَافِي

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ. القصص: ٧

ابن عبّاس: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ﴾ أن يصيح [إلى أن قال:]

﴿وَلَا تَخَافِي﴾ من الغرق ﴿وَلَا تَحْزَنِي﴾ من الضّيعة أن لا نردّه إليك. (٣٢٣)

ابن زَيْد: لا تخافي عليه البحر، ولا تحزني لفراقه. (الطّبَريّ ١٠: ٣٠)

الطّبَريّ: لا تخافي على ولدك من فرعون وجنده أن يقتلوه، ولا تحزني لفراقه. (١٠: ٣٠)

الطُّوسيّ: فالخوف توقّع ضرر لا يؤمَن به...

﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي﴾ نهي من الله تعالى لها من الخوف والحزن، فإنّه تعالى أراد أن يزيل خوف أمّ موسى بما وعدها الله من سلامته على أعظم الأمور، في إلقائه في البحر الّذي هو سبب الهلاك في ظاهر التّقدير، لولا لطف الله تعالى بحفظه حتّى يردّه إلى أمّه. (٨: ١٣٦)

البَغَويّ: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ﴾ يعني: من الذّبح، ﴿فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ واليمّ: البحر، وأراد هاهنا النّيل. ﴿وَلَا تَخَافِي﴾ قيل: لا تخافي عليه من الغرق، وقيل: من الضّيعة، ﴿وَلَا تَحْزَنِي﴾ على فراقه. (٣: ٥٢٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٢٤٠)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: ما المراد بالخوفين حتّى أوجب أحدهما ونهى عن الآخر؟

قلت: أمّا الأوّل فالخوف عليه من القتل، لأنّه كان إذا صاح خافت أن يسمع الجيران صوته فينمّوا عليه، وأمّا الثّاني فالخوف عليه من الغرق ومن الضّياع ومن الوقوع في يد بعض العيون المبثوثة من قبل فرعون، في تطلّب الولدان وغير ذلك من المخاوف.

فإن قلت: ما الفرق بين الخوف والحزن؟

قلت: الخوف غمّ يلحق الإنسان لمتوقّع، والحزن: غمّ يلحقه لواقع، وهو فراقه والإخطار به، فنُهيت عنهما جميعًا. (٣: ١٦٥)

نحوه النّسَفيّ (٣: ٢٢٦)، والشّربينيّ (٣: ٨١).

الفَخْر الرّازيّ: أن يفطن به جيرانك، ويسمعون صوته عند البكاء ﴿فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾، والمراد باليمّ

ها هنا: النّيل. ﴿وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي﴾ والخوف غمّ يحصل بسبب مكروه يتوقّع حصوله في المستقبل، والحزن غمّ يلحقه بسبب مكروه حصل في الماضي، فكأنّه قيل: ولا تخافي من هلاكه، ولا تحزني بسبب فراقه. (٢٤: ٢٢٧)

البَيْضاويّ: ﴿وَلَا تَخَافِي﴾ عليه ضيعة ولا شدّة، ﴿وَلَا تَحْزَنِي﴾ لفراقه. (٢: ١٨٧)

أبوحَيّان: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ﴾ من جواسيس فرعون ونقبائه الّذين يقتلون الأولاد، ﴿فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾. قال الجُنَيْد: إذا خفت حفظه بواسطة، فسلّميه إلينا بإلقائه في البحر، واقطعي عنك شفقتك وتدبيرك. ﴿وَلَا تَخَافِي﴾ أي من غرقه وضياعه ومن التقاطه، فيقتل، ﴿وَلَا تَحْزَنِي﴾ لمفارقتك إيّاه. (٧: ١٠٥)

نحوه أبو السُّعود (٥: ١١٣)، والآلوسيّ (٢٠: ٤٥).

ابن عاشور: والخوف: توقّع أمر مكروه، والحزن: حالة نفسيّة تنشأ من حادث مكروه للنّفس، كفوات أمر محبوب، أو فقد حبيب، أو بُعده، أو نحو ذلك.

والمعنى لا تخافي عليه الهلاك من الإلقاء في اليمّ، ولا تحزني على فراقه.

والنّهي عن الخوف وعن الحزن، نهي عن سببيهما، وهما توقّع المكروه، والتّفكّر في وحشة الفراق. (٢٠: ١٧)

خِفْتُ

وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا... مريم: ٥

راجع و ل ي: «المَوالِيَ»

خِفْتُكُمْ

فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ الشعراء: ٢١

الطَّبَريّ: ﴿لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ أن تقتلوني بقتلي قتيل منكم. (٩: ٤٣٨)

نحوه الواحديّ (٣: ٣٥٢)، والطَّبْرِسيّ (٤: ١٨٧).

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: لِمَ جمع الضّمير في ﴿مِنْكُمْ﴾ و﴿خِفْتُكُمْ﴾ مع إفراده في ﴿تَمُنُّهَا﴾ و﴿عَبَّدْتَ﴾ الشعراء: ٢٢

قلت: الخوف والفرار لم يكونا منه وحده، ولكن منه ومن ملئه المؤتمرين بقتله، بدليل قوله: ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ القصص: ٢٠، وأمّا الامتنان فمنه وحده. (٣: ١٠٩)

الفَخْر الرّازيّ: فالمراد: أنّي فعلت ذلك الفعل وأنا ذاهل عن كونه مهلكًا، وكان منّي في حكم السّهو، فلم أستحقّ التّخويف الّذي يوجب الفرار، ومع ذلك فررت منكم عند قولكم: ﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ (٢٤: ١٢٦)

الآلوسيّ: أي حين توقّعت مكروهًا يصيبني منكم. (١٩: ٦٩)

لَا يَخَافُ

١- وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

فَلَايَخَافُ ظُلْمًا وَلَاهَضْمًا طه: ١١٢

ابن عبّاس: لايخاف ابن آدم يوم القيامة أن يظلم فيزاد عليه في سيّئاته، ولايظلم فيهضم في حسناته (الطّبريّ ٨: ٤٦٣)

الضّحّاك: لايخاف أن يؤخذ بذنب لم يعمله، ولا أن تبطل حسنة عملها (الطّبرسيّ ٤: ٣١)

قتادة: لايخاف أن يظلم فلايجزى بعمله، ولايخاف أن ينتقص من حقّه فلايوفى عمله (الطّبريّ ٨: ٤٦٣)

ابن زيد: لايخاف ظلمًا بأن لايجزى بعمله، ولا هضمًا بالانتقاص من حقّه. (الطّبرسيّ ٤: ٣١)

الطّبريّ: فلايخاف من الله أن يظلمه، فيحمل عليه سيّئات غيره، فيعاقبه عليها (٨: ٤٦٢)

أبو زُرْعَة: قرأ ابن كثير (فَلَايَخَفْ ظُلْمًا) جزمًا على النّهي، وعلامة الجزم سكون الفاء، وسقطت الألف لسكونها وسكون الفاء.

وقرأ الباقون: ﴿فَلَايَخَافُ﴾ رفعًا على الخبر. (٤٦٤)

نحوه الطّوسيّ. (٧: ٢١٢)

الواحديّ: أي فهو لايخاف. وقرأ ابن كثير (فَلَايَخَفْ) على النّهي فهو حسن، لأنّ المعنى: ومن يعمل من الصّالحات وهو مؤمن فليأمن، لأنّه لم يفرط فيما وجب عليه، ونهيه عن الخوف أمر بالأمن (٣: ٢٢٢)

الطّبرسيّ: ومن قرأ (فَلَايَخَفْ) على النّهي، فمعناه: فليأمن، ولايخف الظّلم والهضم، والنّهي عن الخوف أمر بالأمن. وفي هذه الآية دلالة على بطلان التّحابط. (٤: ٣١)

الفخر الرّازيّ: فقوله: ﴿فَلَايَخَافُ﴾ في موضع جزم لكونه في موضع جواب الشّرط، والتّقدير فهو لايخاف، ونظيره: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾ المائدة: ٩٥، ﴿فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَايَخَافُ بَخْسًا وَلَارَهَقًا﴾ الجنّ: ١٣ [ثمّ أدام نحو الواحديّ] (٢٢: ١٢٠)

ابن عاشور: ﴿فَلَايَخَافُ﴾ جواب الشّرط، واقترانه بالفاء علامة على أنّ الجملة غير صالحة لولاة أداة الشّرط، فتعيّن: إمّا أن تكون (لا) الّتي فيها ناهية، وإمّا أن يكون الكلام على نيّة الاستئناف، والتّقدير فهو لايخاف.

وقرأ الجمهور ﴿فَلَايَخَافُ﴾ بصيغة المرفوع بإثبات ألف بعد الخاء، على أنّ الجملة استئناف غير مقصود بها الجزاء، كأنّ انتفاء خوفه أمر مقرّر، لأنّه مؤمن ويعمل الصّالحات.

وقرأه ابن كثير بصيغة الجزم بحذف الألف بعد الخاء، على أنّ الكلام نهي مستعمل في الانتفاء، وكُتبت في المصحف بدون ألف، فاحتملت القراءتين. وأشار الطّيبيّ إلى أنّ الجمهور موافق قوله تعالى: ﴿وَقَدْخَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه: ١١١، في أنّ كلتا الجملتين خبريّة.

وقراءة ابن كثير تفيد عدم التّردّد في حصول أمنه من الظّلم والهضم، أي في قراءة الجمهور خصوصيّة لفظيّة، وفي قراءة ابن كثير خصوصيّة معنويّة.

و معنى ﴿لَا يَخَافُ ظُلْمًا﴾: لا يخاف جزاء الظّالمين، لأنّه آمن منه بإيمانه و عمله الصّالحات (١٦: ١٨٦)

٢ - وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ. النّمل ١٠

ابن عبّاس: لا يخاف عندي من أرسلته برسالتي (الواحديّ ٣: ٣٦٩)

الحسن: إنّي إنّما أخفتك لقتلك النّفس، كانت الأنبياء تذنب فتعاقب. (الطّبريّ ٩: ٤٩٩)

ابن جُرَيْج: لا يخيف الله الأنبياء إلّا بذنب يصيبه أحدهم، فإن أصابه أخافه حتّى يأخذه منه (الطّبريّ ٩: ٤٩٩)

الفرّاء: يقول القائل: كيف صيّر خائفًا؟ قلت: في هذه وجهان

أحدهما: أن تقول: إنّ الرّسل معصومة مغفور لها آمنة يوم القيامة، و من خلط عملًا صالحًا و آخر سيّئًا، فهو يخاف و يرجوا فهذا وجه.

و الآخر: أن تجعل الاستثناء من الّذين تركوا في الكلمة، لأنّ المعنى: لا يخاف المرسلون إنّما الخوف على غيرهم (٢: ٢٨٧)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: فناداه ربّه يا موسى لا تخف من هذه الحيّة، ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ يقول: إنّي لا يخاف عندي رسلي و أنبيائي الّذين اختصّهم بالنّبوّة، إلّا من ظلم منهم، فعمل بغير الّذي أذن له في العمل به. (٩: ٤٩٨)

النّحّاس: في معناه أقوال، منها أنّ في الكلام حذفًا، و المعنى إنّي لا يخاف لديّ المرسلون، إنّما يخاف غيرهم ممّن ظلم، ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ طه: ١١، ثمّ تاب فإنّه لا يخاف.

و قيل: المعنى: لا يخاف لديّ المرسلون، لكن من ظلم من المرسلين و غيرهم، ثمّ تاب فليس يخاف. (٥: ١١٧)

الطّوسيّ: و قوله: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾ نداء من الله تعالى لموسى و تسكين منه، و نهي له عن الخوف. و قال له: إنّك مرسل و ﴿لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ لأنّهم لا يفعلون قبيحًا، و لا يخلّون بواجب، فيخافون عقابه عليه، بل هم منزّهون عن جميع ذلك. (٨: ٧٨)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ٢١٢)

القُشَيْريّ: أي لا ينبغي لهم أن يخافوا. (٥: ٢٧)

الواحديّ: المعنى لا يخيف الله الأنبياء، أي إذا آمنهم لا يخافونه فكيف يخاف الحيّة؟! نهى عن الخوف من الحيّة، و نبّه على أمن المرسلين عند الله، ليعلم أنّ من آمنه الله من عذابه بالنّبوّة، لا يستحقّ أن يخاف الحيّة. (٣: ٣٦٩)

البغويّ: يريد إذا آمنهم لا يخافون، أمّا الخوف الّذي هو شرط الإيمان فلا يفارقهم، قال النّبيّ ﷺ: «أنا أخشاكم لله». (٣: ٤٩١)

نحوه الخازن. (٥: ١١١)

ابن عطيّة: فإنّ رسلي الّذين اصطفيتهم للنّبوّة لا يخافون عندي و معي. [ثمّ ذكر قول الحسن و ابن جُرَيْج و أضاف:]

قال كثير من العلماء: لم يُعرِ أحد من البشر من ذنب إلّا ما روي عن يحيى بن زكريّا.

وأجمع العلماء: أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر ومن الصّغائر الّتي هي رذائل، واختلف فيما عدا هذا، فعسى أن يشير الحسن وابن جُريج إلى ما عدا ذلك، وفي الآية على هذا التأويل حذف اقتضى الإيجاز والفصاحة ترك نصّه، تقديره: «فمن ظلم ثمّ بدّل» وقال الفرّاء وجماعة: الاستثناء منقطع وهو إخبار عن غير الأنبياء، كأنّه قال: لكن من ظلم من النّاس ثمّ تاب ﴿فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (٤: ٢٥١)

الفخر الرّازيّ: وإنّما خاف لظنّه أنّ ذلك لأمر أُريد به، ويدلّ عليه ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ وقال بعضهم: المراد إنّي إذا أمرتهم بإظهار معجزٍ فينبغي أن لا يخافوا، فيما يتعلّق بإظهار ذلك، وإلّا فالمرسَل قد يخاف لامحالة. (٢٤: ١٨٤)

القرطبيّ: فإن قال قائل، فما معنى الخوف بعد التّوبة والمغفرة؟

قيل له: هذه سبيل العلماء بالله عزّ وجلّ أن يكونوا خائفين من معاصيهم وجلين، وهم أيضًا لايأمنون أن يكون قد بقي من أشراط التّوبة شيء لم يأتوا به، فهم يخافون من المطالبة به. (١٣: ١٦١)

البيضاويّ: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾ أي من غيري ثقة بي أو مطلقًا، لقوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ أي حين يُوحى إليهم من فرط الاستغراق فإنّهم أخوف النّاس من الله، أو لايكون لهم عندي سوء عاقبة فيخافون منه. (٢: ١٧١)

النّسفيّ: أي لايخاف عندي المرسلون حال خطابي إيّاهم أو لايخاف لديّ المرسلون من غيري.

(٣: ٢٠٣)

النّيسابوريّ: وسبب نفي الخوف عن الرّسل مشاهدة مزيد فضل الله وعنايته في حقّهم. (١٩: ٨٢)

الشّربينيّ: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾ أي منها ولا من غيرها ثقة بي، ثمّ علّل هذا النّهي بقوله تعالى مبشّرًا بالأمن والرّسالة: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ﴾ أي عندي ﴿الْمُرْسَلُونَ﴾ أي من حيّة وغيرها، لأنّهم معصومون من الظّلم لايخاف من الملك العدل إلّا ظالم. (٣: ٤٤)

أبو السّعود: أي من غيري ثقة بي أو مطلقًا، لقوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾، فإنّه يدلّ على نفي الخوف عنهم مطلقًا، لكن لا في جميع الأوقات، بل حين يُوحى إليهم كوقت الخطاب، فإنّهم حينئذ مستغرقون في مطالعة شؤون الله عزّ وجلّ، لايخطر ببالهم خوف من أحد أصلًا ـ وأمّا في سائر الأحيان فهم أخوف النّاس منه سبحانه ـ أو لايكون لهم عندي سوء عاقبة ليخافوا منه. (٥: ٧١)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

وفي «التأويلات النّجميّة» يعني من فرّ إلى الله عمّا سواه، يؤمّنه الله ممّا سواه، ويقول له: لاتخف فإنّك لديّ، ولا يخاف لديّ من غيري، لقلوب المنوّرة الملهمة المرسلة إليها الهدايا والتّحف من ألطافي.

وفي «عرائس البيان» لاتخف من الثّعبان فإنّ ما ترى ظهور تجلّي عظمتي، ولايخاف من مشاهدة عظمتي وجلالي في مقام الالتباس المرسلون، فإنّهم

يعلمون أسرار ربوبيّتي. و لمّا علم أنّ موسى كان مستشعراً حقيقة من قتله القبطيّ قال تعريضًا به: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (٦: ٢٢٣)

الآلوسيّ: أي من غيري أيّ مخلوق كان حيّة أو غيرها، ثقة بي و اعتماداً عليّ، أو لاتخف مطلقًا على تنزيل الفعل منزلة اللّازم. و هذا إمّا لمجرّد الإيناس دون إرادة حقيقة النّهي، و إمّا للنّهي عن منشإ الخوف و هو الظّنّ الّذي سمعته. و قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ تعليل للنّهي عن الخوف و هو ـ على ما قيل ـ يؤيّد أنّ الخوف كان للظّنّ المذكور، و أنّ المراد ﴿لَا تَخَفْ﴾ مطلقًا. و المراد من ﴿لَدَيَّ﴾ في حضرة القرب منّي، و ذلك حين الوحي.

و المعنى، أنّ الشّأن لاينبغي للمرسلين أن يخافوا حين الوحي إليهم بل لايخطر ببالهم الخوف و إن وجد ما يخاف منه ـ لفرط استغراقهم إلى تلقّي الأوامر، و انجذاب أرواحهم إلى عالم الملكوت. و التّقييد بـ ﴿لَدَيَّ﴾ لأنّ المرسلين في سائر الأحيان أخوف النّاس من الله عزّ و جلّ، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ فاطر: ٢٨، و لا أعلم منهم بالله تعالى شأنه.

و قيل، المعنى: لاتخف من غيري أو لاتخف مطلقًا، فإنّ الّذي ينبغي أن يخاف منه أمثالك المرسلون إنّما هو سوء العاقبة، و أنّ الشّأن لايكون للمرسلين عندي سوء عاقبة، ليخافوا منه. (١٩: ١٦٣)

القاسميّ: أي لحفظي لهم و عنايتي بهم و عصمتي إيّاهم ممّا يؤذيهم. و فيه تبشير له باصطفائه بالرّسالة و النّبوّة، و تشجيع له بنزع الخوف، إذ لايتمكّن من أداء الرّسالة ما لم يزل خوفه من المرسَل إليه.

و قوله تعالى: [بعد هذه الآية] ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ استثناء منقطع، استدرك به ما عسى يختلج في الخلد من نفي الخوف عن كلّهم، مع أنّ منهم من فرطت منه صغيرة مّا، ممّا يجوز صدوره عن الأنبياء عليهم الصّلاة و السّلام، فإنّهم و إن صدر عنهم شيء من ذلك، فقد فعلوا عقيبه ما يُبطله، و يستحقّون به من الله تعالى مغفرة و رحمة. و قد قُصد به التّعريض بما وقع من موسى ﷺ، من وكزه القبطيّ و الاستغفار. (١٣: ٤٦٦٠)

ابن عاشور: و قوله: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾ مقول قول محذوف، أي قلنا له. و النّهي عن الخوف مستعمل في النّهي عن استمرار الخوف، لأنّ خوفه قد حصل، و الخوف الحاصل لموسى ﷺ خوف رغب من انقلاب العصا حيّة، و ليس خوف ذنب. فالمعنى: لايجبن لديّ المرسلون لأنّي أحفظهم.

و ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ تعليل للنّهي عن الخوف و تحقيق لما يتضمّنه نهيه عن الخوف من انتفاء موجبه.

و هذا كناية عن تشريفه بمرتبة الرّسالة، إذ علّل بأنّ المرسلين لايخافون لدى الله تعالى. و معنى ﴿لَدَيَّ﴾ في حضرتي، أي حين تلقّي رسالتي، و حقيقة ﴿لَدَيَّ﴾ مستحيلة على الله، لأنّ حقيقتها المكان.

و إذا قد كان انقلاب العصا حيّة حصل حين الوحي، كان تابعًا لما سبقه من الوحي، و هذا تعليم

لموسى عليه السلام التحلّي بخُلق المرسلين من رباطة الجأش، وليس في النّهي حطّ لمرتبة موسى عليه السلام عن مراتب غيره من المرسلين، وإنّما هو جارٍ على طريقة، مثلك لا يفعل. والمراد النّهي عن الخوف الّذي حصل له من انقلاب العصا حيّة، وعن كلّ خوف يخافه، كما في قوله: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ طه: ٧٧. (١٩: ٢٢٨)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿وَلَا تَخَفْ﴾ نهي مطلق يؤمّنه عن كلّ ما يسوءه ممّا يخاف منه، ما دام في حضرة القرب والمشافهة، سواء كان المخوف منه عصًا أو غيرها، ولذا علّل النّهي بقوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ فإنّ تقييد النّفي بقوله: ﴿لَدَيَّ﴾ يفيد أنّ مقام القرب والحضور يلازم الأمن، ولا يجامع مكروهًا يُخاف منه، ويؤيّده تبديل هذه الجملة في القصّة من سورة القصص من قوله: ﴿إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ فيتحصّل المعنى: لا تخف من شيء إنّك مرسل، والمرسلون وهم لديّ في مقام القرب في مقام الأمن ولا خوف مع الأمن.

وأمّا فرار موسى عليه السلام من العصا، وقد تصوّرت بتلك الصّورة الهائلة وهي تهتزّ كأنّها جانّ، فقد كان جريًا منه على ما جبل الله الطّبيعة الإنسانيّة عليه، إذا فاجأه من المخاطر ما لا سبيل له إلى دفعه عن نفسه إلّا الفرار، وقد كان أعزل لا سلاح معه إلّا عصاه، وهي الّتي يخافها على نفسه، ولم يرد عليه من جانبه تعالى أمر سابق أن يلزم مكانه، أو نهي عن الفرار ممّا يخافه على نفسه، إلّا قوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ﴾ وقد امتثله، وليس الفرار من المخاطر العظيمة الّتي لا دافع لها إلّا الفرار، من الجبن المذموم حتّى يُذمّ عليه.

وأمّا أنّ الأنبياء والمرسلين لا يخافون شيئًا وهم عند ربّهم على ما يدلّ عليه قوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ فهم لا يملكون هذه الكرامة من عند أنفسهم، بل إنّما ذلك بتعليم من الله وتأديب؛ وإذ كان موقف ليلة الطّور، أوّل موقف من موسى قرّبه الله إليه فيه، وخصّه بالتّكليم، وحباه بالرّسالة والكرامة، فقوله: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ القصص: ٣١، وقوله: ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ تعليم وتأديب إلهيّ له عليه السلام.

فتبيّن بذلك أنّ قوله: ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ تأديب وتربية إلهيّة لموسى عليه السلام وليس من التّوبيخ والتّأنيب في شيء. (١٥: ٣٤٤)

مكارم الشّيرازيّ: فهنا مقام القرب، وحرم أمن الله القادر المتعال، وهنا لا معنى للخوف والوحشة. ومعنى الآية أن يا موسى إنّك بين يدي خالق الوجود العظيم، والحضور عنده ملازم للأمن المطلق. ونقرأ نظير هذا التّعبير في الآية ٣١، من سورة القصص: ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ (١٢: ٢٠)

فضل الله: فأنت هنا أمام الله ولم يحدث ما حدث لك إلّا بأمره، فكيف تخاف وأنت في أمنه وقد أعطاك الدّور الكبير في حياتك وحياة النّاس، وهو الرّسالة الإلهيّة الّتي أرادك أن تبلّغها للنّاس؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يخاف لديه المرسلون، وهو الّذي تكفّل

لهم بالأمن والنصرة والتأييد؟ وكان هذا أوّل إعلان للرّسالة بشكل عفويّ غير مباشر.

وهكذا يؤكّد لنا القرآن نقاط الضّعف البشريّ لدى الأنبياء بشكل طبيعيّ غريزيّ، ثمّ يتدخّل الوحي ليثبّت النّبيّ في وعيه لعناصر القوّة في ذاته، بما يجسّده الله من تعاليمه، وما يفيض عليه من ألطافه، وما يثيره النّبيّ في تجربته من إرادته.

وقد أوحى الله إلى موسى من خلال هذه الآية كيف يمكن له أن يحصل على الطّمأنينة الدّاخليّة في نفسه من كلّ عوامل الخوف الّتي تتحرّك في شخصيّته في الدّاخل، أمام مظاهر التّحدّي من الخارج، ليعرف أنّ الله قد تكفّل له بالرّعاية والأمن، فلا مجال لأيّ شيء من بشر أو غير بشر أن يضغط على نفسه بالتّخويف والتّرهيب، لأنّه لن يترك أيّ تأثير في نفسه أمام رعاية الله له. (١٧: ١٨٩)

٣ ـ نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ. ق: ٤٥

راجع: وع د: «وعيد».

٤ ـ فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا. الجنّ: ١٣

راجع: ب خ س: «بخسًا».

٥ ـ وَلَا يَخَافُ عُقْبٰيهَا. الشّمس: ١٥

ابن عبّاس: لا يخاف الله من أحد تبعة. (الطّبريّ ١٢: ٦٠٦)

الضّحّاك: لم يخف الّذي عقرها عقباها. (الطّبريّ ١٢: ٦٠٧)

الحسن: لا يخاف تبعة مما صنع بهم. (الطّبريّ ١٢: ٦٠٧)

نحوه قتادة (الطّبريّ ١٢: ٦٠٦)، والسّدّيّ (٤٧٨).

الفرّاء: أهل المدينة يقرؤون (فَلَا يَخَافُ عُقْبٰيهَا) بالفاء، وكذلك هي في مصاحفهم، وأهل الكوفة والبصرة ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبٰيهَا﴾ بالواو، والواو في التّفسير أجود، لأنّه جاء: عقرها ولم يخف عاقبة عقرها، فالواو هاهنا أجود. ويقال: لا يخاف عقباها لا يخاف الله أن يرجع ويعقّب بعد إهلاكه، فالفاء بهذا المعنى أجود من الواو، وكلّ صواب. (٣: ٢٦٩)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: معناه: لا يخاف تبعة دمدمته عليهم.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: ولم يخف الّذي عقرها عقباها، أي عقبى فعلته الّتي فعل.

واختلفت القرّاء في قراءة ذلك. [ثمّ نقل القراءتين نحو الفرّاء] (١٢: ٦٠٦)

الزّجّاج: أكثر ما جاء في التّفسير: لا يخاف الله تعالى تبعة ما أنزل بهم. وقيل: لا يخاف رسول الله صالح عليه السلام الّذي أرسل إليهم عقباها.

وقيل: إذا انبعث أشقاها وهو لا يخاف عقباها. (٥: ٣٣٣)

الفارسيّ: [نقل القراءتين وأدام]

الواو يجوز أن تكون في موضع حال، فسوّاها غير خائف عقباها، أي غير خائف أن يتعقّب عليه شيء ممّا

فعله، وفاعل ﴿يَخَافُ﴾ الضّمير العائد إلى قوله ﴿رَبُّهُمْ﴾.

وقيل: إنّ الضّمير يعود إلى النّبيّ ﷺ الّذي أرسل إليهم.

وقيل: إذ انبعث أشقاها، وهو لايخاف عقباها، أي لايخاف من إقدامه على ما أتاه ممّا نهي عنه، ففاعل ﴿يَخَافُ﴾ العاقر على هذا، والفاء للعطف على قوله: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا﴾ الشّمس: ١٤، (فلايخاف) كأنّه تبع تكذيبهم وعقرهم أن لـمّا يخافوا. (٤: ١٢٩)

الماوَرْديّ: [نقل قول ابن عبّاس والحسن ثمّ قال:]

ويحتمل ثالثًا: ولايخاف صالح عقبى عقرها، لأنّه قد أنذرهم، ونجّاه الله تعالى حين أهلكهم. (٦: ٢٨٥)

نحوه الواحديّ. (٤: ٥٠١)

القُشَيْريّ: أي أنّ الله لايخاف عاقبة ما فعل بهم من العقوبة. (٦: ٣٠٢)

الزّمَخْشَريّ: أي عاقبتها وتبعتها، كما يخاف كلّ معاقب من الملوك فيبقى بعض الإبقاء.

ويجوز أن يكون الضّمير لثمود، على معنى فسوّاها بالأرض، أو في الهلاك، ولايخاف عقبى هلاكها. وفي مصاحف أهل المدينة والشّام (فَلَا يَخَافُ)، وفي قراءة النّبيّ ﷺ (ولم يخف). (٤: ٢٦٠)

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجوه:

أوّلها: أنّه كناية عن الرّبّ تعالى، إذ هو أقرب المذكورات. ثمّ اختلفوا: فقال بعضهم: لايخاف تبعة في العاقبة، إذ العقبى والعاقبة سواء، كأنّه بيّن أنّه تعالى يفعل ذلك بحقّ، وكلّ من فعل ما يكون حكمة وحقًّا، فإنّه لايخاف عاقبة فعله.

وقال بعضهم: ذكر ذلك لا على وجه التّحقيق، لكن على وجه التّحقير لهذا الفعل، أي هو أهون من أن تخشى فيه عاقبة، والله تعالى يُجلّ أن يوصف بذلك.

ومنهم من قال: المراد منه التّنبيه على أنّه بالغ في التّعذيب، فإنّ كلّ ملك يخشى عاقبة، فإنّه يتّقي بعض الاتّقاء، والله تعالى لـمّا لم يخف شيئًا من العواقب، لاجرم ما اتّقى شيئًا.

وثانيها: أنّه كناية عن صالح الّذي هو الرّسول، أي ولايخاف صالح عقبى هذا العذاب الّذي ينزل بهم، وذلك كالوعد لنصرته ودفع المكاره عنه، لو حاول محاولٌ أن يؤذيه لأجل ذلك.

وثالثها: المراد أنّ ذلك الأشقى الّذي هو أحيمر ثمود، في ما أقدم من عقر النّاقة ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبٰيهَا﴾ وهذه الآية وإن كانت متأخّرة لكنّها على هذا التّفسير في حكم المتقدّم، كأنّه قال: «إذ انبعث أشقاها ولايخاف عقباها» والمراد بذلك: أنّه أقدم على عقرها، وهو كالآمن من نزول الهلاك به وبقومه فعل مع هذا الخوف الشّديد فعل من لايخاف ألبتّة، فنسب في ذلك إلى الجهل والحمق.

وفي قراءة النّبيّ ﷺ (ولم يخف) وفي مصاحف أهل المدينة والشّام (فَلَا يَخَافُ) والله أعلم. (٣١: ١٩٧)

القُرطُبيّ: وفي الكلام تقديم وتأخير، مجازه: إذ انبعث أشقاها ولايخاف عقباها. وقيل: لايخاف رسول الله صالح، عاقبة إهلاك قومه، ولايخشى ضررًا

يعود عليه من عذابهم، لأنّه قد أنذرهم، و نجّاه الله تعالى حين أهلكهم.

و قرأ نافع و ابن عامر (فلا) بالفاء، و هو الأجود، لأنّه يرجع إلى المعنى الأوّل، أي فلا يخاف الله عاقبة إهلاكهم. و الباقون بالواو، و هي أشبه بالمعنى الثّاني، أي و لا يخاف الكافر عاقبة ما صنع (٢٠: ٨٠)

النّسفيّ: و لا يخاف الله عاقبة هذه الفعلة، أي فعل ذلك غير خائف أن تلحقه تبعة من أحد كما يخاف من يعاقب من الملوك، لأنّه فعل في ملكه، و ملكه لا يُسأل عمّا يفعل و هم يُسألون (فَلَا يَخَافُ) مدنيّ و شاميّ (٤: ٣٦١)

النّيسابوريّ: كما يخاف ملوك الدّنيا فيحجزه عن استيفاء العقوبة. و جوّز أن يكون الضّمير لثمود، أي فسوّاها بالأرض، أو في الهلاك، و لا يخاف تبعة هلاكها، و هو تعالى أعلم. (٣٠: ١٠٧)

الخازن: أي لا يخاف الله تبعة من أحد في هلاكهم، كذا قال ابن عبّاس. و قيل: هو راجع إلى العاقر، و المعنى لا يخاف العاقر عقبى ما قدم عليه من عقر النّاقة. و قيل: هو راجع إلى صالح عليه الصّلاة و السّلام، و المعنى: لا يخاف صالح عاقبة ما أنزل الله بهم من العذاب أن يؤذيه أحد بسبب ذلك و الله أعلم. (٧: ٢١١)

أبو السّعود: أي عاقبتها و تبعتها، كما يخاف سائر المعاقبين من الملوك، فيُبقي بعض الإبقاء، و ذلك أنّه تعالى لا يفعل فعلًا إلّا بحقّ، و كلّ من فعل بحقّ فإنّه لا يخاف عاقبة فعله، و إن كان من شأنه الخوف. و الواو للحال أو للاستئناف. و قرئ (فَلَا يَخَافُ) و قرئ (لم يخف). (٦: ٤٣٥)

البُرُوسَويّ: الواو للاستئناف أو للحال من المستوي في ﴿فَسَوّيهَا﴾ الرّاجع إلى الله تعالى، أي سوّاها الله غير خائف عاقبة الدّمدمة و تبعتها، أو عاقبة هلاك ثمود، كما يخاف سائر المعاقبين من الملوك و الولاة فيرحم بعض الرّحم، و ذلك أنّ الله تعالى لا يفعل إلّا بحقّ، و كلّ من فعل بحقّ فإنّه لا يخاف عاقبته، و لا يبالي بعاقبة ما صنع و إن كان من شأنه الخوف.

و قال بعضهم: و لا يخاف هو أي قدار، و لا هم ما يعقب عقرها و يتبعه، و ما يترتّب عليه من أنواع البلاء و المصيبة و العقاب، مع أنّ صالحًا ﵇ قد أخبرهم بها. (١٠: ٤٤٦)

الآلوسيّ: ﴿وَلَا يَخَافُ﴾ أي الرّبّ عزّ و جلّ عقباها، أي عاقبتها و تبعتها، كما يخاف المعاقبون من الملوك عاقبة ما يفعلونه و تبعته. و هو استعارة تمثيليّة لإهانتهم، و أنّهم أذلّاء عند الله جلّ جلاله. و الواو للحال أو للاستئناف، و جوّز أن يكون ضمير ﴿لَا يَخَافُ﴾ للرّسول، و الواو للاستئناف لا غير على ما هو الظّاهر، أي و لا يخاف الرّسول عقبى هذه الفعلة بهم، إذ كان قد أنذرهم و حذّرهم.

و قال السُّدّيّ و الضّحّاك و مقاتل و الزّجّاج و أبو عليّ: الواو للحال و الضّمير عائد على ﴿أَشْقَيهَا﴾ أي انبعث لعقرها، و هو لا يخاف عقبى فعله لكفره و طغيانه. و هو أبعد ممّا قبله بكثير. (٣٠: ١٤٦)

نحوه، القاسمي. (١٧: ٦١٧١)

المَراغيّ: أي إنّ الله أهلكهم ولا يخاف عاقبة إهلاكهم، لأنّه لم يظلمهم فيُخيفه الحقّ، وليس هو بالضّعيف حتّى يناله منهم مكروه، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

والمراد أنّه بالغ في عذابهم إلى غاية ليس فوقها غاية، فإنّ من يخاف العاقبة لايبالغ في الفعل، أمّا الّذي لايخاف العاقبة ولاتبعة العمل فإنّه يبالغ فيه، ليصل إلى ما يريد. (٣٠: ١٧٦)

سيّد قُطْب: ...ومن ذا يخاف؟ وماذا يخاف؟ وأنّى يخاف؟ إنّما يراد من هذا التّعبير لازمه المفهوم منه. فالّذي لايخاف عاقبة ما يفعل، يبلغ غاية البطش حين يبطش، وكذلك بطش الله كان ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ البروج: ١٢، فهو إيحاء يراد إيحاؤه وظلّه في النّفوس...

وهكذا ترتبط حقيقة النّفس البشريّة بحقائق هذا الوجود الكبيرة، ومشاهده الثّابتة، كما ترتبط بهذه وتلك سنّة الله في أخذ المكذّبين والطّغاة، في حدود التّقدير الحكيم الّذي يجعل لكلّ شيء أجلًا، ولكلّ حادث موعدًا، ولكلّ أمر غاية، ولكلّ قدر حكمة، وهو ربّ النّفس والكون والقدر جميعًا. (٦: ٣٩١٩)

ابن عاشور: تذييل للكلام وإيذان بالختام ويجوز أن يكون قوله (فَلَا يَخَافُ عُقْبَيهَا) تمثيلًا لحالهم في الاستئصال بحال من لم يترك من يثأر له، فيكون المثل كناية عن هلاكهم عن بكرة أبيهم، لم يبق منهم أحد.... ومعنى التّفريع بالفاء على هذه القراءة تفريع لعلم بانتفاء خوف الله منهم مع قوّتهم، ليرتدع بهذا العلم أمثالهم من المشركين. (٣٠: ٣٣١)

مَغْنيّة: [نقل الأقوال المتقدّمة وأدام]

ويجوز أن يعود الضّمير إليه تعالى على معنى أنّ الله سبحانه لامعارض له ولامنازع في أمره ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّٰهِ﴾ آل عمران: ١٥٤. (٧: ٥٧٢)

الطَّباطَبائيّ: الضّمير للدّمدمة أو التّسوية، والواو للاستئناف أو الحال، والمعنى: ولايخاف ربّهم عاقبة الدّمدمة عليهم وتسويتهم، كما يخاف الملوك والأقوياء عاقبة عقاب أعدائهم وتبعته، لأنّ عواقب الأمور هي ما يريده وعلى وفق ما يأذن فيه. فالآية قريبة المعنى من قوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ الأنبياء: ٢٣.

وقيل: ضمير ﴿لَا يَخَافُ﴾ للأشقى، والمعنى: ولايخاف عاقر النّاقة عقبى ما صنع بها.

وقيل: ضمير ﴿لَا يَخَافُ﴾ لصالح، وضمير ﴿عُقْبَيهَا﴾ للدّمدمة، والمعنى: ولايخاف صالح عقبى الدّمدمة عليهم لثقته بالنّجاة، وضعف الوجهين ظاهر. (٢٠: ٢٩٩)

عبدالكريم الخطيب: أي أنّ الله سبحانه فعل بهم ما فعل. ...وذكر الخوف هنا تمثيل، يراد منه الإشارة إلى هذا التّدمير الشّامل المتمكّن، فإنّ الّذي يخاف عاقبة أمر لاتبسط عليه يده تسلّطًا كاملًا، بل يحول بينه وبين تصرّفه المطلق فيه، خوف الحساب والجزاء، ممّن يحاسبه ويجازيه وتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. (١٥: ١٥٨٨)

فضل الله: أي لا يخاف عاقبة ذلك و تناسبه، لأنّ الله هو الّذي يملك القوّة كلّها، فلاقوّة لأحد معها، و هو المهيمن على الأمر كلّه الّذي يخافه النّاس جميعًا، لأنّه الأعلى و الأعظم و الأقوى و الأكبر، فكيف يخاف من عباده الّذين لايملكون لأنفسهم من الأمر شيئًا في الدّنيا و الآخرة؟! (٢٤: ٢٨٧)

يَخافُهُ

لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدى بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَليمٌ. المائدة ٩٤

الطّبَريّ: ليختبركم الله... ومَن الّذي يخاف الله فيتّقي ما نهاه عنه، و يجتنبه خوف عقابه ﴿بِالْغَيْبِ﴾ يعني في الدّنيا، بحيث لايراه. [إلى أن قال:]

فتأويل الكلام إذًا: ليعلم أولياء الله من يخاف الله فيتّقي محارمه الّتي حرّمها عليه من الصّيد و غيره، بحيث لايراه ولايعاينه. (٥: ٤١)

الطّوسيّ: يعني من يخشى عقابه إذا توارى بحيث لايقع عليه الحسّ ـ في قول الحسن ـ تقول: غاب يغيب غيابًا فهو غائب عن الحسّ، و منه الغيبة، و هي الذّكر بظهر الغيب بالقبيح. و قال قوم معناه من يخاف صيد الحرم في السّرّ كما يخافه في العلانية، فلايعرضون له على حال. (٤: ٢٤)

الواحديّ: من يخاف الله و لم يره كقوله ﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمنَ بِالْغَيْبِ﴾ ق: ٣٣. (٢: ٢٢٨)

نحوه المَيْبُديّ (٣: ٢٢٨)، و الطّبْرِسيّ (٢: ٢٤٣).

البَغَويّ: أي يخاف الله و لم يره، كقوله تعالى ﴿الَّذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ﴾ الأنبياء: ٤٩ أي يخافه فلايصطاد في حال الإحرام. (٢: ٨٣)

نحوه الخازن. (٢: ٧٥)

الزّمَخْشَريّ: ليتميّز من يخاف عقاب الله و هو غائب منتظر في الآخرة، فيتّقي الصّيد ممّا لايخافه، فيقدم عليه. (١: ٦٤٣)

نحوه الشّربينيّ. (١: ٣٩٦)

الطّبْرِسيّ: معناه ليعاملكم معاملة من يطلب منكم أن يعلم مظاهرة في العدل، و وجه آخر ليظهر المعلوم، و هو أن يخاف بظهر الغيب، فينتهي عن صيد الحرم طاعة له تعالى.

و قيل: ليعلم وجود خوف من يخافه بالوجود لأنّه لم يزل عالمًا بأنّه سيخاف. فإذا وجد الخوف علم ذلك موجودًا، و هما معلوم واحد، و إن اختلفت العبارة عنه، فالحدوث إنّما يدخل على الخوف، لاعلى العلم. (٢: ٢٤٤)

نحوه أبوحَيّان. (٤: ١٧)

النّسَفيّ: ليعلم الله خوف الخائف منه بالامتناع عن الاصطياد موجودًا، كما كان يعلم قبل وجوده أنّه يوجد ليثيبه على عمله لاعلى علمه فيه. (١: ٣٠١)

النّيسابوريّ: ليظهر معلومه و هو خوف الخائف، أو ليعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم، أو ليعلم أولياء الله. (٧: ٢٥)

أبوالسُّعود: أي ليميّز الخائف من عقابه الأخرويّ ـ و هو غائب مترقّب لقوّة إيمانه فلا يتعرّض للصّيد ـ ممّن لايخافه كذلك لضعف إيمانه

فيُقدم عليه. وإنّما عبّر عن ذلك بعلم الله تعالى لـلّازم له إيذانًا بمدار الجزاء ثوابًا وعقابًا، فإنّه أدخل في حثهم على الخوف.

وقيل: المعنى ليتعلّق علمه تعالى بمن يخافه بالفعل، فإنّ علمه تعالى بأنّه سيخافه وإن كان متعلّقًا به قبل خوفه، لكن تعلّقه بأنّه خائف بالفعل — وهو الّذي يدور عليه أمر الجزاء — إنّما يكون عند تحقّق الخوف بالفعل. (٣: ١٩)

نحوه البُرُوسَوي (٢: ٤٣٩)، والآلوسي (٧: ٢٢)

الطَّباطَبائي: معنى الخوف بالغيب أن يخاف الإنسان ربّه ويحترز ما يؤديه من عذاب الآخرة وأليم عقابه، وكلّ ذلك في غيب من الإنسان لا يشاهد شيئًا منه بظاهر مشاعره، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ﴾ يس: ١١، وقال: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ * هٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ * مَنْ خَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾ ق: ٣١ــ٣٣، وقال: ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾ الأنبياء: ٤٩. (٦: ١٣٨)

يَخَافَا

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ. البقرة: ٢٢٩

لاحظ «خِفْتُمْ».

يَخَافُونَ

١ ـ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ. المائدة: ٢٣

قَتادَة: يخافون الله عزّ وجلّ. (الطُّوسي ٣: ٤٨٦)

نحوه الواحدي (٢: ١٧٣)، والبَغَوي (٢: ٣٤)

الجُبّائي: يخافون الجبّارين، أي لم يمنعهم الخوف من الجبّارين أن قالوا الحقّ. (الطُّوسي ٣: ٤٨٦)

الزَّمَخْشَري: من الّذين يخافون الله ويخشونه، كأنّه قيل: رجلان من المتّقين. ويجوز أن تكون الواو لبني إسرائيل، والرّاجع إلى الموصول محذوف، تقديره: من الّذين يخافهم بنو إسرائيل وهم الجبّارون، وهما رجلان منهم. (١: ٦٠٤)

ابن عَطيّة: ومعنى ﴿يَخَافُونَ﴾ أي الله، وأنعم عليهما بالإيمان الصّحيح، وربط الجأش، والثّبوت في حقّ. وقال قوم: المعنى يخافون العدوّ، لكن ﴿أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ بالإيمان والثّبوت مع خوفهما. ويقوّي التّأويل الأوّل أنّ في قراءة ابن مسعود قال: (رجلان من الّذين يخافون الله أنعم عليهما) وأمّا من قرأ بضمّ الياء فلقراءته ثلاثة معان.

أحدها: ما روي من أنّ الرّجلين كانا من الجبّارين آمنا بموسى واتّبعاه، فكانا من القوم الّذين يُخافون، لكن ﴿أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ بالإيمان بموسى، فقالا: نحن أعلم بقومنا.

والمعنى الثّاني: أنّهما يوشع وكالوت لكنّهما من الّذين يُوقَّرون ويُسمع كلامهم، ويُهابون لتقواهم وفضلهم، فهم يُخافون بهذا الوجه.

والمعنى الثّالث: أن يكون الفعل من «أخاف» والمعنى: من الّذين يخافون بأوامر الله ونواهيه ووعيده وزجره، فيكون ذلك مدحًا لهم على نحو المدح في قوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوٰى﴾ الحجرات: ٣. (٢: ١٧٥)

القُرطُبيّ: ﴿يَخافُونَ﴾ أي من الجبّارين. وقال الضّحّاك: هما رجلان كانا في مدينة الجبّارين على دين موسى، فمعنى ﴿يَخافُونَ﴾ على هذا، أي من العمالقة من حيث الطّبع، لئلّا يطّلعوا على إيمانهم فيفتنوهم، ولكن وثقا بالله. وقيل: يخافون ضعف بني إسرائيل وجبنهم. وقرأ مُجاهد وابن جُبَير (يُخافُونَ) بضمّ الياء، وهذا يقوّي أنّهما من غير قوم موسى. (٦: ١٢٧)

النّسفيّ: يخافون الله ويخشونه، كأنّه قيل: رجلان من المتّقين. وهو في محلّ الرّفع صفة لـ«رجلان» وكذا ﴿أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا﴾ بالخوف منه. (١: ٢٧٨)

الخازن: يعني يخافون الله ويراقبونه. (٣: ٢٧)

أبو حَيّان: معنى قوله: ﴿يَخافُونَ﴾ أي يخافون الله، ويكون إذ ذاك مع موسى أقوام يخافون الله فلا يبالون بالعدوّ، لصحّة إيمانهم وربط جأشهم، وهذان منهم. أو يخافون العدوّ، ولكن أنعم الله عليهما بالإيمان والثّبات. أو يخافهم بنو إسرائيل، فيكون الضّمير في ﴿يَخافُونَ﴾ عائدًا على بني إسرائيل، والضّمير الرّابط للصّلة بالموصول محذوفًا تقديره: من الّذين يخافونهم، أي يخافهم بنو إسرائيل. ويدلّ على هذا التّأويل قراءة ابن عبّاس، وابن جُبَير، ومُجاهد (يُخافُونَ) بضمّ الياء.

وتحتمل هذه القراءة أن يكون «الرّجلان» يوشع وكالب، ومعنى (يُخافُونَ) أي يُهابون ويُوقَّرون ويُستمع كلامهم لتقواهم وفضلهم. ويحتمل أن يكون من «أخاف» أي يُخيفون، بأوامر الله ونواهيه وزجره ووعيده، فيكون ذلك مدحًا لهم كقوله: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوٰى﴾ الحجرات: ٣. (٣: ٤٥٥)

أبو السُّعود: أي يخافون الله تعالى دون العدوّ ويتّقونه في مخالفة أمره ونهيه، وبه قرأ ابن مسعود، وفيه تعريض بأنّ من عداهما لا يخافونه تعالى، بل يخافون العدوّ.

وقيل: من الّذين يخافون العدوّ، أي منهم في النّسب لا في الخوف، وهما يوشع بن نون وكالب بن يوقنا من النّقباء.

وقيل: هما رجلان من الجبابرة أسلما وصارا إلى موسى ﷺ، فالواو حينئذ لبني إسرائيل، والموصول عبارة عن الجبابرة، و إليهم يعود العائد المحذوف، أي من الّذين يخافهم بنو إسرائيل، ويعضده قراءة من قرأ (يُخافُونَ) على صيغة المبنيّ للمفعول، أي المخوفين.

وعلى الأوّل يكون هذا من الإخافة، أي من الّذين يخوّفون من الله تعالى بالتّذكير، أو يخوّفهم الوعيد، ﴿أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا﴾ أي بالتّثبيت وربط الجأش والوقوف على شؤونه تعالى، والثّقة بوعده أو بالإيمان، وهو صفة ثانية لـ﴿رَجُلانِ﴾ أو اعتراض. وقيل: حال من الضّمير في ﴿يَخافُونَ﴾ أو من ﴿رَجُلانِ﴾ لتخصّصه بالصّفة أي قال: مخاطبين لهم

ومشجّعين. (٢: ٢٥٦)

الآلوسيّ: والمراد: يخافون العدوّ، ومعنى كون الرّجلين منهم أنّهما منهم في النّسب لا في الخوف. وقيل: في الخوف أيضًا، والمراد أنّهما لم يمنعهما الخوف عن قول الحقّ. وأخرج ابن المنذر عن ابن جُبَيْر أنّ الرّجلين كانا من الجبابرة أسلما وصارا إلى موسى عليه السلام. فعلى هذا يكون ﴿الَّذِينَ﴾ عبارة عن الجبابرة، والواو ضمير بني إسرائيل، وعائد الموصول محذوف، أي يخافونهم. وقرأ ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما ومُجاهد وسعيد بن جُبَيْر (يُخافُون) بضمّ الياء، وجعلها الزّمخشريّ شاهدة على أنّ الرّجلين من الجبّارين كأنّه قيل: من المخوفين أي يخافهم بنو إسرائيل.

وفيها احتمالان آخران:

الأوّل: أن يكون من الإخافة، ومعناه من الّذين يخوّفون من الله تعالى بالتّذكير والموعظة، أو يخوّفهم وعيد الله تعالى بالعقاب.

والثّاني: أنّ معنى: (يخافون) يُهابون ويوقّرون، ويُرجع إليهم لفضلهم وخيرهم.

ومع هذين الاحتمالين لا ترجيح في هذه القراءة لكونهما من الجبّارين، وترجيح ذلك بقوله تعالى: ﴿أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا﴾ -أي بالإيمان والتّثبيت- غير ظاهر أيضًا، لأنّه صفة مشتركة بين يوشع وكالب وغيرهما، وكونه إنّما يليق أن يقال لمن أسلم من الكفّار لا لمن هو مؤمن في حيّز المنع.

والجملة صفة ثانية لرجلين أو اعتراض، وقيل: حال بتقدير «قد» من ضمير ﴿يَخافُونَ﴾ أو من ﴿رَجُلَانِ﴾ لتخصيصه بالصّفة، أو من الضّمير المستتر في الجارّ والمجرور أي قالا مخاطبين لهم ومشجّعين. (٦: ١٠٧)

القاسميّ: أي يخافون الله تعالى دون العدوّ، ويتّقونه في مخالفة أمره ونهيه. (٦: ١٩٣٤)

ابن عاشور: فيجوز أن يكون المراد بالخوف في قوله ﴿يَخافُونَ﴾ الخوف من العدوّ، فيكون المراد باسم الموصول بني إسرائيل. جعل تعريفهم بالموصوليّة لتعريض بهم بمذمّة الخوف وعدم الشّجاعة، فيكون «من» في قوله ﴿مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ﴾ اتّصاليّة معنى الّتي في نحو قولهم: لستُ منك ولستَ منّي، أي منفصلون إلى الّذين يخافون، وليس المعنى أنّهم متّصفون بالخوف، بقرينة أنّهم حرّضوا قومهم على غزو العدوّ. وعليه يكون قوله ﴿أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا﴾ أنّ الله أنعم عليهما بالشّجاعة، فحذف متعلّق فعل ﴿أَنْعَمَ﴾ اكتفاءً بدلالة السّياق عليه.

ويجوز أن يكون المراد بالخوف: الخوف من الله تعالى، أي كان قولهما لقومهما: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ ناشئًا عن خوفهما الله تعالى، فيكون تعريضًا بأنّ الّذين عصوهما لا يخافون الله تعالى، ويكون قوله: ﴿أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا﴾ استئنافًا بيانيًّا لبيان منشإ خوفهما الله تعالى، أي الخوف من الله نعمة منه عليهما، وهذا يقتضي أنّ الشّجاعة في نصر الدّين نعمة من الله على صاحبها.

ومعنى ﴿أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا﴾ أنعم عليهما بسلب الخوف من نفوسهم، وبمعرفة الحقيقة. (٥: ٧٨)

الطَّباطَبائيّ: ظاهر السّياق أنّ المراد بالمخافة مخافة الله سبحانه، وأنّ هناك رجالًا كانوا يخافون الله أن يعصوا أمره وأمر نبيّه، ومنهم هذان الرّجلان اللّذان قالا ما قالا، وأنّهما كانا يختصّان من بين أولئك الّذين يخافون بأنّ الله أنعم عليهما. وقد مرّ في موارد تقدّمت من الكتاب، أنّ النّعمة إذا أطلقت في عرف القرآن يراد بها الولاية الإلهيّة، فهما كانا من أولياء الله تعالى. وهذا في نفسه قرينة على أنّ المراد بالمخافة مخافة الله سبحانه، فإنّ أولياء الله لايخشون غيره، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يونس: ٦٢

ويمكن أن يكون متعلّق ﴿أَنْعَمَ﴾ المتروك، أعني المنعَم به هو الخوف، فيكون المراد أنّ الله أنعم عليهما بمخافته، ويكون حذف مفعول ﴿يَخَافُونَ﴾ للاكتفاء بذكره في قوله: ﴿أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمَا﴾، ومن المعلوم أنّ مخافتهما لم يكن من أولئك القوم الجبّارين وإلّا لم يدعوا بني إسرائيل إلى الدّخول بقولهما: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾.

وذكر بعض المفسّرين أنّ ضمير الجمع في ﴿يَخَافُونَ﴾ عائد إلى بني إسرائيل، والضّمير العائد إلى الموصول محذوف، والمعنى: وقال رجلان من الّذين يخافهم بنو إسرائيل قد أنعم الله على الرّجلين بالإسلام. وأيّدوه بما نُسب إلى ابن جُبَيْر من قراءة (يُخَافُونَ) بضمّ الياء. قالوا: وذلك أنّ رجلين من العمالقة كانا قد آمنا بموسى، ولحقا ببني إسرائيل، ثمّ قالا لبني إسرائيل ما قالا إرادةً لطريق الظّفر على العمالقة، والاستيلاء على بلادهم وأرضهم.

وكان هذا التّفسير باستناد منهم إلى بعض الأخبار الواردة في تفسير الآيات، لكنّه من الآحاد المشتمله على ما لا شاهد له من الكتاب وغيره.

(٥: ٢٩١)

مكارم الشّيرازيّ: ...مع كلّ الاحتمالات العديدة الواردة في تفسير جملة ﴿مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ﴾ إلّا أنّ الواضح من ظاهر هذه الجملة، هو أنّ الرّجلين المذكورين في الآية هما من جماعة تخاف الله وتخشاه وحده دون غيره، ويؤيّد هذا التّفسير ما جاء في جملة ﴿أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمَا...﴾ فأيّ نعمة أكبر وأرفع من أن يخاف الإنسان من الله وحده، ولا يخشى أحدًا سواه.

(٣: ٥٩٥)

٢ ـ ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

المائدة: ٥٤

الطَّبَريّ: يقول: ولا يخافون في ذات الله أحدًا، ولا يصدّهم عن العمل بما أمرهم الله به من قتال عدوّهم، لومة لائم لهم في ذلك.

(٤: ٦٢٧)

الزّجّاج: لأنّ المنافقين كانوا يراقبون الكفّار ويظاهرونهم ويخافون لومهم، فأعلم الله عزّوجلّ أنّ الصّحيح الإيمان لايخاف في نصرة الدّين بيده ولا بلسانه لومة لائم.

(٢: ١٨٣)

نحوه الخازن.

(٢: ٥٥)

القُشَيْريّ: أي لايلاحظون نصح حميم،

ولا يركنون إلى استقلال حكم، ولا يجنحون إلى حظّ ونصيبه، ولا يزيغون عن سُنن لوفاء عال. (٢: ١٢٨)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ يحتمل أن تكون الواو للحال، على أنّهم يجاهدون وحالهم في المجاهدة خلاف حال المنافقين، فإنّهم كانوا موالين لليهود، فإذا خرجوا في جيش المؤمنين خافوا أولياءهم اليهود فلا يعملون شيئًا ممّا يعلمون أنّه يلحقهم فيه لوم من جهتهم. وأمّا المؤمنون فكانوا يجاهدون لوجه الله، لا يخافون لومة لائم قطّ.

وأن تكون للعطف، على أنّ من صفتهم المجاهدة في سبيل الله، وأنّهم صُلّاب في دينهم إذا شرعوا في أمر من أمور الدّين -إنكار منكر أو أمر بمعروف- مضوا فيه كالمسامير المحماة، لا يرعبهم قول قائل ولا اعتراض معترض، ولا لومة لائم، يشقّ عليهم جدّهم في إنكارهم وصلابتهم في أمرهم. (١: ٦٢٣)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٢: ٢٤)، والبيضاويّ (١: ٢٨٠)، والنّسفيّ (١: ٢٨٩)، والنّيسابوريّ (٦: ١١٣)، والشّربينيّ (١: ٣٨٢)، والبُرُوسَويّ (٢: ٤٠٦)

ابن عَطيّة: إشارة إلى الرّدّ على المنافقين في أنّهم كانوا يعتذرون بملامة الأخلاق والمعارف من الكفّار، ويراعون أمرهم. (٢: ٢٠٨)

أبو حَيّان: أي هم صُلّاب في دينه، لا يبالون بمن لام فيه فمتى شرعوا في أمر بمعروف أو نهي عن منكر، أمضوه لا يمنعهم اعتراض معترض، ولا قول قائل.

هذان الوصفان أعني: الجهاد والصّلابة في الدّين هما نتيجة الأوصاف السّابقة، لأنّ من أحبّ الله لا يخشى إلّا إيّاه، ومن كان عزيزًا على الكافر جاهد في إخماده واستئصاله. وناسب تقديم الجهاد على انتفاء الخوف من اللّائمين لمجاورته[1] ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، ولأنّ الخوف أعظم من الجهاد، فكان ذلك ترقّيًا من الأدنى إلى الأعلى.

ويحتمل أن تكون الواو في: ﴿وَلَا يَخَافُونَ﴾ واو الحال، أي يجاهدون، وحالهم في المجاهدة غير حال المنافقين، فإنّهم كانوا موالين لليهود، فإذا خرجوا في جيش المؤمنين خافوا أولياءهم اليهود وتخاذلوا وخذلوا حتّى لا يلحقهم لوم من جهتهم. وأمّا المؤمنون فكانوا يجاهدون لوجه الله، لا يخافون لومة لائم. (٣: ٥١٣)

الآلوسيّ: ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ في ما يأتون من الجهاد، أو في كلّ ما يأتون ويذرون، وهو عطف على ﴿يُجَاهِدُونَ﴾ بمعنى أنّهم جامعون بين المجاهدة والتّصلّب في الدّين، وفيه تعريض بالمنافقين وجوّز أن يكون حالًا من فاعل ﴿يُجَاهِدُونَ﴾، أي يجاهدون وحالهم غير حال المنافقين. والتّعريض فيه حينئذ أظهر.

وقيل: إنّه على الأوّل لا تعريض فيه بل هو تتميم لمعنى ﴿يُجَاهِدُونَ﴾ مفيد للمبالغة والاستيعاب وليس بشيء، واعترض القول بـ«الحاليّة» بأنّهم نصّوا على أنّ المضارع المنفيّ بـ«لا» أو «ما» كالمثبت

(١) كذا في الأصل، والظاهر: لمجاورته.

في عدم جواز دخول الواو عليه. وأجيب بأنّ ذلك مبنيّ على مذهب الزّمخشريّ القائل بجواز اقتران المضارع المنفيّ بـ«لا» و«ما» بالواو، فإنّ النّحاة جوّزوه في المنفيّ بـ«لم» و«لمّا» ولا فرق بينهما.

(٦: ١٦٤)

رشيد رضا: وجملة هذا الوصف معطوفة على الّتي قبلها، أو مبيّنة لحال المجاهدين، وفيها تعريض بالمنافقين الّذين كانوا يخافون لوم أوليائهم من اليهود لهم، إذا هم قاتلوا مع المؤمنين. والأبلغ أن تكون للوصف المطلق، أي إنّهم لتمكّنهم في الدّين، ورسوخهم في الإيمان، لايخافون لومة ما من أعداء القوم أو أنواعه، من لائم ما، كائنًا من كان، لأنّهم لايعملون العمل رغبة في جزاء أو ثناء من النّاس، ولا خوفًا من مكروه يُصيبهم منهم، فيخافون لوم هذا أو ذاك، وإنّما يعملون العمل لإحقاق الحقّ وإبطال الباطل، وتقرير المعروف وإزالة المنكر، ابتغاء مرضاة الله تعالى بتزكية أنفسهم وترقيتها. (٦: ٤٤٠)

مغنيّة: لايظهر الإيمان على حقيقة إلّا عند المحنة، فهي المحكّ الصّحيح لإيمان المؤمن، ينكر المنكر إرضاءً لربّه وضميره، أمّا ما يصيبه من وراء ذلك فيهون ويزدري. (٣: ٧٨)

مكارم الشّيرازيّ: وآخر صفة تذكرها الآية لهؤلاء العظام، هي أنّهم لايخافون لوم اللّائمين في طريقهم، لتنفيذ أوامر الله والدّفاع عن الحقّ، حيث تقول الآية: ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ فهؤلاء بالإضافة إلى امتلاكهم القدرة الجسمانيّة، يمتلكون الجرأة والشّجاعة لمواجهة التّقاليد الخاطئة، والوقوف بوجه الأغلبيّة المنحرفة الّتي اعتمدت على كثرتها في الاستهزاء بالمؤمنين.

وهناك الكثير من الأفراد المعروفين بصفاتهم الطّيّبة، لكنّهم يبدون الكثير من التّحفّظ أمام الفوضى السّائدة في المجتمع، وهجوم الأفكار الخاطئة لدى سواد النّاس، أو من الأغلبيّة المنحرفة، ويتملّكهم الخوف والحسّ، وسرعان ما يتركون السّاحة ويخلونها للمنحرفين، في حين أنّ القائد المُصلح ومن معه من الأفراد بحاجة إلى الجرأة والشّهامة لتطبيق أفكارهم وإصلاحاتهم. وعلى عكس هؤلاء فالّذين لا يمتلكون هذه الصّفات الرّوحيّة الرّفيعة، يقفون سدًّا وحائلًا دون حصول الإصلاحات المطلوبة. (٤: ٤١)

٣ ـ ﴿وَاَنْذِرْ بِهِ الَّذِيْنَ يَخَافُوْنَ اَنْ يُحْشَرُوْا اِلٰى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُوْنِهٖ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيْعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ﴾.

الأنعام ٥١

ابن عبّاس: يعلمون ويستيقنون. (١١٠)

نحوه الضّحّاك. (الطّبْرسيّ ٢: ٣٠٤)

يريد المؤمنين يخافون يوم القيامة، وما فيها من شدّة الأهوال.

مثله الحسن. (الطّبْرسيّ ٢: ٣٠٤)

الفرّاء: يخافون أن يُحشروا إلى ربّهم علمًا بأنّه سيكون، ولذلك فسّر المفسّرون ﴿يَخافُونَ﴾ يعلمون. (١: ٣٣٦)

نحوه الواحديّ. (٢: ٢٧٤)

الجُبّائيّ: أمر الله أن يخوّف بالعقاب من هو خائف، لأنّه لمّا أعلمهم أنّ الله يعذّبهم بكفرهم إذا حُشروا، كانوا يخافون الحشر لكونهم شاكّين فيما أخبرهم به النّبيّ ﷺ من الحشر و العذاب، و كانوا يخافون ذلك لشكّهم فيه، و إن كانوا غير مؤمنين.
(الطّوسيّ ٤: ١٥٣)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: و أنذر يا محمّد، بالقرآن الّذي أنزلناه إليك، القوم الّذين يخافون أن يُحشَروا إلى ربّهم، علمًا منهم بأنّ ذلك كائن، فهم مصدّقون بوعد الله و وعيده، عاملون بما يرضي الله، دائبون في السّعي، فيما ينقذهم في معادهم من عذاب الله. (٥: ١٩٨)

الزّجّاج: إنّما ذكر الّذين يخافون الحشر دون غيرهم و هو ﷺ منذر جميع الخلق، لأنّ الّذين يخافون الحشر الحجّة عليهم أوجب، لأنّهم أقرّوا بالمعاد، فهم أحد رجلين: إمّا رجل مسلم فيؤدّي حقّ الله في إسلامه، و إمّا رجل من أهل الكتاب، فأهل الكتاب أجمعون معترفون بأنّ الله جلّ ثناؤه خالقهم، و أنّهم مبعوثون. (٢: ٢٥٦)

القُمّيّ: أي يرجون. (١: ٢٠١)

الطّوسيّ: أي يعلمون ذلك، فهم خائفون منه، أي عاملون بما يؤدّيهم إلى السّلام منه. [ثمّ ذكر قول الفرّاء و الجُبّائيّ و قال:]

و الأوّل قول البلخيّ و الزّجّاج (٤: ١٥٣)

القُشَيريّ: الإنذار إعلام بمواضع الخوف، و إنّما خصّ الخائفين بالإنذار، كما خصّ المتّقين بإضافة هدى إليهم، حيث قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ٢، لأنّ الانتفاع و الاتّباع بالتّقوى، و الإنذار اختصّ بهم.

و يقال: الخوف هاهنا: العلم، و إنّما يخاف من علم، فأمّا القلوب الّتي هي تحت غطاء الجهل فلا تباشرها طوارق الخوف. (٢: ١٦٩)

ابن عَطيّة: و ﴿يَخافُونَ﴾ على بابها في الخوف، أي الّذين يخافون ما تحقّقوه من أن يُحشَروا و يستعدّون لذلك، و رُبّ متحقّق لشيء مخوف و هو لملّة النّظر و الحزم لا يخافه و لا يستعدّ له.

و قيل: ﴿يَخافُونَ﴾ هنا بمعنى يعلمون، و هذا غير لازم، و قوله: ﴿الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلى رَبِّهِمْ﴾ يعمّ بحسب اللّفظ كلّ مؤمن بالبعث من مسلم و يهوديّ و نصرانيّ. (٢: ٢٩٤)

الفخر الرّازيّ: فيه أقوال: الأوّل: أنّهم الكافرون الّذين تقدّم ذكرهم، و ذلك لأنّه ﷺ كان يخوّفهم من عذاب الآخرة، و قد كان بعضهم يتأثّر من ذلك التّخويف، و يقع في قلبه أنّه ربّما كان الّذي يقوله محمّد ﷺ حقًّا، فثبت أنّ هذا الكلام لائق بهؤلاء، لا يجوز حمله على المؤمنين لأنّ المؤمنين يعلمون أنّهم يُحشَرون إلى ربّهم، و العلم خلاف الخوف و الظّنّ.

و لقائل أن يقول: إنّه لا يمتنع أن يدخل فيه مؤمنون، لأنّهم و إن تيقّنوا الحشر فلم يتيقّنوا العذاب الّذي يُخاف منه، لتجويزهم أن يموت أحدهم على الإيمان و العمل الصّالح، و تجويز أن لا يموتوا على هذه الحالة، فبهذا السّبب كانوا خائفين من الحشر، بسبب أنّهم كانوا مجوّزين لحصول العذاب و خائفين منه.

و القول الثّاني: أنّ المراد منه المؤمنون، لأنّهم هم الّذين يقرّون بصحّة الحشر و النّشر و البعث و القيامة، فهم الّذين يخافون من عذاب ذلك اليوم.

و القول الثّالث: أنّه يتناول الكلّ، لأنّه لا عاقل إلّا و هو يخاف الحشر، سواء قطع بحصوله أو كان شاكًّا فيه، لأنّه بالاتّفاق غير معلوم البطلان بالضّرورة فكان هذا الخوف قائمًا في حقّ الكلّ، و لأنّه ﷺ كان مبعوثًا إلى الكلّ، و كان مأمورًا بالتّبليغ إلى الكلّ.

و خصّ في هذه الآية الّذين يخافون الحشر، لأنّ انتفاعهم بذلك الإنذار أكمل، بسبب أنّ خوفهم يحملهم على إعداد الزّاد ليوم المعاد. (١٢: ٢٣٢)

نحوه النّيسابوريّ. (٧: ١١٤)

القُرطُبيّ: فالمعنى ﴿يَخافُونَ﴾ يتوقّعون عذاب الحشر. (٦: ٤٣٠)

أبو حيّان: و ﴿يَخافُونَ﴾ باق على حقيقته، أي يخافون ما يترتّب على الحشر من مؤاخذتهم بذنوبهم، و أمّا الحشر فمتحقّق. (٤: ١٣٥)

البُرُوسَويّ: أي خوف من العذاب بما يوحى ﴿الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلى رَبِّهِمْ﴾ أي يُجمعوا و يُجمعوا إلى ربّهم، أي إلى موضع لا يملك أحد فيه نفعهم و لا ضرّهم إلّا الله تعالى.

و قيل: ﴿يَخافُونَ﴾: يعلمون، لأنّ خوفهم إنّما كان من علمهم. (٣: ٣٤)

ابن عاشور: هم المؤمنون المثّلون بحال البصير. و عُرّفوا بالموصول لما تدلّ عليه الصّلة من المدح، و من التّعليل بتوجيه إنذاره إليهم دون غيرهم، لأنّ الإنذار للّذين يخافون أن يُحشروا إنذار نافع، خلافًا لحال الّذين ينكرون الحشر، فلا يخافونه فضلًا عن الاحتياج إلى شفعاء.

و ﴿أَنْ يُحْشَرُوا﴾ معمول ﴿يَخافُونَ﴾، أي يخافون الحشر إلى ربّهم، فهم يقدّمون الأعمال الصّالحة، و ينتهون عمّا نهاهم، خيفة أن يلقوا الله و هو غير راض عنهم و خوف الحشر يقتضي الإيمان بوقوعه ففي الكلام تعريض بأنّ المشركين لا ينجع فيهم الإنذار، لأنّهم لا يؤمنون بالحشر فكيف يخافونه؟! (٦-١: ١١٣)

الطّباطبائيّ: و المراد بالخوف معناه المعروف دون العلم و ما في معناه، إذ لا دليل عليه بحسب ظاهر المعنى المتبادر من السّياق. و الأمر بإنذار خصوص الّذين يخافون أن يُحشروا إلى ربّهم لا ينافي عموم الإنذار لهم و لغيرهم، كما يدلّ عليه قوله في الآيات السّابقة ﴿وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ الأنعام: ١٩، بل لمّا كان خوف الحشر إلى الله معينًا لنفوسهم على القبول و مقرّبًا للدّعوة إلى أفهامهم، أفاد تخصيص الأمر بالإنذار بهم

و وصفهم هذا الوصف تأكيدًا لدعوتهم و تحريضًا له أن لا يسامح في أمرهم، و لا يصفهم موضع غيرهم بل يخصّهم مزيد عناية بدعوتهم، لأنّ موقفهم أقرب من الحقّ، و إيمانهم أرجى. فالآية بضميمة سائر آيات الأمر بالإنذار العامّ تفيد من المعنى أن أنذر النّاس عامّة و لا سيّما الّذين يخافون أن يُحشروا إلى ربّهم. (٧: ٩٨)

مكارم الشّيرازيّ: أي أنّ هؤلاء لهم هذا القدر من البصيرة؛ بحيث يتحمّلون وجود حساب و جزاء.

و في ضوء هذا الاحتمال و الخوف من المسؤوليّة تتولّد لهم القابليّة على التلقّي و القبول.

سبق أن قلنا: إنّ وجود القائد المؤهّل و البرنامج التربويّ الشّامل لايكفيان وحدهما لهداية النّاس، بل ينبغي أن يكون لدى هؤلاء النّاس الاستعداد لتقبّل الدّعوة، تمامًا مثل أشعّة الشّمس الّتي لاتكفي وحدها لتشخيص معالم الطّريق، بل لابدّ من وجود العين الباصرة أيضًا، و مثل البذرة السّليمة الّتي لايمكن أن تنمو بغير وجود الأرض الصّالحة للزّراعة.

يتّضح من هذا أنّ الضّمير في (بهم) يعود على القرآن، و هذا يتبيّن من القرائن، على الرّغم من أنّ القرآن لم يذكر في الآيات السّابقة صراحة.

كما أنّ المقصود من ﴿يَخَافُونَ﴾ أي يحتملون وجود الضّرر، إذ يخطر ببال كلّ عاقل يستمع إلى دعوة الأنبياء الإلهيّين، بأنّ من المحتمل أن تكون دعوة هؤلاء صادقة، و أنّ الإعراض عنها يوجب الخسران و الضّرر، و يستنتج من ذلك أنّ من الخير له أن يدرس الدّعوة و يطّلع على الأدلّة.

و هذا واحد من شروط الهداية، و هو ما يطلق عليه علماء العقائد اسم «لزوم دفع الضّرر المحتمل» و يعتبرونه دليل وجوب دراسة دعوى من يدّعي النّبوّة، و لزوم المطالعة لمعرفة اللّه. (٤: ٢٧٨)

٤ ـ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ. الرّعد: ٢١

الطّبَريّ: و يحذرون مناقشة اللّه إيّاهم في الحساب، ثمّ لا يصفح لهم عن ذنب، فهم لرهبتهم ذلك جادّون في طاعته، محافظون على حدوده. (٧: ٣٧٤)

راجع خ ش ي: «يَخْشَوْنَ».

٥ ـ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ. النّحل: ٥٠

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: يخاف هؤلاء الملائكة الّتي في السّماوات، و ما في الأرض من دابّة، ربّهم من فوقهم، أن يعذّبهم إن عصوا أمره، و يفعلون ما يؤمرون. يقول: و يفعلون ما أمرهم اللّه به، فيؤدّون حقوقه، و يجتنبون سخطه. (٧: ٥٩٤)

الزّجّاج: أي يخافون ربّهم خوف مجلّين مطيعين. (٣: ٢٠٣)

الماورديّ: فيه وجهان:

أحدهما: يعني عذاب ربّهم من فوقهم، لأنّ العذاب ينزل من السّماء.

الثّاني: يخافون قدرة اللّه الّتي هي فوق قدرتهم، و هي في جميع الجهات. (٣: ١٩٢)

نحوه الطّوسيّ (٦: ٣٨٩)، و القشيريّ (٢: ٣٠٠)، و ابن عطيّة (٣: ٣٩٩).

الواحديّ: و في هذه الآية قولان:

أحدهما: أنّ الآية من باب حذف المضاف، على تقدير يخافون من عقاب ربّهم من فوقهم، لأنّ أكثر ما يأتي العذاب المهلك إنّما يأتي من فوق.

و الآخر: أنّ اللّه تعالى لمّا كان موصوفًا بأنّه عليّ متعال علوّ الرّتبة في القدرة حسن أن يقال: ﴿مِنْ

﴿فَوْقِهِمْ﴾ ليدلّ على أنّه في أعلى مراتب القادرين.
(٣: ٦٥)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ٣٦٤)، والنّيسابوريّ (١٤: ٧٥)، وأبو السّعود (٤: ٦٧)، والآلوسيّ (١٤: ١٥٨).

الزّمخشريّ: ﴿يَخَافُونَ﴾ يجوز أن يكون حالًا من الضّمير في ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ أي لا يستكبرون خائفين، وأن يكون بيانًا لنفي الاستكبار وتأكيدًا له، لأنّ من خاف الله لم يستكبر عن عبادته. ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ إن علّقته بـ﴿يَخَافُونَ﴾ فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذابًا من فوقهم، وإن علّقته بـ﴿رَبَّهُمْ﴾ حالًا منه فمعناه يخافون ربّهم عاليًا لهم قاهرًا كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام: ٦١، ﴿وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ الأعراف: ١٢٧. وفيه دليل على أنّ الملائكة مكلّفون مدارون على الأمر والنّهي والوعد والوعيد كسائر المكلّفين وأنّهم بين الخوف والرّجاء. (٢: ٤١٢)

نحوه البيضاويّ (١: ٥٥٨)، والنّسفيّ (٢: ٢٨٨)، والبروسويّ (٥: ٤١).

القرطبيّ: قيل: المعنى يخافون قدرة ربّهم الّتي هي فوق قدرتهم، ففي الكلام حذف. وقيل: معنى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ يعني الملائكة يخافون ربّهم وهي من فوق ما في الأرض من دابّة، ومع ذلك يخافون، فلأن يخاف مَن دونهم أولى، دليل هذا القول قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ يعني الملائكة.
(١٠: ١١٣)

الطّباطبائيّ: توضيح ذلك أنّ قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ يثبت لهم الخوف من ربّهم، والله سبحانه ليس عنده إلّا الخير ولا شرّ عنده، ولا سبب شرّ يخاف منه إلّا أن يكون الشّرّ وسببه عند العبد. وقد أخذ متعلّق الخوف هو ربّهم لا عذابه تعالى أو عصيان أمره، كما في قوله: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ الإسراء: ٥٧.

فهذه المخافة هي المخافة منه تعالى، وهو وإن لم يكن عنده إلّا الخير، والخوف إنّما يكون من شرّ مترقّب، إلّا أنّ حقيقته التّأثّر والانكسار والصّغار وتأثّر الضّعيف قبال القويّ الظّاهر بقوّته، وانكسار الصّغير الوضيع أمام الكبير المتعال القاهر بكبريائه وتعاليه ضروريّ، فمخافتهم هي تأثّرهم الذّاتيّ عمّا يشاهدونه من مقام ربّهم، ولا يغفلون عنه قطّ.

ويؤيّد ما ذكرناه تقييد قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ﴾ بقوله: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ فإنّ فيه إشارة إلى أنّ كونه تعالى فوقهم قاهرًا لهم متعاليًا بالنّسبة إليهم هو السّبب في مخافتهم، وليس هذا إلّا الخوف من مقامه تعالى لا من عذابه، فهو خوف ذاتيّ، ويرجع إلى نفي الاستكبار عن ذواتهم. [إلى أن قال:]

ومن عجيب الاستدلال ما استدلّ به بعضهم بالآية، على أنّ الملائكة مكلّفون مدارون بين الخوف والرّجاء كمثلنا. أمّا دلالتها على التّكليف فلمكان الأمر، وأمّا إدارتهم بين الخوف والرّجاء، فلأنّ الآية ذكرت خوفهم، والخوف يستلزم الرّجاء.

وهو ظاهر الفساد. أمّا الأمر فقد ورد في كلامه تعالى في موارد لا تكليف فيها قطعًا كالسّماء والأرض وغيرهما، قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا

﴿أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١، وقال: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ الأنعام: ٧٣

وأمّا استلزام الخوف للرّجاء، فإنّما الملازمة ما بين الخوف من نزول العذاب وإصابة المكروه وبين الرّجاء، وقد تقدّم أنّ الّذي في الآية إنّما هو خوف مهابة وإجلال، بمعنى تأثّر الضّعيف من القويّ وانكسار الصّغير الحقير قبال العظيم الكبير الظّاهر عليه بعظمته وكبريائه، ولا مقابلة بين الخوف بهذا المعنى وبين الرّجاء. (١٢: ٢٦٧)

فضل الله: ولكنّه ليس الخوف الّذي ينطلق من الإحساس بشرّ مرتقب، بل هو الشّعور بالعظمة الّذي يدعوهم إلى الانضباط والالتزام بإرادة الله، والإحساس بالانسحاق الكلّيّ أمامه. وهذا له ستوحيه من الإشارة إلى فوقيّة موقع الإله عنهم، الواردة بمدلولها المعنويّ لا الحسّيّ، في إيحاء بالقاهريّة الّتي تستتبع المقهوريّة. (١٣: ٢٣٨)

٦ ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ الإسراء: ٥٧

الزّجّاج: أي الّذين يزعمون أنّهم آلهة يرجون ويخافون. (٣: ٢٤٦)

الماوَرْديّ: يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون هذا الرّجاء والخوف في الدّنيا.

الثّاني: أن يكونا في الآخرة.

فإن قيل: إنّه في الدّنيا احتمل وجهين:

أحدهما: أنّ رجاء الرّحمة التّوفيق والهداية، وخوف العذاب، شدّة البلاء.

وإن قيل: إنّ ذلك في الآخرة احتمل وجهين:

أحدهما: أنّ رجاء الرّحمة دوام النّعم وخوف عذاب النّار.

الثّاني: أنّ رجاء الرّحمة العفو، وخوف العذاب مناقشة الحساب.

ويحتمل هذا الرّجاء والخوف وجهين:

أحدهما: أن يكون لأنفسهم إذا قيل: إنّ أصل الدّعاء كان لهم.

الثّاني: لطاعة الله تعالى إذا قيل: إنّ الدّعاء كان لغيرهم، ولا يمتنع أن يكون على عمومه في أنفسهم وفيمن أدعوه.

قال سهل بن عبد الله: الرّجاء والخوف ميزانان على الإنسان، فإذا استويا استقامت أحواله، وإن رجّح أحدهما بطل الآخر.

قال رسول الله ﷺ: «لو وزن رجاء المؤمن وخوفه لاعتدلا». (٣: ٢٥١)

الطَّبْرِسيّ: أي وهم مع ذلك يستغفرون لأنفسهم، فيرجون رحمته إن أطاعوا، ويخافون عذابه إن عصوا، ويعملون عمل العبيد. (٣: ٤٢٢)

القُرطُبيّ: أي مخوفًا لا أمان لأحد منه، فينبغي أن يحذر منه ويخاف. (١٠: ٢٨٠)

٧ ـ ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ الذّاريات: ٣٧

راجع أ ي ي: «آية» المعجم (٤: ٤٢٠)

٨ ـ كَلَّا بَل لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ. المدّثّر ٥٣

الواحديّ: والمعنى أنّهم لو خافوا النّار لما اقترحوا الآيات بعد قيام الدّلالة. (٤: ٣٨٨)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ٣٩٢)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور ﴿يخافون﴾ بياء الغيبة، وأبو حَيْوة بتاء الخطاب التفاتًا. (٨: ٣٨١)

ابن عاشور: أي ليس ما قالوه إلّا تنصّلًا، فلو أنزل عليهم كتاب ما آمنوا وهم لا يخافون الآخرة، أي لا يؤمنون بها، فكُنّي عن عدم الإيمان بالآخرة بعدم الخوف منها، لأنّهم لو آمنوا بها لخافوها، إذ الشّأن أن يخاف عذابها إذ كانت إحالتهم الحياة الآخرة أصلًا لتكذيبهم بالقرآن. (٢٩: ٣٠٨)

الطَّباطَبائيّ: والمراد أنّ اقتراحهم نزول كتاب على كلّ امرئ منهم، قول ظاهريّ منهم يريدون به صرف الدّعوة عن أنفسهم. والسّبب الحقيقيّ لكفرهم وتكذيبهم بالدّعوة أنّهم لا يخافون الآخرة، ولو خافوها لآمنوا، ولم يقترحوا آية بعد قيام الحجّة بظهور الآيات البيّنات. (٢٠: ١٠٠)

مكارم الشّيرازيّ: إذا كانوا يخافون الآخرة، فما كانوا يتذرّعون بكلّ هذه الذّرائع، ما كانوا ليكذّبوا رسول الله ﷺ، وما كانوا ليستهزئوا بآيات الله تعالى، ولا بعدد ملائكته. ومن هنا يتّضح أثر الإيمان بالمعاد في التّقوى والطّهارة، من المعاصي والذّنوب الكبيرة والحقّ يقال، إنّ الإيمان بعالم البعث والجزاء وعذاب القيامة، يهب للإنسان شخصيّة جديدة، يمكنه أن يغيّر إنسانًا متكبّرًا ومغرورًا وظالمًا إلى إنسان مؤمن متواضع ومتّق عادل. (١٩: ١٧٤)

٩ ـ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا. الدّهر ٧

لاحظ وفي: «يُوفُونَ».

تَخَافُ

وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى. طه ٧٧

ابن عبّاس: ﴿لَا تَخَافُ﴾ من آل فرعون ﴿دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ من البحر غرقًا. (الطّبريّ ٨: ٤٣٨)

قَتادَة: لا تخاف أن يُدركك فرعون من بعدك، ولا تخشى الغرق أمامك. (الطّبريّ ٨: ٤٣٨)

ابن جُرَيْج: قال أصحاب موسى: هذا فرعون قد أدركنا، وهذا البحر قد غشينا، فأنزل الله ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا﴾ أصحاب فرعون ﴿وَلَا تَخْشَى﴾ من البحر وحلًا. (الطّبريّ ٨: ٤٣٩)

الطَّبَريّ: يعني لا تخاف من فرعون وجنوده أن يدركوك من ورائك، ولا تخشى غرقًا من بين يديك ووَحَلًا.

واختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا﴾ فقرأته عامّة قرّاء الأمصار غير الأعمش وحمزة: ﴿لَا تَخَافُ دَرَكًا﴾ على الاستئناف بـ(لا) كما قال: ﴿وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا﴾ طه: ١٣٢، فرفع. وأكثر ما جاء في هذا الأمر الجواب مع (لا). وقرأ ذلك الأعمش وحمزة: (لَا تَخَفْ دَرَكًا) فجزما

﴿لَاتَخَافُ﴾ على الجزم، ورفعًا ﴿وَلَاتَخْشَى﴾ على الاستئناف، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَايُنصَرُونَ﴾ آل عمران: ١١١، فاستأنف بـ (ثُمّ). ولو نوى بقوله: ﴿وَلَاتَخْشَى﴾ الجزم، وفيه الياء، كان جائزًا. [ثمّ استشهد بشعر]

وأعجب القراءتين إليّ أن أقرأ بها ﴿لَاتَخَافُ﴾ على وجه الرّفع، لأنّ ذلك أفصح اللّغتين، وإن كانت الأخرى جائزة. وكان بعض نحويّي البصرة يقول: معنى قوله: ﴿لَاتَخَافُ دَرَكًا﴾ اضرب لهم طريقًا لاتخاف فيه دركًا قال: وحذف «فيه»، كما تقول: زيد أكرمت، وأنت تريد أكرمته، وكما تقول: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَاتَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ البقرة: ٤٨، أي لاتجزي فيه. وأمّا نحويّو الكوفة فإنّهم ينكرون حذف «فيه»، إلّا في المواقيت، لأنّه يصلح فيها أن يقال: قمت اليوم وفي اليوم، ولايجيزون ذلك في الأسماء. (٨: ٤٣٨)

الزّجّاج: ويجوز (لاتخف دركًا ولاتخشى)، فمن قرأ ﴿لَاتَخَافُ﴾، فالمعنى لست تخاف دركًا، ومن قال: (لَاتَخَفْ دَرَكًا)، فهو نهي عن أن يخاف، ومعناه لاتخف أن يدركك فرعون ولاتخشى الغرق. (٣: ٣٧٠)

الزّمخشريّ: ﴿لَاتَخَافُ﴾ حال من الضّمير في ﴿فَاضْرِبْ﴾، وقرئ (لَاتَخَفْ) على الجواب. (٢: ٥٤٧)

الفخر الرّازيّ: أي لاتخاف أن يدركك فرعون فإنّي أحول بينك وبينه بالتّأخير. قال سيبويه: قوله: ﴿تَخَافُ﴾ رفعه على وجهين:

أحدهما: على الحال، كقولك غير خائف ولاخاش.

والثّاني: على الابتداء، أي أنت لاتخاف، وهذا قول الفرّاء. قال الأخفش والزّجّاج المعنى لاتخاف فيه، كقوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَاتَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ﴾ البقرة: ٤٨، أي لاتجزي فيه نفس. وقرأ حمزة (لَاتَخَفْ)، وفيه وجهان: أحدهما: أنّه نهي، والثّاني قال أبو عليّ: جعله جواب الشّرط، على معنى إن تضرب لاتخف. (٢٢: ٩٢)

لَاتَخَفْ

١ ـ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَاتَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَاتَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ.

هود: ٧٠

ابن عبّاس: وقع في نفسه خوفًا منهم، وظنّ أنّهم لصوص، حيث لم يأكلوا من طعامه، فلمّا علموا خوفه قالوا: لاتخف منّا يا إبراهيم. (١٨٨)

قتادة: وذلك أنّهم كانوا إذا نزل بهم ضيف فلم يأكل من طعامهم، ظنّوا أنّه لم يأت بخير وإنّما جاء بشرّ. ﴿قَالُوا لَاتَخَفْ﴾ يا إبراهيم. (البغويّ ٢: ٤٥٦)

نحوه الفرّاء. (٢: ٢٢)

الطّبريّ: قالت الملائكة، لمّا رأت ما بإبراهيم من الخوف منهم: لاتخف منّا وكن آمنًا، فإنّا ملائكة ربّك. (٧: ٧٠)

الماورديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أضمر في نفسه خوفًا منهم

والثّاني: أحسّ من نفسه تخوّفًا منهم. [ثمّ استشهد بشعر]

﴿قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ﴾ يعني بهلاكهم. وفي إعلامهم إبراهيم بذلك وجهان.

أحدهما: ليزول خوفه منهم.

والثّاني: لأنّ إبراهيم قد كان يأتي قوم لوط، فيقول: ويحكم أينهاكم عن الله أن تتعرّضوا لعقوبته فلا يطيعونه؟ (٢: ٤٨٣)

الطّوسيّ: أي أضمر الخوف منهم، والإيجاس: الإحساس. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: أوجس: أضمر، وإنّما خافهم حين لم ينالوا من طعامه، لأنّه رآهم شبابًا أقوياء، وكان ينزل طرفًا من البلد لم يأمن ـ من حيث لم يتحرّموا بطعامه ـ أن يكون ذلك لبلاء، حتّى قالوا له: لا تخف يا إبراهيم ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ﴾ بالعذاب والإهلاك.

وقيل: إنّهم دعوا الله فأحيا العجل الّذي كان ذبحه إبراهيم وشواه، فطفر ورعى، فعلم حينئذ أنّهم رسل الله. (٦: ٢٨)

القُشَيْريّ: أي خاف أنّه وقع له خلل في حالة؛ حيث امتنع الضّيفان عن أكل طعامه، فأوجس الخيفة لهم لا منهم.

وقيل: إنّ الملائكة في ذلك الوقت ما كانوا ينزلون جهرًا إلّا لعقوبة، فلمّا امتنعوا عن الأكل، وعلم أنّهم ملائكة، خاف أن يكونوا قد أرسلوا لعقوبة قومه. (٣: ١٤٦)

الزّمخشريّ: وإنّما قالوا: ﴿لَا تَخَفْ﴾ لأنّهم رأوا أثر الخوف والتّغيّر في وجهه، أو عرفوه بتعريف الله، أو علموا أنّ علمه بأنّهم ملائكة موجب للخوف، لأنّهم كانوا لا ينزلون إلّا بعذاب. (٢: ٢٨٠)

الطّبْرِسيّ: أي أضمر منهم خوفًا واختلف في سبب الخوف، فقيل: إنّه، لمّا رآهم شبّانًا أقوياء، وكان ينزل طرفًا من البلد وكانوا يمتنعون من تناول طعامه، لم يأمن أن يكون ذلك لبلاء، وذلك أنّ أهل ذلك الزّمان، إذ أكل بعضهم طعام بعض، أمنه صاحب الطّعام على نفسه وماله ولهذا يقال: تحرّم فلان بطعامنا أي أثبت الحرمة بيننا بأكله الطّعام.

وقيل: إنّه ظنّهم لصوصًا يريدون به سوءًا، أو قيل: إنّه ظنّ أنّهم ليسوا من البشر، وأنّهم جاءوا لأمر عظيم وقيل: علم أنّهم ملائكة، فخاف أن يكون قومه المقصودين بالعذاب، حتّى ﴿قَالُوا﴾ له ﴿لَا تَخَفْ﴾ يا إبراهيم. (٣: ١٧٩)

الفخر الرّازيّ: واعلم أنّ الأضياف إنّما امتنعوا من الطّعام لأنّهم ملائكة، والملائكة لا يأكلون ولا يشربون، وإنّما أتوه في صورة الأضياف ليكونوا على صفة يحبّها، وهو كان مشغوفًا بالضّيافة.

وأمّا إبراهيم عليه السلام فنقول: إمّا أن يقال: إنّه عليه السلام ما كان يعلم أنّهم ملائكة، بل كان يعتقد فيهم أنّهم من البشر، أو يقال: إنّه كان عالمًا بأنّهم من الملائكة.

أمّا على الاحتمال الأوّل فسبب خوفه أمران.

أحدهما: أنّه كان ينزل في طرف من الأرض بعيد عن النّاس، فلمّا امتنعوا من الأكل خاف أن يريدوا به مكروهًا.

و ثانيها: أنّ من لا يُعرف إذا حضر و قُدّم إليه طعام، فإن أكل حصل الأمن، و إن لم يأكل حصل الخوف.

و أمّا الاحتمال الثّاني: و هو أنّه عرف أنّهم ملائكة الله تعالى، فسبب خوفه على هذا التّقدير أيضًا أمران:

أحدهما: أنّه خاف أن يكون نزولهم لأمر أنكره الله تعالى عليه.

و الثّاني: أنّه خاف أن يكون نزولهم لتعذيب قومه.

فإن قيل: فأيّ هذين الاحتمالين أقرب و أظهر؟

قلنا: أمّا الّذي يقول: إنّه ما عرف أنّهم ملائكة الله تعالى، فله أن يحتجّ بأمور:

أحدها: أنّه تسارع إلى إحضار الطّعام، و لو علم كونهم من الملائكة لما فعل ذلك.

و ثانيها: أنّه لـمّا رآهم ممتنعين من الأكل خافهم، و لو عرف كونهم من الملائكة لما استدلّ بترك الأكل على حصول الشّرّ.

و ثالثها: أنّه رآهم في أوّل الأمر في صورة البشر، و ذلك لا يدلّ على كونهم من الملائكة.

و أمّا الّذي يقول: إنّه عرف ذلك، احتجّ بقوله: ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ و إنّما يقال هذا لمن عرفهم و لم يعرف بأيّ سبب أرسلوا.

ثمّ بيّن تعالى أنّ الملائكة أزالوا ذلك الخوف عنه، فقالوا: ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ و معناه: أرسلنا بالعذاب إلى قوم لوط، لأنّه أضمر لقيام الدّليل عليه في سورة أخرى، و هو قوله: ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ * لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً﴾ الذّاريات: ٣٢، ٣٣. (١٨: ٢٤)

نحوه النّيسابوريّ. (١٢: ٤٤)

البيضاويّ: أنكر ذلك منهم، و خاف أن يريدوا به مكروهًا. و نكر و أنكر و استنكر بمعنى، و الإيجاس: الإدراك، و قيل: الإضمار. قالوا له لـمّا أحسّوا منه أثر الخوف: ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾. (١: ٤٧٤)

النّسفيّ: أي أضمر منهم خوفًا. قالوا: لا تخف إنّا أرسلنا إلى قوم لوط بالعذاب. و إنّما يقال هذا لمن عرفهم و لم يعرف فيم أرسلوا، و إنّما قالوا: لا تخف لأنّهم رأوا أثر الخوف و التّغيّر في وجهه. (٢: ١٩٧)

الخازن: يعني و وقع في قلبه خوف منهم، و الوجس: هو رعب القلب... و إنّما خاف إبراهيم ﷺ منهم، لأنّه كان ينزل ناحية من النّاس، فخاف أن ينزلوا به مكروهًا لامتناعهم من طعامه، و لم يعرف أنّهم ملائكة. و قيل: إنّ إبراهيم عرف أنّهم ملائكة، و إنّما خاف أن يكونوا نزلوا بعذاب قومه فخاف من ذلك.

و الأقرب أنّ إبراهيم لم يعرف أنّهم ملائكة في أوّل الأمر، و يدلّ على صحّة هذا أنّه ﷺ قدّم إليهم الطّعام، و لو عرف أنّهم ملائكة لما قدّمه إليهم، لعلمه أنّ الملائكة لا يأكلون و لا يشربون، و لأنّه خافهم، و لو عرف أنّهم ملائكة لما خافهم. فلمّا رأت الملائكة خوف إبراهيم ﷺ قالوا: لا تخف يا إبراهيم. (٣: ١٩٧)

الآلوسيّ: أي خوفًا، و أصلها الحالة الّتي عليها

الإنسان من الخوف. ولعلّ اختيارها بالذّكر للمبالغة، حيث تفرّس لذلك مع جهالته لهم من قبل، وعدم معرفته من أيّ النّاس يكونون كما ينبئ عنه ما في «الذّاريات» ٢٥، من قوله سبحانه حكاية عنه ﴿قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ أنّهم ملائكة، وظنّ أنّهم أُرسلوا لعذاب قومه، لأمر أنكره الله تعالى عليه. ﴿قَالُوا﴾ حين رأوا أثر ذلك ﷺ أو أعلمهم الله تعالى به، أو بعد أن قال لهم ما في الحجر ٥٢: ﴿إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾ فإنّ الظّاهر منه أنّ هناك قولًا بالفعل لا بالقوّة، كما هو احتمال فيه، على ما ستراه إن شاء الله تعالى.

ويجوز أن يكون ذلك لعلمهم أنّ علمه ﷺ أنّهم ملائكة يوجب الخوف، لأنّهم لا ينزلون إلّا بعذاب. وقيل إنّ الله تعالى جعل للملائكة مطلعًا ما لم يجعل لغيرهم من الاطّلاع، كما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ الانفطار: ١٢.

وفي «الصّحيح» قالت الملائكة: ربّ عبدك هذا يريد أن يعمل سيّئة الحديث. وهو قول بأنّ الملائكة يعلمون الأمور القلبيّة، وفي الأخبار الصّحيحة ما هو صريح بخلافه، والآية والخبر المذكوران لا يصلحان دليلًا لهذا المطلب. وإسناد القول إليهم ظاهر في أنّ الجميع قالوا: ﴿لَا تَخَفْ﴾ ويحتمل أنّ القائل بعضهم، وكثيرًا ما يُسند فعل البعض إلى الكلّ في أمثال ذلك.

وظاهر قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا﴾ أنّه استئناف في معنى التّعليل للنّهي المذكور، كما أنّ قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ﴾ الحجر: ٥٣، استئناف كذلك، فإنّ إرسالهم إلى قوم آخرين يوجب أمنه من الخوف، أي ﴿أُرْسِلْنَا﴾ بالعذاب ﴿إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ خاصّة. ويُعلم ممّا ذكرنا أنّه ﷺ أحسّ بأنّهم ملائكة، وإليه ذهب ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما.

وقد يستدلّ له بقولهم ﴿لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا﴾ فإنّه - كما لا يخفى على من له أدنى ذوق - إنّما يقال لمن عرفهم ولم يعرف فيم أُرسلوا فخاف، وأنّ الإنكار المدلول عليه بنكرهم غير المدلول عليه بما في الذّاريات، فلا إشكال في كون الإنكار هناك قبل إحضار الطّعام، وهنا بعده. [إلى أن قال:]

وذهب بعضهم إلى أنّه ﷺ لم يعرف أنّهم ملائكة، حتّى قالوا له ﴿لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا﴾ وكان سبب خوفه منهم أنّهم لم يتحرّموا بطعامه، فظنّ أنّهم يريدون به سوءًا، إذ كانت العادة إذ ذاك كذلك، وكان ﷺ نازلًا في طرف من الأرض، منفردًا عن قومه، وهي رواية عن ابن عبّاس..

وقيل: كان سبب خوفه أنّهم دخلوا بغير إذن وبغير وقت.

وقال العلّامة الطّيبيّ: الحقّ أنّ الخوف إنّما صدر عن مجموع كونهم منكَرين، وكونهم ممتنعين من الطّعام، كما يُعلم من الآيات الواردة في هذه القصّة، ولأنّه لو عرفهم بأنّهم ملائكة لم يحضر بين أيديهم الطّعام، ولم يحرّضهم على الأكل، وإنّما عدلوا إلى قولهم ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ ليكون جامعًا للمعاني، بحيث يُفهم منه المقصود أيضًا. انتهى

وفيه إشارة إلى الرّدّ على الزّمخشريّ - وقد اختلف كلامه في تعليل الخوف - فعلّله تارة بمعرفته

أنّهم ملائكة، وأحرى بأنّهم لم يتحرّموا طعامه، ولعلّه أراد بذلك العرفان بعد إحضار الطّعام. وما ذكره الطّبيّ من أنّه لو عرفهم بأنّهم ملائكة لم يحصر إلخ، غير قادح، إذ يجوز أن يخافهم بعد الإحضار أوّلًا لعدم التحرّم، ثمّ بعد تفرّس أنّهم ملائكة خافهم، لأنّهم ملائكة أرسلوا للعذاب. والزّمخشريّ حكى أحد الخوفين في موضع، والآخر في آخر. (١٢: ٩٥)

ابن عاشور: أي أحسّ في نفسه خيفة منهم وأضمر ذلك ـ والمصدر الإيجاس ـ وذلك أنّه خشي أن يكونوا مضمرين شرًّا له، أي حسبهم لصوصًا، وكانوا ثلاثة، وكان إبراهيم عليه السّلام وحده.

وجملة ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ﴾ مفصولة عمّا قبلها، لأنّها أشبهت الجواب، لأنّه لمّا أوجس منهم خيفة ظهر أثرها على ملامحه، فكان ظهور أثرها بمنزلة قوله: إنّي خفت منكم، ولذلك أجابوا ما في نفسه بقولهم: ﴿لَا تَخَفْ﴾، فحكي ذلك عنهم بالطّريقة الّتي تحكى بها المحاورات. أو هو جواب كلام مقدّر دلّ عليه قوله: ﴿وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ أي وقال لهم: إنّي خفت منكم، كما حكي في سورة الحجر: ٥٢، ﴿قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾. ومن شأن النّاس إذا امتنع أحد من قبول طعامهم أن يقولوا له: لعلّك حاقد أو عدوّ، وقد كانوا يقولون للوافد: أحَرْبٌ أم سِلْمٌ. (١١: ٢٩٥)

الطّباطبائيّ: والمراد أنّه استشعر في نفسه خوفًا، ولذلك آمنوه وطيّبوا نفسه بقولهم: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾.

ومعنى الآية أنّ إبراهيم عليه السّلام لمّا قدّم إليهم العجل المشويّ ورآهم لا يأكلون منه كالممتنع من الأكل ـ وذلك أمارة الشّرّ ـ استشعر في نفسه منهم خوفًا، فقالوا ـ تأمينًا له وتطييبًا لنفسه ـ : لا تخف إنّا أرسلنا إلى قوم لوط. فعلم أنّهم من الملائكة الكرام المنزّهين من الأكل والشّرب، وما يناظر ذلك من لوازم البدن المادّيّة، وأنّهم مرسلون لخطب جليل.

ونسبة استشعار الخوف إلى إبراهيم عليه السّلام لا ينافي ما كان عليه من مقام النّبوّة الملازم للعصمة الإلهيّة من المعصية والرّذائل الخلقيّة، فإنّ مطلق الخوف ـ وهو تأثّر النّفس عن مشاهدة المكروه الّتي تبعثها إلى التحذّر منه والمبادرة إلى دفعه ـ ليس من الرّذائل، وإنّما الرّذيلة هي التأثّر الّذي يستوجب بطلان مقاومة النّفس وظهور العيّ والفزع، والتّحوّل عن التّدبير لدفع المكروه ـ وهو المسمّى بالجبن ـ كما أنّ عدم التّأثّر عن مشاهدة المكروه مطلقًا ـ وهو المسمّى تهوّرًا ـ ليس من الفضيلة في شيء. (١٠: ٣٢١)

٢ ـ ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ طه: ٢١

الطّوسيّ: أخبر الله تعالى أنّ العصا حين صارت حيّة تسعى خاف موسى منها، فقال الله له: ﴿خُذْهَا﴾ يا موسى فإنّا ﴿سَنُعِيدُهَا﴾ إلى ما كانت أوّل شيء في يدك عصا. ومعنى ﴿خُذْهَا﴾: تناولها بيدك. والخوف: انزعاج النّفس بتوقّع الضّرر، خافه خوفًا، فهو خائف وذاك مخوف، وضدّ الخوف الأمن، ومثل الخوف: الفزع والذّعر. (٧: ١٦٨)

الفَخر الرّازيّ: فيه سؤالات:

السّؤال الأوّل: لـمّا نودي موسى و خُصّ بتلك الكرامات العظيمة، و علم أنّه مبعوث من عند الله تعالى إلى الخلق، فلِمَ خاف؟

و الجواب من وجوه:

أحدها: أنّ ذلك الخوف كان من نفرة الطّبع، لأنّه ﷺ ما شاهد مثل ذلك قطّ. و أيضًا فهذه الأشياء معلومة بدلائل العقول، و عند الفزع الشّديد قد يذهل الإنسان عنه.

قال الشّيخ أبو القاسم الأنصاريّ رحمه الله تعالى: و ذلك الخوف من أقوى الدّلائل على صدقه في النّبوّة، لأنّ السّاحر يعلم أنّ الّذي أتى به تمويه، فلا يخافه ألبتّة.

و ثانيها: قال بعضهم: خافها لأنّه ﷺ عرف ما لقي آدم منها.

و ثالثها: أنّ مجرّد قوله: ﴿لَا تَخَفْ﴾ لا يدلّ على حصول الخوف، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ﴾ الأحزاب: ١، لا يدلّ على وجود تلك الطّاعة، لكن قوله ﴿فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا﴾ النّمل: ١٠، يدلّ عليه، و لكن ذلك الخوف إنّما ظهر ليظهر الفرق بينه و بين محمّد ﷺ فإنّه ﷺ أظهر تعلّق القلب بالعصا و النّفرة عن الثّعبان، و أمّا محمّد ﷺ فما أظهر الرّغبة في الجنّة، و لا النّفرة عن النّار. [إلى أن قال:]

السّؤال الثّالث: كيف أخذه، أمع الخوف أو بدونه؟

و الجواب: روي مع الخوف، و لكنّه بعيد، لأنّ بعد توالي الدّلائل يبعد ذلك.

و إذا علم موسى ﷺ أنّه تعالى عند الأخذ سيُعيدها سيرتها الأولى فكيف يستمرّ خوفه، و قد علم صدق هذا القول؟ و قال بعضهم: لـمّا قال له ربّه: ﴿لَا تَخَفْ﴾ بلغ من ذلك ذهاب خوفه و طمأنينة نفسه، إلى أن أدخل يده في فمها و أخذ بلحيتها. (٢٢: ٢٨)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٤٥٧)

البَيضاويّ: فإنّه لـمّا رآها حيّة تسرع و تبتلع الحجر و الشّجر، خاف و هرب منها. (٢: ٤٨)

البُرُوسَويّ: روي أنّها انقلبت ثعبانًا ذكرًا يبتلع كلّ شيء يمرّ به من صخر و حجر، و عيناه تتّقدان كالنّار، و يُسمع لأنيابه صريف شديد، و كان بين لحييه أربعون ذراعًا أو ثمانون، فلـمّا رآه كذلك خاف و نفر، لأنّ الخوف و الهرب من الحيّات و نحوها من طباع البشر.

فإن قيل: لِمَ خاف موسى من العصا و لم يخف إبراهيم من النّار؟

قلنا: لأنّ الخليل كان أشدّ تمكينًا، إذ فرّق بين بداية الحال و نهايتها. و قد أزال الله هذا الخوف عن موسى بقوله: ﴿وَلَا تَخَفْ﴾، و لذا تمكّن من أخذ العصا ـ كما يأتي ـ فصار أهل تمكين كالخليل ﷺ. ألا ترى أنّ نبيّنا ﷺ أوّل ما جاءه جبريل خافه، فرجع من الجبل مرتعدًا، ثمّ كان من أمره ما كان، حتّى استعدّ لرؤيته على صورته الأصليّة ليلة المعراج، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ النّجم: ١٣، ١٤. و في «التّأويلات النّجميّة»: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ يعني كنت تحسب أنّ لك فيها المنافع و المآرب في البداية، ثمّ رأيتها و أنت خائف من

مصارّها، فحذها ولا تخف، لتعلم أنّ الله تعالى هو الضارّ والنافع، فيكون خوفك ورجاؤك منه إليه لا من غيره. وفي المثنوي:

هر كه ترسيد از حق وتقوى گزيد

ترسد از وى جنّ وانس وهر كه ديد

إنّ الّذي خاف الإله وارعوى

منه يخاف الإنس والجنّ معًا

(٥: ٣٧٦)

الآلوسيّ: [نقل حديث انقلاب الحيّة، كما تقدّم عن البُرُوسَويّ وأضاف:]

ولعلّ ذلك الخوف ممّا اقتضته الطّبيعة البشريّة، فإنّ البشر بمقتضى طبعه يخاف عند مشاهدة مثل ذلك، وهو لا ينافي جلالة القدر.

وقيل: إنّما خاف ﷺ، لأنّه رأى أمرًا هائلًا صدر من الله عزّ وجلّ بلا واسطة، ولم يقف على حقيقة أمره، وليس ذلك كنار إبراهيم ﷺ، لأنّها صدرت على يد عدوّ الله تعالى، وكانت حقيقة أمرها كنار على علَم، فلذلك لم يخف ﷺ منها، كما خاف موسى ﷺ من الحيّة.

وقيل: إنّما خاف لأنّه عرف ما لقي من ذلك الجنس، حيث كان له مدخل في خروج أبيه من الجنّة، وإنّما عطف النّهي على الأمر للإشعار بأنّ عدم المنهيّ عنه مقصود لذاته، لا لتحقيق المأمور به فقط.

(١٦: ١٧٧)

المَراغيّ: هذا الخوف ممّا تقتضيه الطّبيعة البشريّة حين مشاهدة الأمر الجلل الّذي لا يُعرف له نظير، ولا يُدرك له سبب، ولا ينتقص ذلك من جلالة قدره ﷺ.

(١٦: ١٠٣)

الطَّباطَبائيّ: ﴿وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ أي حالتها الأولى، وهي أنّها عصا. فيه دلالة على خوفه ﷺ ممّا شاهده من حيّة ساعية، وقد قصّه تعالى في موضع آخر، إذ قال: ﴿فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ﴾ القصص: ٣١، والخوف ـ وهو الأخذ بمقدّمات التّحرّز من الشّرّ ـ غير الخشية الّتي هي تأثّر القلب واضطرابه، فإنّ الخشية رذيلة تنافي فضيلة الشّجاعة بخلاف الخوف، والأنبياء ﷺ يجوز عليهم الخوف دون الخشية، كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللهَ﴾ الأحزاب: ٣٩.

(١٤: ١٤٤)

مكارم الشّيرازيّ: وبالرّغم من أنّ خوف موسى هنا قد أثار التّساؤل لدى بعض المفسّرين، بأنّ هذه الحالة كيف تناسب موسى مع الشّجاعة الّتي عهدناها لدى موسى، وأثبتها عمليًّا طوال عمره عند محاربته الفراعنة؟ إضافة إلى صفات وشروط الأنبياء بصورة عامّة؟

إلّا أنّ الجواب عن هذا السّؤال يتّضح بملاحظة نكتة واحدة، وهي أنّ من الطّبيعيّ أنّ كلّ إنسان ـ مهما كان شجاعًا وغير هيّاب ـ إذا رأى فجأةً قطعة خشب تتحوّل إلى حيّة عظيمة وتتحرّك بسرعة، فلابدّ أن يرتبك ويخاف ـ ولو لمدّة قصيرة ـ وينسحب نفسه جانبًا موقّتًا، إلّا أن يكون هذا المشهد قد تكرّر أمامه

مراراً، وردّ الفعل الطّبيعيّ هذا لايكون نقطة ضعف عند موسى أبداً ولاتنافي الآية ٣٩ من سورة الأحزاب، حيث تقول: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللهَ﴾ فإنّ هذا الخوف طبيعيّ وموقّت، وسريع الزّوال أمام حادثة لم تحدث من قبلُ قطّ، وخارق للعادة. (٩: ٤٧٩)

٣ـ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى. طه ٦٧، ٦٨

ابن عبّاس: أضمر موسى في قلبه الخوف، خاف أن لايظفر بهم فيقتلون من آمن به، ﴿قُلْنَا﴾ لموسى: ﴿لَا تَخَفْ﴾. (٣٦٣)

نحوه الطّبريّ. (٨: ٤٣٤)

الحسن: إنّ ذلك الخوف إنّما كان لما طبع الآدميّ عليه من ضعف القلب، وإن كان قد علم موسى عليه السلام أنّهم لايصلون إليه وأنّ الله ناصره. (الفخر الرّازيّ ٢٢: ٨٤)

مُقاتِل: خاف موسى إن صنع القوم مثل صنعه أن يشكّوا فيه فلايتّبعوه، ويشكّ فيه من تابعه. (٣: ٣٢)

الزّجّاج: أصلها خِوْفَة، ولكن الواو قُلبت ياء لانكسار ما قبلها. (٣: ٣٦٧)

الماوَرْديّ: وفي خوفه وجهان:

أحدهما: أنّه خاف أن يلتبس على النّاس أمرهم، فيتوهّموا أنّهم فعلوا مثل فعله، وأنّه من جنسه.

الثّاني: لما هو مركوز في الطّباع من الحذر. و﴿أَوْجَسَ﴾: بمعنى أسرّ.

﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ...﴾ تثبيتاً لنفسه، وإزالة لخوفه. (٣: ٤١٣)

نحوه الطّوسيّ. (٧: ١٨٧)

الواحديّ: أي أحسّ ووجد خوفاً، لأنّ سحرهم كان من جنس ما أراهم في العصا، فخاف أن يلتبس على النّاس أمره ولايؤمنوا به فقال الله: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ عليهم بالظّفر والغلبة. (٣: ٢١٤)

البغويّ: أي وجد، وقيل: أضمر في نفسه خوفاً واختلفوا في خوفه، قيل: خوف طبع البشريّة، وذلك أنّه ظنّ أنّها تقصده. [ثمّ نقل قول مُقاتِل] (٣: ٢٦٨)

الزّمخشريّ: إيجاس الخوف: إضمار شيء منه، وكذلك توجّس الصّوت: تسمّع نبأة يسيرة منه، [و] كان ذلك لطبع الجبلّة البشريّة وأنّه لايكاد يمكن الخلوّ من مثله.

وقيل: خاف أن يُخالج النّاس شكّ فلا يتّبعوه. (٢: ٥٤٤)

ابن عطيّة: ﴿خِيفَةً﴾ يصحّ أن يكون أصلها خِوْفَة، قُلبت الواو ياء للتّناسب. وخوف موسى عليه السلام إنّما كان على النّاس أن يضلّوا لهول ما رأى. (٤: ٥٢)

الطّبرسيّ: معناه فأحسّ موسى، ووجد في نفسه ما يجده الخائف ـ ويقال: أوجس القلب فزعاً، أي أضمر ـ والسّبب في ذلك أنّه خاف أن يلتبس على النّاس أمرهم، فيتوهّموا أنّهم فعلوا مثل فعله، ويظنّوا المساواة، فيشكّوا، ولايتّبعوه، عن الجُبّائيّ.

وقيل: إنّه خوف الطّباع إذا رأى الإنسان أمراً عظيماً، فإنّه يحذره ويخافه في أوّل وهلة.

وقيل: إنّه خاف أن يتفرّق النّاس قبل إلقائه العصا

وقيل: أن يعلموا ببطلان السّحرة، فيبقوا في شبهة

وقيل: إنّه خاف لأنّه لم يدر أنّ العصا إذا انقلبت حيّة هل تظهر المزيّة؟ لأنّه لا يعلم أنّها تتلقّفها، فكان ذلك موضع خوف، لأنّها لو انقلبت حيّة، ولم تتلقّف ما يأفكون، ربّما ادّعوا المساواة لا سيّما والأهواء معهم، والدّولة لهم. فلمّا تلقّفت زالت الشّبهة، وتحقّق عند الجميع صحّة أمر موسى وبطلان سحره. ﴿قُلْنَا لَاتَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾ عليهم بالظّفر والغلبة

(٤: ٣٠)

ابن الجوزيّ: وفي خوفه قولان.

أحدهما: أنّه خوف الطّبع البشريّ.

والثّاني: أنّه لمّا رأى سحرهم من جنس ما أراهم في العصا، خاف أن يلتبس على النّاس أمره، ولا يؤمنوا، فقيل له: ﴿لَاتَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾ عليهم بالظّفر والغلبة، وهذا أصحّ من الأوّل.

(٥: ٣٠٥)

الفخر الرّازيّ: الإيجاس: استشعار الخوف، أي وجد في نفسه خوفًا

فإن قيل: إنّه لا مزيد في إزالة الخوف على ما صنعه الله تعالى في حقّ موسى ﷺ، فإنّه كلّمه أوّلًا وعرض عليه المعجزات الباهرة كالعصا واليد، ثمّ إنّه تعالى صيّرها كما كانت بعد أن كانت كأعظم ثعبان، ثمّ إنّه أعطاه الاقتراحات الثّمانية، وذكر ما أعطاه قبل ذلك من المنن الثّمانية، ثمّ قال له بعد ذلك كلّه ﴿اِنَّنِى مَعَكُمَا اَسْمَعُ وَاَرٰى﴾ طه: ٤٦، فمع هذه المقدّمات الكثيرة كيف وقع الخوف في قلبه، والجواب عنه من وجوه.

أحدها: [قول الحسن وقد تقدّم]

وثانيها: [قول مقاتل وقد تقدّم]

وثالثها: أنّه خاف حيث بدأوا وتأخّر إلقاؤه أن ينصرف بعض القوم قبل مشاهدة ما يلقيه فيدوموا على اعتقاد الباطل

ورابعها: لعلّه ﷺ كان مأمورًا بأن لا يفعل شيئًا إلّا بالوحي، فلمّا تأخّر نزول الوحي عليه في ذلك الوقت خاف أن لا ينزل عليه الوحي في ذلك الوقت، فيبقى في الخجالة

وخامسها: لعلّه ﷺ خاف من أنّه لو أبطل سحر أولئك الحاضرين فلعلّ فرعون قد أعدّ أقوامًا آخرين فيأتيه بهم، فيحتاج مرّة أخرى إلى إبطال سحرهم، وهكذا من غير أن يظهر له مقطع، وحينئذ لا يتمّ الأمر ولا يحصل المقصود. ثمّ إنّه تعالى أزال ذلك الخوف بالإجمال أوّلًا وبالتّفصيل ثانيًا

أمّا الإجمال فقوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَاتَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾ ودلالته على أنّ خوفه كان لأمر يرجع إلى أنّ أمره لا يظهر للقوم، فآمنه الله تعالى بقوله ﴿اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾ وفيه أنواع من المبالغة:

أحدها: ذكر كلمة التّأكيد وهي (إنّ)، وثانيها: تكرير الضّمير، وثالثها: لام التّعريف، ورابعها: لفظ العلوّ وهو الغلبة الظّاهرة. وأمّا التّفصيل [لاحظ ب ق ي: «ألق».]

(٢٢: ٨٤)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٤٧١)

ابن عَرَبيّ: ﴿خيفةً﴾ من غلبة الجهّال، ودولة الضّلال، كما قال أمير المؤمنين عليّ ﷺ: «لم يوجس موسى خيفةً على نفسه إنّما خاف من غلبة الجهّال ودولة الضّلال». (٢: ٤٩)

القُرطُبيّ: أي أضمَر. وقيل: وجد. وقيل: أحسّ، أي من الحيّات، وذلك على ما يعرض من طباع البشر على ما تقدّم. وقيل: خاف أن يفتتن النّاس قبل أن يُلقي عصاه. وقيل: خاف حين أبطأ عليه الوحي بإلقاء العصا أن يفترق النّاس قبل ذلك فيفتتنوا. (١١: ٢٢٣)

أبو السُّعود: أي أضمَر فيها بعض خوف من مفاجأته بمقتضى البشريّة المجبولة على النّفرة من الحيّات، والاحتراز من ضررها المعتاد من اللّسع ونحوه. وقيل: من أن يُخالج النّاس شكّ فلا يتّبعوه. وليس بذاك كما ستعرفه. وتأخير الفاعل لمراعاة الفواصل. ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ﴾ أي ما توهّمت، ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ تعليل لما يوجبه النّهي من الانتهاء عن الخوف، وتقرير لغلبته على أبلغ وجه وآكده، كما يُعرب عنه الاستئناف وحرف التّحقيق، وتكرير الضّمير، وتعريف الخبر، ولفظ العلوّ المُنبئ عن الغلبة الظّاهرة، وصيغة التّفضيل. (٤: ٢٩٢)

البُرُوسَويّ: الوجس: الصّوت الخفيّ. والتّوجّس: التّسمّع، والإيجاس: وجود ذلك في النّفس. والخيفة: الحالة الّتي عليها الإنسان من الخوف، وهي مفعول ﴿أَوْجَسَ﴾ و﴿مُوسَى﴾ فاعله والمعنى أضمَر موسى في نفسه بعض خوف من مفاجأته بمقتضى البشريّة المجبولة على النّفرة من الحيّات، والاحتراز عن ضررها المعتاد من اللّسع ونحوه، كما دلّ عليه قوله ﴿فِي نَفْسِهِ﴾، لأنّه من خطرات النّفس لا من القلب، وفي الحقيقة أنّ الله تعالى ألبس السّحر لباس القهر، فخاف موسى من قهر الله لا من غيره، لأنّه لا يأمن من مكر الله إلّا القوم الفاسقون.

﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ﴾ ما توهّمت ﴿إِنَّكَ﴾ أي لأنّك ﴿أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ أي الغالب القاهر لهم، ونحن معك في جميع أحوالك، فإنّك القائم بالمسبّب، وهم القائمون المعتمدون على الأسباب. وأيضًا معك آياتنا الكبرى، وهو لباس حفظنا.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: يشير إلى أنّ خوف البشريّة مركوز في جبلّة الإنسان ـ ولو كان نبيًّا ـ إلى أن ينزع الله الخوف منه انتزاعًا ربّانيًّا، بقول صمدانيّ، كما قال تعالى: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ أي أعلى درجة من أن تخاف من المخلوقات دون الخالق.

وفيه معنى آخر: أنّ خوف موسى ما كان من المكوّنات بل من المكوّن، إذ رأى عصاه ثعبانًا تلقف سحر السّحرة، وقد علم أنّها صارت مظهر صفة قهّاريّة الحقّ، فخاف من الحقّ وقهره لا من العصا وثعبانها، فلهذا قال تعالى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ أي لأنّك أعلى درجة عندنا منها، لأنّها عصاك مصنوعة لنفسك وأنت رسولي وكليمي واصطنعتك لنفسي، فإن كانت هي مظهر صفة قهري

فأنت مظهر صفات لطفي وقهري كلّها. (٤٠٢،٥)

الآلوسيّ: الإيجاس: الإخفاء، والخيفة: الخوف، وأصله: خِوْفَة، قلبت الواو ياءً لكسرة ما قبلها. وقال ابن عطيّة: يحتمل أن يكون «خَوْفَة» بفتح الخاء، قلبت الواو ياءً، ثمّ كُسرت الخاء للتّناسب، والأوّل أولى. والتّنوين للتّحقير، أي أخفى فيها بعض خوف من مفاجأة ذلك، بمقتضى طبع الجبلّة البشريّة عند رؤية الأمر المهول، وهو قول الحسن.

وقال مُقاتل: خاف عليه السلام من أن يعرض للنّاس ويختلج في خواطرهم شكّ وشبهة في معجزة العصا، لمّا رأوا من عصيّهم، وإضمار خوفه عليه السلام من ذلك لئلا تقوى نفوسهم إذا ظهر لهم، فيؤدّي إلى عدم اتّباعهم.

وقيل: التّنوين للتّعظيم أي أخفى فيها خوفًا عظيمًا.

وقال بعضهم: إنّ الصّيغة لكونها «فِعْلَة» وهي دالّة على الهيئة، والحالة اللّازمة تُشعر بذلك، ولذا اختيرت على الخوف في قوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَـٰئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ الرّعد: ١٣، ولا يأباه الإيجاس، وقيل: يأباه.

والأوّل هو الأنسب بحال موسى عليه السلام إن كان خوفه ممّا قاله الحسن، والثّاني هو الأنسب بحاله عليه السلام إن كان خوفه ممّا قاله مُقاتل.

وقيل: إنّه أنسب أيضًا بوصف السّحر بالعظم في قوله تعالى: ﴿وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ الأعراف: ١١٦، وأيّد بعضهم كون التّنوين لذلك بإظهار موسى وعدم إضماره، فتأمّل.

وقيل: إنّه عليه السلام سمع لمّا قالوا: ﴿إِمَّآ أَن تُلْقِيَ...﴾ ألقوا يا أولياء الله تعالى، فخاف لذلك حيث يعلم أنّ أولياء الله تعالى لا يُغلَبون. ولا يكاد يصحّ، والنّظم الكريم يأباه.

وتأخير الفاعل لمراعاة الفواصل ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ﴾ أي لا تستمرّ على خوفك ممّا توهّمته، وادفع عن نفسك ما اعتراك، فالنّهي على حقيقته.

وقيل: خرج عن ذلك للتّشجيع وتقوية القلب ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ﴾ تعليل لما يوجبه النّهي من الانتهاء عن الخوف، وتقرير لغلبته على أبلغ وجه وآكده كما يُعرب عن ذلك الاستئناف البيانيّ، وحرف التّحقيق، وتكرير الضّمير، وتعريف الخبر، ولفظ العلوّ المنبئ عن الغلبة الظّاهرة، وصيغة التّفضيل، كما قاله غير واحد.

والّذي أميل إليه: أنّ الصّيغة المذكورة لمجرّد الزّيادة، فإنّ كونها للمشاركة والزّيادة يقتضي أن يكون للسّحرة علوّ وغلبة ظاهرة أيضًا، مع أنّه ليس كذلك، وإثبات ذلك لهم بالنّسبة إلى العامّة – كما قيل – ليس بشيء، إذ لا مغالبة بينهم وبينهم. (٢٢٨،١٦)

ابن عاشور: ﴿خِيفَةً﴾ اسم هيئة من الخوف، أريد به مطلق المصدر، وأصله: خِوْفَة، فقُلبت الواو ياءً لوقوعها إثر كسرة.

وزيادة ﴿فِى نَفْسِهِۦ﴾ هنا للإشارة إلى أنّها خيفة تفكّر لم يظهر أثرها على ملامحه. وإنّما خاف موسى من أن يظهر أمر السّحرة فيساوي ما يظهر على يديه

من انقلاب عصاه ثُعبانًا، لأنّه يكون قد ساواهم في عملهم، و يكونون قد فاقوه بالكثرة. أو خشي أن يكون الله أراد استدراج السّحرة مدّة، فيُملي لهم بظهور عليهم عليه و منّة لما تكون له العاقبة، فخشي ذلك. و هذا مقام الخوف، و هو مقام جليل، مثله مقام النّبيّ ﷺ يوم بدر، إذ قال: «اللّهمّ إنّي أسألك نصرك و وعدك، اللّهمّ إن شئت لم تُعبد في الأرض»

و الدّليل على هذا قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَاتَخَفْ إِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾ فتأكيد الجملة بحرف التّأكيد، و تقوية تأكيدها بضمير الفصل و بالتعريف في ﴿اْلاَعْلٰى﴾ دليل على أنّ ما خامره من الخوف إنّما هو خوف ظهور السّحرة عند العامّة، و لو في وقت مّا.

(١٤٨:١٦)

مَغْنِيّة: قال أكثر المفسّرين أو الكثير منهم: إنّ موسى خاف على نفسه، كما هو مقتضى الطّبيعة البشريّة، و الصّحيح أنّه ما خاف على نفسه، كيف و هو يعلم أنّ السّحرة مفترون، و أنّ الله قال له و لأخيه ﴿إنّي معكما﴾؟! و إنّما خاف أن يلتبس الأمر على النّاس، و ينخدعوا بأباطيل السّحرة. ﴿قُلْنَا لَاتَخَفْ إِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى﴾: لا تخف أن يلتبس الحقّ على النّاس. (٥: ٢٢٩)

الطَّباطَبائيّ: إيجاس الخيفة في النّفس: إحساسها فيها، و لا يكون إلّا خفيًّا خفيًّا، لا يظهر أثره في ظاهر البشرة، و يتّبع وجوده في النّفس ظهور خاطر سوء فيها، من غير إذعان بما يوجبه من تحذّر و تحرّز، و إلّا لظهر أثره في ظاهر البشرة و عمل الإنسان قطعًا.

و إلى ذلك يومئ تنكير «الخيفة»، كأنّه قيل: أحسّ في نفسه نوعًا من الخوف لا يعبأ به. و من العجيب قول بعضهم: أنّ التّنكير للتفخيم، و كان الخوف عظيمًا. و هو خطأ، و لو كان كذلك لظهر أثره في ظاهر بشرته، و لم يكن لتقييد الخيفة بكونها في نفسه وجه.

فظهر أنّ الخيفة الّتي أوجسها في نفسه، كانت إحساسًا آنيًّا لها نظيرة الخاطر الّذي عقّبها، فقد خطرت بقلبه عظمة سحرهم، و أنّه بحسب التّخيّل مماثل أو قريب من آيته، فأوجس الخيفة من هذا الخطور، و هو كنفس الخطور لا أثر له.

و قيل: إنّه خاف أن يلتبس الأمر على النّاس، فلا يميّزوا بين آيته و سحرهم للتّشابه، فيشكّوا و لا يؤمنوا و لا يتّبعوه، و لم يكن يعلم بعد أنّ عصاه ستلقف ما يأفكون.

و فيه أنّ ذلك ينافي اطمئنانه بالله و وثوقه بأمره، و قد قال له ربّه قبل ذلك: ﴿بِاٰيَاتِنَا اَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾ القصص: ٣٥.

و قيل: إنّه خاف أن يتفرّق النّاس بعد رؤية سحرهم، و لا يصبروا إلى أن يُلقي عصاه فيُدّعى التّساوي و يخيب السّعي.

و فيه: أنّه خلاف ظاهر الآية، فإنّ ظاهر تفريع قوله: ﴿فَاَوْجَسَ فِىْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً...﴾ على قوله: ﴿فَاِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ...﴾ طه: ٦٦، أنّه إنّما خاف ما خُيّل إليه من سحرهم، لا أنّه خاف تفرّق النّاس قبل أن يتبيّن الأمر بإلقاء العصا، و لو خاف ذلك لم يسمح له بأن يُلقوا حبالهم و عصيّهم أوّلًا، على أنّ

هذا الوجه لا يلائم قوله تعالى في تقوية نفسه ﷺ ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ وقيل لا تخف لا تدعهم يتفرّقون حتّى تُلقي العصا.

وكيفما كان، يظهر من إيجاسه ﷺ خيفةً في نفسه أنّهم أظهروا للنّاس من السّحر ما يشابه آيته المعجزة أو يقرب منه، وإن كان ما أتوا به سحراً لا حقيقة له، وما أتى به آيةً معجزةً ذات حقيقة. وقد استعظم الله سحرهم، إذ قال: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ الأعراف ١١٦

ولذا أيّده الله هاهنا بما لا يبقى معه لبس لناظر ألبتّة، وهو تلقف العصا جميع ما سحروا به

قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ إلى قوله: ﴿حَيْثُ أَتَى﴾ هي بداعي التقوية والتأييد، وقد علّله بقوله ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ فالمعنى إنّك فوقهم من كلّ جهة، وإذ كان كذلك لم يحرّك شيء من كيدهم وسحرهم، فلا موجب لأن تخافه. (١٤: ١٧٧)

مكارم الشّيرازيّ: وكلمة ﴿أَوْجَسَ﴾ أُخذت من مادّة «إيجاس» وفي الأصل من «وجس» على وزن «حبس» بمعنى الصّوت الخفيّ، وبناءً على هذا فإنّ الإيجاس يعني الإحساس الخفيّ والدّاخليّ، وهذا يوحي بأنّ خوف موسى الدّاخليّ كان سطحيّاً وخفيفاً، ولم يكن يعني أنّه أولى اهتماماً لهذا المنظر المرعب لسحر السّحرة، بل كان خائفاً من أن يقع النّاس تحت تأثير هذا المنظر بصورة يصعب معها رجاعهم إلى الحقّ.

أو أن يترك جماعة من النّاس الميدان قبل أن تتهيّأ الفرصة لموسى لإظهار معجزته، أو أن يُخرجوهم من الميدان ولا يتّضح الحقّ لهم، كما نقرأ في خطبة الإمام عليّ ﷺ الرّقم «٦» من نهج البلاغة: «لم يوجس موسى ﷺ خيفة على نفسه، بل أشفق من غلبة الجهّال ودول الضّلال». ومع ما قيل لا نرى ضرورة لذكر الأجوبة الأُخرى الّتي قيلت في باب خوف موسى ﷺ

على كلّ حال، فقد نزل النّصر والمدد الإلهيّ على موسى في تلك الحال، وبيّن له الوحي الإلهيّ أنّ النّصر حليفه، كما يقول القرآن: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾.

إنّ هذه الجملة وبتعبيرها المؤكّد قد أثلجت قلب موسى بنصره لهتمّ بـ«إنّ» (إنّ) وتكرار الضّمير، كلّ منهما تأكيد مستقلّ لهذا المعنى، وكذلك كون الجملة اسميّة ـ وبهذه الكيفيّة، فقد أرجعت لموسى اطمئنانه لدى تزلزل للحظات قصيرة (١٠: ٢٧)

فضل الله: حين راوده الضّعف البشريّ، خاصّة وأنّ موسى لم يطّلع على التّدبير الإلهيّ بكافّة تفاصيله وجزئيّاته، فتسرّب إلى نفسه الخوف، ولذا فإنّه كان ينتظر نداء الله وتعليماته حتّى يطمئنّ قلبه للعور

﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ لأنّ موقفك هو موقف الحقّ الّذي يستمدّ مصداقيّته وقوّته من الله سبحانه خالق كلّ شيء ومصدر القوّة لكلّ قويّ فلا قوّة إلّا منه، وهو الأعلى في كلّ موقع (١٥: ١٣٢)

٤ ـ ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ

بِغُلَامٍ عَلِيمٍ. الذّاريات ٢٨

مثل ما قبلها.

٥ ـ وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ. العنكبوت ٣٣

الطّبريّ: قالت الرّسل لوط: لاتخف علينا أن يصل إلينا قومك، ولاتحزن ممّا أخبرناك من أنّا مهلكوهم. (١٠: ١٣٨)

الطّبرسيّ: فلمّا رأى الملائكة حزنه، وضيق صدره ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ﴾ علينا وعلينا ﴿وَلَا تَحْزَنْ﴾ عا نفعله بقومك. وقيل: لاتخف ولاتحزن علينا، فإنّا رسل الله، لايقدرون علينا. (٤: ٢٨١)

الفخر الرّازيّ: ثمّ إنّهم جاؤا من عند إبراهيم إلى لوط على صورة البشر، فظنّهم بشرًا، فخاف عليهم من قومه، لأنّهم كانوا على أحسن صورة خلق الله، والقوم كما عرف حالهم فسيء بهم، أي جاءه ما ساءه وخاف، ثمّ عجز عن تدبيرهم فحزن، وضاق بهم ذرعًا، كناية عن العجز في تدبيرهم... وذلك لأنّ من طال ذراعه يصل إلى ما لايصل إليه قصير الذّراع.

والاستعمال يحتمل وجهًا معقولًا غير ذلك، وهو أنّ الخوف والحزن يوجبان انقباض الرّوح، ويتبعه اشتمال القلب عليه، فينقبض هو أيضًا، والقلب هو المعتبر من الإنسان، فكان الإنسان انقبض واجتمع، وما يكون كذلك يقلّ ذرعه ومساحته فيضيق، ويقال في الحزين: ضاق ذرعه. والغضب والفرح يوجبان انبساط الرّوح فينبسط مكانه وهو القلب ويتّسع فيقال: اتّسع ذرعه.

ثمّ إنّ الملائكة لمّا رأوا خوفه في أوّل الأمر وحزنه بسبب تدبيرهم في ثاني الأمر، قالوا: لاتخف علينا ولاتحزن بسبب التّفكّر في أمرنا، ثمّ ذكروا ما يوجب زوال خوفه وحزنه، فإنّ مجرّد قول القائل: لاتخف، لايوجب زوال الخوف، فقالوا معرضين بحالهم: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ﴾ وإنّا منزلون عليهم العذاب حتّى يتبيّن له أنّهم ملائكة، فيطول ذرعه، ويزول روعه. [إلى أن قال:]

قولهم: ﴿لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ﴾ لايناسبه ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ﴾ لأنّ خوفه ما كان على نفسه؟ نقول: بينهما مناسبة في غاية الحسن، وهي أنّ لوطًا لمّا خاف عليهم وحزن لأجلهم قالوا له: لاتخف علينا ولاتحزن لأجلنا فإنّا ملائكة، ثمّ قالوا له: يا لوط خفت علينا وحزنت لأجلنا، ففي مقابلة خوفك وقت الخوف نزيل خوفك ونجّيك، وفي مقابلة حزنك نزيل حزنك ولانتركك تفجع في أهلك، فقالوا: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ﴾. (٢٥: ٦١)

الآلوسيّ: والخوف للمتوقّع والحزن للواقع في الأكثر، وعليه فالمعنى: لاتخف من تمكّنهم منّا ولاتحزن على قصدهم إيّانا وعدم اكتراثهم بك، وجهلهم، أو الخوف من التّمكّن إن كان قبل إعلامهم إيّاه أنّهم رسل الله تعالى فظاهر، وإن كان بعد الإعلام فهو لتأنيسه، وتأكيد ما أخبروه به. (٢٠: ١٥٥)

الطّباطبائيّ: أي لاخطر محتملًا يهدّدك ولامقطوعًا يقع عليك، فإنّ الخوف إنّما هو في المكروه

الممكن، والحزن في المكروه الواقع. (١٦: ١٢٥)

مكارم الشّيرازيّ: ما الفرق بين كلمتي «الخوف» و«الحزن»؟

ورد في تفسير «الميزان» أنّ الخوف يقع على الحوادث غير المستساغة احتمالًا. أمّا الحزن فيقع في الموارد القطعيّة.

وقال بعضهم: الخوف يُطلق على الحوادث المستقبليّة، أمّا الحزن فعلى ما مضى!

كما يرد هذا الاحتمال، وهو أنّ الخوف في المسائل الخطرة، أمّا الحزن فهو في المسائل الموجعة، وإن لم يكن فيها أيّ خطر! (١٢: ٣٥١)

لاحظ: ح ز ن: «يحزنون».

تَخَافَنَّ

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ الأنفال ٥٨

ابن عبّاس: تعلمنّ. (١٥٠)

نحوه الثّعلبيّ (٤: ٣٦٩)، والبغويّ (٢: ٣٠٢).

الفرّاء: قوله: ﴿تَخَافَنَّ﴾ في موضع جزم. ولا تكاد العرب تدخل النّون الشّديدة ولا الخفيفة في الجزاء حتّى يصلوها بـ(ما)، فإذا وصلوها آثروا التّنوين. وذلك أنّهم وجدوا لـ(إمّا) وهي جزاء شبيهًا بـ(إمّا) من التّخيير، فأحدثوا النّون ليُعلم بها تفرقة بينهما. (١: ٤١٤)

أبو عُبَيْدة: مجاز (وإمّا) وإن، ومعناها: وإمّا توقننّ منهم خيانة، أي غدرًا. (١: ٢٤٩)

الطّبَريّ: فإن قال قائل، وكيف يجوز نقض العهد بخوف الخيانة، والخوف ظنّ، لا يقين؟

قيل: إنّ الأمر بخلاف ما إليه ذهبت، وإنّما معناه: إذا ظهرت آثار الخيانة من عدوّك، وخفت وقوعهم بك، فألق إليهم مقاليد السّلم وآذنهم بالحرب. وذلك كالّذي كان من بني قريظة، إذ أجابوا أبا سفيان ومن معه من المشركين إلى مظاهرتهم على رسول الله ﷺ ومحاربتهم معهم، بعد العهد الّذي كانوا عاهدوا رسول الله ﷺ على المسالمة، ولن يقاتلوا رسول الله ﷺ، فكانت إجابتهم إيّاه إلى ذلك موجبًا لرسول الله ﷺ خوف الغدر به وبأصحابه منهم. فكذلك حكم كلّ قوم أهل موادعة للمؤمنين، ظهر لإمام المسلمين منهم من دلائل الغدر، مثل الّذي ظهر لرسول الله ﷺ وأصحابه من قريظة منها، فحقّ على إمام المسلمين أن ينبذ إليهم على سواء، ويؤذنهم بالحرب. (٦: ٢٧٢)

ابن العربيّ: إن قيل: كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة، والخوف ظنّ لا يقين معه، فكيف يسقط يقين العهد بظنّ الخيانة؟ فعنه جوابان:

أحدهما: أنّ الخوف هاهنا بمعنى اليقين، كما يأتي الرّجاء بمعنى العلم، كقوله: ﴿لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا﴾ نوح: ١٣.

الثّاني: أنّه إذا ظهرت آثار الخيانة، وثبتت دلائلها، وجب نبذ العهد، لئلّا يوقع التّمادي عليه في الهلكة، وجاز إسقاط اليقين هاهنا بالظّنّ للضّرورة. وإذا كان العهد قد وقع فهذا الشّرط عادة، وإن لم يصرّح به لفظًا، إذ لا يمكن أكثر من هذا. (٢: ٨٧١)

أبوالسُّعود: و الخوف مستعار للعلم، أي و إمّا تعلمنّ من قوم من المعاهدين نقض عهد فيما سيأتي، بما لاح لك منهم من دلائل الغدر و مخايل الشّرّ (٣: ١٠٨)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٣٦٢)، والآلوسيّ (١٠: ٢٣)

رشيدرضا: أي و إن تتوقّع من قوم خيانة بنقض عهدك معهم، بأن يظهر لك من الدّلائل و القرائن ما يُنذر به، فاقطع عليهم طريق الخيانة لك قبل وقوعه (١٠: ٥١)

ابن عاشور: و الخوف: توقّع ضرّ من شيء، و هو الخوف الحقّ المحمود. و أمّا تخيّل الضّرّ بدون أمارة فليس من الخوف، و إنّما هو الهوس و التّوهّم، و خوف الخيانة ظهور بوارقها، و بلوغ إضمارهم إيّاها، بما يتّصل بالمسلمين من أخبار أولئك، و ما يأتي به تجسّس أحوالهم، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ اَلاّ يُقِيما حُدُودَ اللهِ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ البقرة: ٢٢٩ و قوله: ﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَلاّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً﴾ النّساء: ٣. [إلى أن قال:]

و ﴿قَوْمٍ﴾ نكرة في سياق الشّرط، فتفيد العموم، أي كلّ قوم تخاف منهم خيانة. (٩: ١٤٦)

الطّباطبائيّ: و معنى الخوف: ظهور أمارات تدلّ على وقوع ما يجب التّحرّز منه، و الحذر عنه. (٩: ١١٣)

تخافا ـ نخاف

قالا رَبَّنا اِنَّنا نَخافُ اَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنا اَوْ اَنْ يَطْغى * قالَ لا تَخافا اِنَّنى مَعَكُما اَسْمَعُ وَ اَرى. طه: ٤٥، ٤٦

الطُّوسيّ: و لا تخشيا. (٧: ١٧٦)

القُشَيْريّ: في الآية دليل على أنّ الخوف الّذي تقتضيه جبلّة الإنسان غير ملوم صاحبه عليه، حيث قال مثل موسى و مثل هارون عليهما السّلام: ﴿اِنَّنا نَخافُ﴾. ثمّ إنّه سبحانه سكّن ما بهما من الخوف بوعد النّصرة لهما.

و يقال: لم يخافا على نفسيهما شفقة عليهما، و لكن قالا: إنّنا نخاف أن يحلّ بنا مكيدة من جهته، فلا يحصل فيما تأمرنا به قيام بأمرك، فكان ذلك الخوف لأجل حقّ الله، لا لأجل حظوظ أنفسهما.

و يقال: لم يخافا من فرعون، و لكن خافا من تسليط الله إيّاه عليهما، و لكنّهما تأدّبا في الخطاب.

﴿قالَ لا تَخافا اِنَّنى مَعَكُما اَسْمَعُ وَ اَرى﴾ تلطّف في استجلاب هذا القول من الحقّ سبحانه، و هو قوله: ﴿اِنَّنى مَعَكُما﴾ بقولهما: ﴿اِنَّنا نَخافُ﴾، و كان المقصود لهما أن يقول الحقّ لهما: ﴿اِنَّنى مَعَكُما﴾ و إلّا فأنّى بالخوف لمن هو مخصوص بالنّبوّة؟!

و يقال: سكّن فيهما الخوف بقوله: ﴿اِنَّنى مَعَكُما﴾، فقويا على الذّهاب إليه، إذ من شرط التّكليف التّمكين. (٤: ١٣٢)

الطَّبْرِسيّ: أي نخشى أن يتقدّم فينا بعذاب و يُعجّل علينا [إلى أن قال:]

﴿قالَ لا تَخافا اِنَّنى مَعَكُما﴾ بالنّصرة و الحفظ، معناه: إنّي ناصر كما و حافظكما. (٤: ١٣)

البُرُوسَويّ: ﴿اِنَّنا نَخافُ﴾ الخوف: توقّع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة، كما أنّ الرّجاء و الطّمع

توقّع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة، ويضادّه الأمن، ويستعمل ذلك في الأمور الدّنيويّة والأخرويّة، قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ الإسراء: ٥٧، والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرّعب، كاستشعار الخوف من الأسد، بل إنّما يراد به الكفّ عن المعاصي واختيار الطّاعات [إلى أن قال:]

فإن قلت: كيف هذا الخوف وقد علما أنّهما رسولا ربّ العزّة إليه؟

قلت: جريًا على الخوف الّذي هو مجبول في طينة بني آدم، كما في «التّأويلات النّجميّة» مشيرًا إلى أنّ الخوف مركوز في جبلّة الإنسان، حتّى أنّه لو بلغ مرتبة النّبوّة والرّسالة، فإنّه لا يخرج الخوف من جبلّته، كما قالا: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا﴾ يعني أن يقتلنا، ولكنّ الخوف ليس عن جهة القتل، وإنّما نخاف فوات عبوديّتك بالقيام لأداء الرّسالة والتّبليغ كما أمرتنا، أو يتمرّد بجهله ولا ينقاد لأوامرك ويسبّك. انتهى

﴿قَالَ﴾ استئناف بيانيّ، كأنّه قيل: فماذا قال لهما ربّهما عند تضرّعهما إليه، فقيل: قال: ﴿لَا تَخَافَا﴾ ما توهّمتما من الأمرين، يشير إلى أنّ الخوف إنّما يزول عن جبلّة الإنسان بأمر التّكوين، كما قال: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ الأنبياء: ٦٩، فكانت بتكوين الله إيّاها بردًا وسلامًا.

قال ابن الشّيخ في «حواشيه»: ليس المراد منه النّهي عن الخوف، لأنّه من حيث كونه أمرًا طبيعيًّا لا مدخل للاختيار فيه لا يدخل تحت التّكليف ثبوتًا وانتفاء، بل المراد به التّسلّي بوعد الحفظ والنّصرة، كما يدلّ عليه قوله ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا﴾ بكمال الحفظ والنّصرة، فإنّ الله تعالى منزّه عن المعيّة المكانيّة

(٣٩٠: ٥)

الطَّبَاطَبَائِيّ: واستشكل على الآية بأنّ قوله تعالى في موضع آخر لموسى، في جواب سؤاله إشراك أخيه في أمره قال: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا﴾ القصص: ٣٥، يدلّ على إعطاء الأمن لهما في موقف قبل هذا الموقف لقوله: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ فلا معنى لإظهارهما الخوف بعد ذلك؟

وأجيب بأنّ خوفهما قبل كان على أنفسهما، بدليل قول موسى هناك:

﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ الشّعراء: ١٤، والّذي في هذه الآية خوف منهما على الدّعوة، كما تقدّم.

على أنّ من الجائز أن يكون هذا الخوف المحكيّ في الآية، هو خوف موسى قبل في موقف المناجاة، وخوف هارون بعد بلوغ الأمر إليه، فالتقطا وجُمعا معًا في هذا المورد.

قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ أي لا تخافا من فرطه وطغيانه، إنّني حاضر معكما أسمع ما يقال وأرى ما يُفعل فأنصُركما ولا أخذُلكما، فهو تأمين بوعد النّصرة. فقوله: ﴿لَا تَخَافَا﴾ تأمين، وقوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ تعليل للتّأمين بالحضور والسّمع والرّؤية،

وهو الدّليل على أنّ الجملة كناية عن المراقبة والنّصرة، وإلّا فنفس الحضور والعلم يعمّ جميع الأشياء والأحوال. (١٤: ١٥٦)

فضل الله: وكانت قوّة فرعون وسطوته وجبروته في وعيهما حيث عاشاه في الواقع الظّالم القاسي الّذي كان يمثّل الظّلم كأبشع ما يكون، والطّغيان كأقسى ما يكون. ولذلك فقد كانا يخافان ألّا يسمع إليهما ولا يستقبلهما، لأنّهما لا يملكان أمامه أيّ موقع اجتماعيّ متقدّم، يسمح لهما بمقابلته والجلوس إليه، فكيف يتمكّنان إذًا من مواجهته بالموعظة والنّصح والدّعوة إلى الإيمان، وبما يستلزمانه من التّنازل عن امتيازاته؟ لقد كانت التّجربة شبه مستحيلة، ولهذا أعلنا خوفهما هذا أمام الله بأن يتقدّم إليهما بالعقوبة، ويطردهما ولا يسمح لهما بالحديث، وإتمام الدّعوة وتقديم الحجّة، أو يتجاوز الحدّ في ظلمه لهما أو لقومهما بالّلجوء إلى وسائل ضاغطة قاسية.

وربّما أثار بعض المفسّرين الرّأي القائل: إنّ هذه الآية لا تنسجم مع الجوّ الّذي توحي به آية سورة القصص: ٣٥ ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِاَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ اِلَيْكُمَا﴾ إذ أنّها توحي بأنّ الله قد أعطاهما الأمان في مثل هذا الموقف، فكيف يخافان بعد ذلك؟

والجواب: أنّ آية القصص تمثّل اختصار الموقف الّذي فصّلته هذه الآية، على الطّريقة القرآنيّة الّتي تشير إلى جزئيّات الموقف في مورد، وتهمله في مورد آخر. وربّما كان الأمر بالعكس، بأن كانت هذه الآية تصويرًا للحالة النّفسيّة الّتي يعيشانها في مواجهة الموقف، لتكون الآية الأخرى تقريرًا للموقف في طبيعته، فتكون المسألة هنا مسألة اختلاف في الأسلوب. وقد أجاب بعضهم بأنّ خوفهما في تلك الآية على نفسيهما، وفي هذه الآية على الدّعوة، أو على قومهما وهو غير ظاهر، لأنّ الظّاهر أنّ الموقف واحد في الآيتين، والله العالم.

ونلاحظ في هذه الآية نقاط الضّعف البشريّ الّتي يعيشها النّبيّ والّتي تتحرّك في شخصيّته بشكل طبيعيّ، حتّى في مقام حمل الرّسالة، فيتدخّل اللّطف الإلهيّ من أجل أن يمنحه القوّة الرّوحيّة الّتي تفتح قلبه بعمق على التّأييد الإلهيّ في أوقات الشّدّة، الأمر الّذي يعطي الفكرة بأنّ النّبيّ يتكامل في وعيه وقوّته وحركته في الرّسالة.

﴿قَالَ لَا تَخَافَا اِنَّنِي مَعَكُمَا اَسْمَعُ وَاَرٰى﴾ فإنّكما لا تحملان رسالة عاديّة تبلّغانها بالطّرق العاديّة المألوفة، لتواجها الموقف بهذه الطّريقة، بل إنّكما تحملان رسالة الله الّذي يملك الأمر كلّه، ويحيط بالموقف كلّه، فلا يعجزه شيء، ولا يغيب عنه شيء، فلا تتعاملا مع المسألة من زاوية المعطى المادّيّ فقط، بل انظرا إلى إيمانكما في العمق لتنفتحا على الله سبحانه في حضوره الشّامل الّذي يوحي بالثّقة والاطمئنان إليه، ولا تكترثا للقوّة البشريّة الطّاغية مهما علا شأنها

لا تخافا من فرعون وجبروته لأنّكما تؤمنان بالله، وتحملان رسالته، وتعيشان رعايته وعنايته، فأنتما

مستندان إلى قوّة الله، فلاتخافا إنّي معكما، كأقوى ما يكون المحصون، أسمع وأرى، كأفضل ما يكون السّماع الّذي لايغيب عنه شيء، وكأوضح ما يكون الرّؤية الّتي لن يحجبها شيء. (١٥: ١١٥)

ولاحظ: ف رط: «يَفْرُطُ»، و: ط غ ي: «يطغى».

تَخَافُونَهُمْ ـ خِيفَتِكُمْ

فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. الرّوم: ٢٨

ابن عبّاس: ﴿تَخَافُونَهُمْ﴾ تخافون أن تعتقهم ﴿كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ كلاتمة آبائكم وأبنائكم وإخوانكم إذا لم تؤدّوا حقوقهم في الميراث. قالوا: لا، قال: أفترضون لي ما لاترضون لأنفسكم تشركون عبيدي في ملكي، ولاتشركون عبيدكم فيما رزقتكم؟. (٣٤٠)

نحوه يحيى بن سلّام. (الماورديّ ٤: ٣١١)

السُّدّيّ: تخافون أن يرثوكم كما تخافون ورثتكم. (الماورديّ ٤: ٣١١)

أبو مِجْلَز: تخافون أن يشاركوكم في أموالكم، كما تخافون ذلك من شركائكم. (الماورديّ ٤: ٣١١)

الواحديّ: أي يشاركونكم فيما ترثونه من آبائكم ﴿كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ كما يخاف الرّجل الحرّ شريكه الحرّ في المال يكون بينهما أن ينفرد فيه دونه بأمر، فكما يخاف الرّجل شريكه في الميراث أن يشاركه لأنّه يحبّ أن ينفرد به، فهو يخاف شريكه كما أن يرثه عصبته من ذرّيّته، يعني أنّ هذه الخيفة لاتكون بين المالكين والمملوكين، كما بين الأحرار. (٣: ٤٣٣)

نحوه البغويّ (٣: ٥٧٦)، والطّبرسيّ (٤: ٣٠٣)، والخازن (٥: ١٧٢).

النّسفيّ: ﴿تَخَافُونَهُمْ﴾ حال من ضمير الفاعل في ﴿سَوَاءٌ﴾ أي متساوون، خائفًا بعضكم بعضًا مشاركته في المال. والمعنى: تخافون معاشرة السّادة عبيدكم فيها، فلاتمضون فيها حكمًا دون إذنهم، خوفًا من لائمة تلحقكم من جهتهم، ﴿كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ يعني كما يخاف بعض الأحرار بعضًا فيما هو مشترك بينهم. فإذا لم ترضوا بذلك لأنفسكم، فكيف ترضون لربّ الأرباب ومالك الأحرار والعبيد أن تجعلوا بعض عبيده له شركاء؟ (٣: ٢٧١)

أبو السُّعود: ﴿تَخَافُونَهُمْ﴾ خبر آخر لـ﴿أَنْتُمْ﴾ أو حال من ضمير الفاعل في ﴿سَوَاءٌ﴾ أي تهابون أن تستبدّوا بالتّصرّف فيه بدون رأيهم ﴿كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ أي خيفة كائنة مثل خيفتكم من الأحرار المساهمين لكم، فيما ذكر.

والمعنى: نفي مضمون ما فصّل من الجملة الاستفهاميّة، أي لاترضون بأن يشارككم فيما هو معار لكم مماليككم، وهم أمثالكم في البشريّة غير مخلوقين لكم بل لله تعالى، فكيف تشركون به سبحانه في المعبوديّة الّتي هي من خصائصه الذّاتيّة مخلوقه، بل مصنوع مخلوقه حيث تصنعونه بأيديكم، ثمّ تعبدونه؟.

(٥: ١٧٤)

نحوه البُرُوسَويّ (٧: ٢٨)، والآلوسيّ (٢١: ٣٨)، والقاسميّ (١٣: ٤٧٧٧).

ابن عاشور: وجملة ﴿تَخَافُوهُمْ﴾ في موضع الحال من ضمير الفاعل في ﴿سَوَاءٌ﴾ والخوف انفعال نفسانيّ ينشأ من توقّع إصابة مكروه يتّقى، وهو هنا التوقّي من التفريط في حظوظهم من الأرزاق، وليس هو الرّعب بقرينة قوله ﴿كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾، أي كما تتوقّون أنفسكم من إضاعة حقوقكم عندهم. (٢١: ٤٤)

تَخَافُوهُمْ ـ خَافُونِ ـ يُخَوِّفُ

إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ آل عمران: ١٧٥

ابن عبّاس: يقول: يخوّفكم بأوليائه الكفّار. ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ بالخروج ﴿وَخَافُونِ﴾ بالجلوس. (٦١)

الشّيطان يخوّف المؤمنين بأوليائه (الطّبريّ ٣: ٥٢٥)

مُجاهِد: يخوّف المؤمنين بالكفّار (الطّبريّ ٣: ٥٢٥)

الحسَن: أنّه يخوّف أولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين. (الماوَرْديّ ١: ٤٣٨)

قَتادة: يخوّف ـ والله ـ المؤمن بالكافر، ويُرهب المؤمن بالكافر. (الطّبريّ ٣: ٥٢٥)

السُّدّيّ: ذكر أمر المشركين وعظّمهم في أعين المنافقين، فقال تعالى: ﴿ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾، أي يعظّم أولياءه في صدوركم فتخافوهم. (١٩٣)

الفَرّاء: يخوّفكم بأوليائه ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ ومثل ذلك قوله: ﴿لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ المؤمن: ١٥، معناه: لينذركم يوم التّلاق. وقوله: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ الكهف: ٢، المعنى لينذركم بأسًا شديدًا، البأس لا يُنذَر، وإنّما يُنذَر به. (١: ٢٤٨)

نحوه ابن قُتَيْبة. (١١٦)

الطّبَريّ: يعني بذلك تعالى ذكره: إنّما الّذي قال لكم، أيّها المؤمنون ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾، فخوّفوكم بجموع عدوّكم ومسيرهم إليكم، من فعل الشّيطان ألقاه على أفواه من قال ذلك لكم، يخوّفكم بأوليائه من المشركين ـ أبي سفيان وأصحابه من قريش ـ لترهبوهم، وتجبنوا عنهم.

وقال آخرون: معنى ذلك: إنّما ذلكم الشّيطان يعظّم أمر المشركين، ـ أيّها المنافقون ـ في أنفسكم فتخافونهم.

فإن قال قائل: وكيف قيل: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾؟ وهل يخوّف الشّيطان أولياءه؟ وكيف قيل: إن كان معناه يخوّفكم بأوليائه، يخوّف أولياءه؟

قيل: ذلك نظير قوله: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ يعني لينذركم بأسه الشّديد، وذلك أنّ البأس لا يُنذَر، وإنّما يُنذَر به.

وقد كان بعض أهل العربيّة من أهل البصرة يقول: معنى ذلك: يخوّف النّاس أولياءه، كقول القائل: «هو يُعطي الدّراهم، ويكسو الثّياب»، بمعنى هو يعطي النّاس الدّراهم ويكسوهم الثّياب، فحذف ذلك للاستغناء عنه.

و ليس الّذي شبّه من ذلك بمشتبه، لأنّ «الدّراهم» في قول القائل: «هو يعطي الدّراهم»، معلوم أنّ المُعطَى هي «الدّراهم»، و ليس كذلك «الأولياء» ــ في قوله: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ ــ مخوَّفين، بل التّخويف من الأولياء لغيرهم، فلذلك افترقا.

القول في تأويل قوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فلا تخافوا، أيّها المؤمنون المشركين، و لا يَعْظُمُنّ عليكم أمرهم، و لاترهبوا جمعهم، مع طاعتكم إيّاي، ما أطعتموني و اتّبعتم أمري، وإنّي متكفّل لكم بالنّصر و الظّفر، و لكن خافوني واتّقوا أن تعصوني و تخالفوا أمري، فتهلكوا ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ يقول: و لكن خافون دون المشركين و دون جميع خلقي، أن تخالفوا أمري، إن كنتم مصدّقي رسولي و ما جاءكم به من عندي. (٣: ٥٢٩)

الزّجّاج: أي ذلك التّخويف الّذي كان فعل الشّيطان، أي هو قوله للمخوفين، يخوّف أولياءه. قال أهل العربيّة: معناه يخوّفكم أولياءه، أي من أوليائه. و الدّليل على ذلك قوله جلّ و عزّ: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي كنتم مصدّقين، فقد أعلمتكم أنّي أنصركم عليهم، فقد سقط عنكم الخوف.

و قال بعضهم: يخوّف أولياءه، أي إنّما يخاف المنافقون، و من لاحقيقة لإيمانه، فلاتخافوهم، أي لاتخافوا المشركين. (١: ٤٩٠)

الثّعلبيّ: أي يخوّفكم بأوليائه، أي أولياء إبليس حتّى يخوّف المؤمنين بالكافرين. (٣: ٢١٤)

الماوَرْديّ: التّخويف من الشّيطان و القول من النّاس، و في تخويف أوليائه قولان: [و قد تقدّما] (١: ٤٣٨)

الطُّوسيّ: [نقل بعض أقوال المتقدّمين و أضاف:]

و قيل: إنّ ﴿يُخَوِّفُ﴾ يتعدّى إلى مفعولين، لأنّك تقول: خِفتُ زيداً وخوّفت زيداً عمراً. ويكون في الآية حذف أحد المفعولين، كما قلناه في قولهم: فلان يعطي الدّراهم و يكسو الثّياب.

و قال بعضهم: هذا لايشبه الآية، لأنّه إنّما أجازوا حذف المفعول الثّاني في «أعطى الدّراهم»، لأنّه لايشتبه أنّ الدّراهم هي الّتي أعطيت، و في الآية تشتبه الحال في من المخوف و من المخوَّف.

وقال قوم: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ أي إنّما يخاف المنافقون و من لاحقيقة لإيمانه. و قال الحسن، والسُّدّيّ: يُخوّف أولياءه المنافقين، ليقعدوا عن قتال المشركين. و ﴿يُخَوِّفُ﴾ يتعدّى إلى مفعولين، كما يتعدّى «يعطي»، لأنّ أصله: خاف زيد القتال، و خوّفته القتال، كما تقول: عرف زيد أخاك و عرّفته أخاك.

فإن قيل: كيف يكون «الأولياء» على المفعول الثّاني، و إنّما التّخويف من الأولياء لغيرهم؟

قيل: ليس التّقدير هكذا، و إنّما هو على: خاف المؤمنون أولياء الشّيطان، و هو خوّفهم أولياءه.

قال الرُّمّانيّ: و غلط من قدّر التّقدير الأوّل، و قوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ يعني لاتخافوا المشركين. و إنّما قال (ذلك) ــ و هي إنّما يشار بها إلى ما هو بعيد ــ لأنّه أراد ذلك القول تقدّم من المُخوِّف لهم من قوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾

آل عمران: ١٧٣ (٣: ٥٥)

القُشَيْرِيّ: الإشارة في تسليط دواعي الشّيطان على قلوب الأولياء صدق فرارهم إلى الله، كالصّبيّ الّذي يُخوَّف بشيء يفزع الصّبيان، فإذا خاف لم يقصد إلى غير أمّه، فإذا أتى إليها آوته إلى نفسها، وضمّته إلى نحرها، وألصقت بخدّه خدّها.

كذلك العبد إذا صدق في ابتهاله إلى الله، ورجوعه إليه عن مخالفته، آواه إلى كنف قربته، وتداركه بحسن لطفه. (١: ٣٦٠)

الواحديّ: أي ذلك الّذي يخوّفكم أيّها المؤمنون هو الشّيطان، يوقع في قلوبكم الخوف من الكفّار، وهو قوله ﴿يُخَوِّفُ اَوْلِيَاءَهُ﴾ أي يخوّفكم بأوليائه وهم مشركون، فحذف المفعول الثّاني وحرف الجرّ. [ثمّ نقل قول الفرّاء وأضاف:]

والّذي يدلّ على هذا قراءة أبيّ بن كعب (يُخوّفكم بأوليائه).

﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ أي لا تخافوا أولياء الشّيطان، ﴿وَخَافُونِ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي خافوني في ترك أمري إن كنتم مصدّقين بوعدي، وقد أعلمتكم أنّي أنصركم عليهم فقد سقط عنكم الخوف. (١: ٥٢٣)

نحوه البغويّ (١: ٥٤٢)، والخازن (١: ٣٨٠).

الزَّمَخْشَرِيّ: و﴿يُخَوِّفُ اَوْلِيَاءَهُ﴾ جملة مستأنفة بيان لشيطنته، أو ﴿الشَّيْطَانُ﴾ صفة لاسم الإشارة، و﴿يُخَوِّفُ﴾ الخبر، والمراد بـ﴿الشَّيْطَانُ﴾ نعيم أو أبو سفيان. ويجوز أن يكون على تقدير حذف المضاف، بمعنى إنّما ذلكم قول الشّيطان، أي قول إبليس لعنه الله: ﴿يُخَوِّفُ اَوْلِيَاءَهُ﴾ يخوّفكم أولياءه الّذين هم أبو سفيان وأصحابه، وتدلّ عليه قراءة ابن عبّاس وابن مسعود: (يُخوّفكم أولياءه)، وقوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾. وقيل: يخوّف أولياءه القاعدين عن الخروج مع رسول الله ﷺ.

فإن قلت: فإلام رجع الضّمير في ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ على هذا التّفسير؟ قلت: إلى ﴿النَّاسَ﴾ في قوله: ﴿اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ آل عمران: ١٧٣، فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا، ﴿وَخَافُونِ﴾ فجاهدوا مع رسولي، وسارعوا إلى ما يأمركم به. ﴿وَخَافُونِ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ يعني أنّ الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف النّاس ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللهَ﴾ الأحزاب: ٣٩. (١: ٤٨١)

نحوه النّسفيّ (١: ١٩٦)، والنّيسابوريّ (٤: ١٢٨).

ابن عَطيّة: و﴿ذٰلِكُمُ﴾ في الإعراب ابتداء، و﴿الشَّيْطَانُ﴾ مبتدأ آخر، و﴿يُخَوِّفُ اَوْلِيَاءَهُ﴾ خبر عن الشّيطان، والجملة خبر الابتداء الأوّل. وهذا الإعراب خير في تناسق المعنى من أن يكون ﴿الشَّيْطَانُ﴾ خبر ﴿ذٰلِكُمُ﴾ لأنّه يجيء في المعنى استعارة بعيدة. و﴿يُخَوِّفُ﴾ فعل يتعدّى إلى مفعولين لكن يجوز الاقتصار على أحدهما، إذ الآخر مفهوم من بنية هذا الفعل، لأنّك إذا قلت: خوّفت زيدًا، فمعلوم ـ ضرورة ـ أنّك خوّفته شيئًا حقّه أن يخاف.

وقرأ جمهور النّاس ﴿يُخَوِّفُ اَوْلِيَاءَهُ﴾، فقال قوم: المعنى: يخوّفكم أيّها المؤمنون أولياءه الّذين هم كفّار قريش، فحذف المفعول الأوّل. وقال قوم: المعنى يخوّف

المنافقين ومن في قلبه مرض وهم أولياؤه، فإذاً لايعمل فيكم أيها المؤمنون تخويفه؛ إذ لستم بأوليائه. والمعنى: يخوّفهم كفّار قريش، فحذف هنا المفعول الثّاني، واقتصر على الأوّل.

وقرأ ابن عبّاس فيما حكى أبو عمرو الدّاني (يُخَوِّفُكُم أَوْلِيَاءَه)، المعنى يخوّفكم قريش ومن معهم؛ وذلك بإضلال الشّيطان لهم، وذلك كلّه مضمحلّ. وبذلك قرأ النّخعيّ. وحكى أبو الفتح بن جنّيّ عن ابن عبّاس أنّه قرأ (يُخَوِّفُكُم أَوْلِيَاءَه)، فهذه قراءة ظهر فيها المفعولان، وفسّرت قراءة الجماعة ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ قراءة أُبيّ بن كعب (يُخَوِّفُكُم بِأَوْلِيَائِه) والضّمير في قوله ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ لكفّار قريش وغيرهم من أولياء الشّيطان. حقّر الله شأنه وقوّى نفوس المؤمنين عليهم، وأمرهم بخوفه هو تعالى، وامتثال أمره من الصّبر والجلد، ثمّ قرّر بقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، كما تقول: إن كنت رجلاً فافعل كذا. (١: ٥٤٣)

الطَّبْرِسيّ: وقوله: ﴿يُخَوِّفُ﴾ يتعدّى إلى مفعولين، يقال: خاف زيد القتال، وخوّفته القتال.

ثمّ ذكر أنّ ذلك التّخويف والتّثبيط عن الجهاد من عمل الشّيطان، فقال: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾. والمعنى إنّما ذلك التّخويف الّذي كان من نعيم بن مسعود، من فعل الشّيطان، وبإغوائه وتسويله، يخوّف أولياءه المؤمنين.

قال ابن عبّاس ومُجاهد وقَتادة: يخوّف المؤمنين بالكافرين.

وقال الزّجّاج وأبو عليّ الفارسيّ وغيرهما: إنّ تقديره: و يخوّفكم أولياءه، أي من أوليائه، بدلالة قوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي إن كنتم مصدّقين بالله، فقد أعلمتكم أنّي أنصركم عليهم، ومثله قوله: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ أي لينذركم ببأس شديد، فلمّا حذف الجارّ نصبه.

وقيل: معناه إنّ الشّيطان يخوّف المنافقين الّذين هم أولياؤه، وإنّهم هم الّذين يخافون من ذلك التّخويف، بأن يوسوس إليهم ويُرهبهم، ويعظّم أمر العدوّ في قلوبهم، فيقعدوا عن متابعة الرّسول. والمسلمون لايخافونه، لأنّهم يثقون بالنّصر الموعود. ونظيره قوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ النّحل: ٩٩. والأوّل أصحّ. (١: ٥٤١)

الفَخْر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ فيه سؤال، وهو أنّ الّذين سمّاهم الله بالشّيطان إنّما خوّفوا المؤمنين، فما معنى قوله: ﴿الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾؟ والمفسّرون ذكروا فيه ثلاثة أوجه:

الأوّل: تقدير الكلام: ذلكم الشّيطان يخوّفكم بأوليائه، فحذف المفعول الثّاني، وحذف الجارّ. ومثال حذف المفعول الثّاني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ القصص: ٧، أي فإذا خفت عليه فرعون. ومثال حذف الجارّ قوله تعالى: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ معناه لينذركم ببأس، وقوله: ﴿لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ المؤمن: ١٥، أي لينذركم بيوم التّلاق. وهذا قول الفرّاء، والزّجّاج، وأبي عليّ، قالوا: ويدلّ عليه

قراءة أُبيّ بن كعب (يُخوِّفُكُمْ بأَوليائه).

القول الثّاني: أنّ هذا على قول القائل: خوّفت زيدًا عمرًا. و تقدير الآية: يُخوّفكم أوليائه، فحذف المفعول الأوّل، كما تقول: أعطيت الأموال، أي أعطيت القوم الأموال. قال ابن الأنباريّ: و هذا أولى من ادّعاء جارّ لا دليل عليه.

و قوله: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا﴾ أي لينذركم بأسًا، و قوله ﴿لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ أي لينذركم يوم التّلاق. و التّخويف يتعدّى إلى مفعولين من غير حرف جرّ، تقول: خاف زيد القتال، و خوّفته القتال. و هذا الوجه يدلّ عليه قراءة ابن مسعود (يُخوّفكم أولياءه).

القول الثّالث: أنّ معنى الآية يخوّف أولياءه المنافقين، ليقعدوا عن قتال المشركين. و المعنى: الشّيطان يخوّف أولياءه الّذين يطيعونه و يؤثرون أمره، فأمّا أولياء الله فإنّهم لا يخافونه، إذا خوّفهم، و لا ينقادون لأمره، و مراده منهم، و هذا قول الحسن و السُّدّيّ. فالقول الأوّل فيه محذوفان، و الثّاني فيه محذوف واحد، و الثّالث لا حذف فيه.

و أمّا الأولياء فهم المشركون و الكفّار، و قوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ الكناية في القولين الأوّلين عائدة إلى الأولياء، و في القول الثّالث عائدة إلى ﴿النَّاسَ﴾ في قوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ آل عمران: ١٧٣، ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ فتقعدوا عن القتال و تجبنوا، ﴿وَخَافُونِ﴾، فجاهدوا مع رسولي، و سارعوا إلى ما يأمركم به. ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ يعني أنّ الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف النّاس. (٩: ١٠٢)

العُكْبَريّ: قوله تعالى: ﴿ذٰلِكُمُ﴾ مبتدأ و ﴿الشَّيْطَانُ﴾ خبره، و ﴿يُخَوِّفُ﴾ يجوز أن يكون حالًا من الشّيطان، و العامل الإشارة. و يجوز أن يكون الشّيطان بدلًا، أو عطف بيان، و ﴿يُخَوِّفُ﴾ الخبر، و التّقدير يخوّفكم بأوليائه.

و قُرئ في الشّذوذ (يُخوِّفُكُمْ أَوْلِيَاؤُهُ).

و قيل: لا حذف فيه، و المعنى: يخوّف من يتّبعه، فأمّا من توكّل على الله فلا يخافه.

﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾: إنّما جمع الضّمير، لأنّ الشّيطان جنس. و يجوز أن يكون الضّمير للأولياء. (١: ٣١١)

القُرطُبيّ: [نقل الأقوال المتقدّمة في كلام الفخر الرّازيّ و أدام.]

﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾، أي لا تخافوا الكافرين المذكورين في قوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾. أو يرجع إلى «الأولياء» إن قلت: إنّ المعنى يخوّف بأوليائه، أي يخوّفكم أولياءه.

قوله تعالى: ﴿وَخَافُونِ﴾ أي خافوني في ترك أمري إن كنتم مصدّقين بوعدي. و الخوف في كلام العرب: الذّعر، و خاوفني فلان فخفته، أي كنت أشدّ خوفًا منه. و الخوفاء: المفازة لا ماء بها، و يقال: ناقة خوفاء، و هي الجرباء. و الخافة كالخريطة من الأدم يُشتار فيها العسل.

فالخائف من الله تعالى هو أن يخاف أن يعاقبه: إمّا في الدّنيا و إمّا في الآخرة، و لهذا قيل: ليس الخائف الّذي يبكي و يمسح عينيه، بل الخائف الّذي يترك ما يخاف أن يعذّب عليه. ففرض الله تعالى على العباد أن

يخوّفهم، فقال: ﴿وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ وقال ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ ومدح المؤمنين بالخوف، فقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ النّحل: ٥٠ ولأرباب الإشارات في الخوف عبارات مرجعها إلى ما ذكرنا (٤: ٢٨٢)

البَيْضاويّ: يعني إبليس عليه اللّعنة يخوّف أولياءه القاعدين عن الخروج مع الرّسول أو يخوّفكم أولياءه الّذين هم أبو سفيان وأصحابه ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ الضّمير للنّاس الثّاني على الأوّل، وإلى الأولياء على الثّاني ﴿وَخَافُونِ﴾ في مخالفة أمري، فجاهدوا مع رسولي ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فإنّ الإيمان يقتضي إيثار خوف الله تعالى على خوف النّاس (١: ١٩٣)

أبو حَيّان: والتّشديد في ﴿يُخَوِّفُ﴾ للنّقل، كان قبله يتعدّى لواحد، فلمّا ضعّف صار يتعدّى لاثنين. وهو من الأفعال الّتي يجوز حذف مفعوليها، وأحدهما، اقتصارًا واختصارًا، وهنا تعدّى إلى واحد، والآخر محذوف، فيجوز أن يكون الأوّل، ويكون التّقدير: يخوّفكم أولياءه، أي شرّ أوليائه في هذا الوجه. لأنّ الذّوات لا تخاف، ويكون المخوّفون إذ ذاك المؤمنين.

ويجوز أن يكون المحذوف المفعول الثّاني، أي يخوّف أولياءه شرّ الكفّار، ويكون ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ في هذا الوجه هم المنافقون، ومَن في قلبه مرض، المتخلّفون عن الخروج مع رسول الله ﷺ أي أنّه لا يتعدّى تخويفه المنافقين، ولا يصل إليكم تخويفه.

وعلى الوجه الأوّل يكون ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ هم الكفّار: أبو سفيان ومن معه. ويدلّ على هذا الوجه قراءة ابن مسعود وابن عبّاس: (يُخَوِّفُكُمْ أَوْلِيَاءَهُ)، إذ ظهر فيها أنّ المحذوف هو المفعول الأوّل.

وقرأ أُبيّ والنّخعيّ (يُخَوِّفُكُم بِأَوْلِيَائِهِ)، فيجوز أن تكون الباء زائدة ـ مثلها في: يقرأن بالسّور ـ ويكون المفعول الثّاني هو (بِأَوْلِيَائِهِ)، أي أولياءه، كقراءة الجمهور. ويجوز أن تكون الباء للسّبب، ويكون مفعول ﴿يُخَوِّفُ﴾ الثّاني محذوفًا، أي يخوّفكم الشّرّ بأوليائه، فيكونون آلة للتّخويف.

وقد حمل بعض المُعربين قراءة الجمهور ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ على أنّ التّقدير بأوليائه، فيكون إذ ذاك قد حذف مفعولا ﴿يُخَوِّفُ﴾ لدلالة المعنى على الحذف، والتّقدير يخوّفكم الشّرّ بأوليائه، وهذا بعيد.

والأحسن في الإعراب أن يكون ﴿ذَلِكُمُ﴾ مبتدأ، و﴿الشَّيْطَانُ﴾ خبره، و﴿يُخَوِّفُ﴾ جملة حاليّة، يدلّ على أنّ هذه الجملة حال، مجيء المفرد منصوبًا على الحال مكانها، نحو قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾ النّمل: ٥٢، ﴿وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ هود: ٧٢ [ثمّ نقل قول العُكبَريّ والزّمخشريّ وأدام:]

فعلى هذا القول يكون الجملة لا موضع لها من الإعراب. وإنّما قال: والمراد بـ﴿الشَّيْطَانُ﴾ نعيم، أو أبو سفيان، لأنّه لا يكون صفة، والمراد به: إبليس، لأنّه إذا أريد به إبليس كان إذ ذاك علمًا بالغلبة، إذ أصله صفة كـ«العيّوق» ثمّ غلب على إبليس، كما غلب «العيّوق» على النّجم الّذي ينطلق عليه. [ثمّ نقل قول

ابن عطيّة وأضاف:]

وهذا الّذي اختاره إعراب لايجوز، إن كان الضّمير في ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ عائدًا على ﴿الشَّيْطَانُ﴾، لأنّ الجملة الواقعة خبرًا عن ﴿ذلكُمْ﴾ ليس فيها رابط يربطها بقوله: ﴿ذٰلِكُمُ﴾، وليست نفس المبتدإ في المعنى، نحو قولهم: هجّيري أبي بكر لا إله إلّا الله، وإن كان عائدًا على ﴿ذٰلِكُمُ﴾، ويكون ذلك عن الشّيطان جاز، وصار نظير: إنّما هند زيد يضرب غلامها

والمعنى إذ ذاك: إنّما ذلكم الرّكب، أو أبو سفيان الشّيطان يخوّفكم أولياءه، أي أولياء الرّكب أو أبي سفيان. والضّمير المنصوب في ﴿تَخَافُوهُمْ﴾ الظّاهر عوده على ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾، هذا إذا كان المراد بقوله: ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ كفّار قريش، وغيرهم من أولياء الشّيطان. وإن كان المراد به المنافقين، فيكون عائدًا على ﴿النَّاسَ﴾ من قوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ آل عمران: ١٧٣.

قوّى نفوس المسلمين فنهاهم عن خوف أولياء الشّيطان، وأمر بخوفه تعالى، وعلّق ذلك على الإيمان أي إنّ وصف الإيمان يناسب أن لايخاف المؤمن إلّا الله كقوله: ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا اِلَّا اللهَ﴾ الأحزاب: ٣٩

وأبرز هذا الشّرط في صيغة الإمكان، وإن كان واقعًا إذ هم متّصفون بالإيمان، كما تقول: إن كنت رجلًا فافعل كذا. وأثبت أبو عمرو ياء ﴿وَخَافُونِ﴾ وهي ضمير المفعول، والأصل الإثبات، ويجوز حذفها للوقف على نون الوقاية بالسّكون، فتذهب الدّلالة على المحذوف. (٣: ١٢٠)

أبو السُّعود: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ جملة مستأنفة مبيّنة لشيطنته، أو حال كما في قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾ النّمل: ٥٢، وإمّا صفته والجملة خبره. ويجوز أن تكون الإشارة إلى قوله على تقدير مضاف، أي إنّما ذلكم قول الشّيطان، أي إبليس. والمستكنّ في ﴿يُخَوِّفُ﴾ إمّا للمقدّر وإمّا للشّيطان بحذف الرّاجع إلى المقدّر، أي يخوّف به

والمراد بـ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾: إمّا أبو سفيان وأصحابه، فالمفعول الأوّل محذوف، أي يخوّفكم أولياءه، كما هو قراءة ابن عبّاس وابن مسعود، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ أي أولياءه. و﴿خَافُونِ﴾ في مخالفة أمري.

وإمّا القاعدون، فالمفعول الثّاني محذوف، أي يخوّفهم الخروج مع رسول الله ﷺ، والضّمير البارز في ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ للنّاس الثّاني، أي فلاتخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا، وخافوني فجاهدوا مع رسولي وسارعوا إلى ما يأمركم به.

والخطاب لفريقي الخارجين والقاعدين، والفاء لترتيب النّهي أو الانتهاء على ماقبلها، فإنّ كون المخوف شيطانًا ممّا يوجب عدم الخوف والنّهي عنه. ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فإنّ الإيمان يقتضي إيثار خوف الله تعالى على خوف غيره، ويستدعي الأمن من شرّ الشّيطان وأوليائه. (٢: ٦٦)

البُرُوسَوِيّ: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ المنافقين غلبة المشركين وقهرهم ليقعدوا عن قتالهم، فهم المنافقون الّذين في قلوبهم مرض، وقد تخلّفوا عن رسول الله في

الخروج. والمعنى: أنّ تخويفه بالكفّار إنّما يتعلّق بالمنافقين الّذين هم أولياؤه، وأمّا أنتم أيّها المؤمنون فأولياء الله وحزبه الغالبون، لا يتعلّق بكم تخويفه. ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ أي الشّيطان وأولياءه من أبي سفيان وغيره ﴿وَخَافُونِ﴾ في مخالفة أمري ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [وذكر مثل أبي السّعود وأضاف:]

والخوف على ثلاثة أقسام: خوف العامّ وهو من عقوبة الله، وخوف الخاصّ وهو من بُعد الله، وخوف الأخصّ وهو من الله. وإلى هذه المراتب أشار النّبيّ ﷺ بقوله: «أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك».

فعلى السّالك أن يفني عن نفسه وصفاتها، ولا يرى في الكون وجودًا غير وجوده، فلا يخاف إلّا منه، فإنّه هو القاهر فوق عباده، وهو الكافي جميع الأمور. (٢: ١٢٨)

الآلوسيّ: وقوله تعالى: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ جملة مستأنفة مبيّنة لشيطنته، أو حال، كما في قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾ النّمل: ٥٢، ويجوز أن يكون ﴿الشَّيْطَانُ﴾ صفة لاسم الإشارة على التّشبيه أيضًا، ويحتمل أن يكون مجازًا؛ حيث جعله هو و ﴿يُخَوِّفُ﴾ هو الخبر.

وجُوِّز أن يكون (ذا) إشارة إلى قول المثبّط، فلابدّ حينئذ من تقدير مضاف، أي قول الشّيطان، والمراد به: إبليس أيضًا ولا تجوّز فيه على الصّحيح، وإنّما التّجوّز في الإضافة إليه، لأنّه لمّا كان القول بوسوسته وسببه، جعل كأنّه قوله. والمستكن في ﴿يُخَوِّفُ﴾ إمّا للمقدّر وإمّا للشّيطان بحذف الرّاجع إلى المقدّر، أي يخوّف به.

والمراد بـ ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ إمّا أبو سفيان وأصحابه، فالمفعول الأوّل لـ ﴿يُخَوِّفُ﴾ محذوف، أي يخوّفكم أولياءه، بأن يعظّمهم في قلوبكم، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ ويذكر هذا المفعول قرأ ابن عبّاس، وقرأ بعضهم (يُخَوِّفُكُم بِأَوْلِيَائه)، وعلى هذا المعنى أكثر المفسّرين، وإليه ذهب الزّجّاج وأبو عليّ الفارسيّ وغيرهما، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ أي فلا تخافوا أولياءه الّذين خوّفكم إيّاهم، ﴿وَخَافُونِ﴾ في مخالفة أمري.

وإمّا المتخلّفون عن رسول الله ﷺ، فـ ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ هو المفعول الأوّل، والمفعول الثّاني إمّا متروك أو محذوف للعلم به، أي يوقعهم في الخوف أو يخوّفهم من أبي سفيان وأصحابه. وعلى هذا لا يصحّ عود ضمير ﴿تَخَافُوهُمْ﴾ إلى الأولياء، بل هو راجع إلى النّاس الثّاني، كضمير ﴿فَاخْشَوْهُمْ﴾ آل عمران: ١٧٣، فهو ردّ له، أي فلا تخافوا النّاس وتقعدوا عن القتال وتجبنوا، ﴿وَخَافُونِ﴾ فجاهدوا مع رسولي، وسارعوا إلى امتثال ما يأمركم به. وإلى هذا الوجه ذهب الحسن والسّدّيّ، وادّعى الطّيبيّ أنّ النّظم يساعد عليه، والخطاب حينئذ لفريقي الخارجين والمتخلّفين، والقصد التّعريض بالطّائفة الأخيرة.

وقيل: الخطاب لها، و ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ إذ ذاك من وضع الظّاهر موضع المضمر، نعيًا عليهم بأنّهم أولياء الشّيطان، واستظهر بعضهم هذا القيل مطلقًا معلّلًا له

بأنّ الخارجين لم يخافوا إلّا الله تعالى ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ وأنت تعلم أنّ قيام احتمال التعريض يُمرّض هذا التعليل، والفاء لترتيب النّهي، أو الانتهاء على ما قبلها، فإنّ كون المخوف شيطانًا أو قولًا له، ممّا يوجب عدم الخوف والنّهي عنه. وأثبت أبو عمرو ياء ﴿وَخَافُونِ﴾ وصلًا وحذفها وقفًا، والباقون يحذفونها مطلقًا، وهي ضمير المفعول. (٤: ١٢٩)

ابن عاشور: وقوله: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ تقديره يخوّفكم أولياءه، فحذف المفعول الأوّل لفعل ﴿يُخَوِّفُ﴾ بقرينة قوله بعده ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾. فإنّ «خوّف» يتعدّى إلى مفعولين؛ إذ هو مضاعف «خاف» المجرّد، و«خاف» يتعدّى إلى مفعول واحد، فصار بالتّضعيف متعدّيًا إلى مفعولين من باب «كسا» كما قال تعالى ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ آل عمران: ٢٨.

وضمير ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ على هذا يعود إلى ﴿أَوْلِيَاءَهُ﴾ وجملة ﴿وَخَافُونِ﴾ معترضة بين جملة ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ وجملة ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

(٣: ٢٨٨)

مَغْنِيَّة: إنّهم يُطيعونه إذا خوّفهم، أمّا أولياء الله فلا يخافون الشّيطان إذا خوّفهم ومعنى ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ لا تخافوا المشركين، فإنّهم أولياء الشّيطان، وهو يحاول أن يجعلهم مصدر الخوف والرّعب، ويُضفي عليهم سمة القوّة والرّهبة ليحلو لهم الجوّ، ويعثوا فسادًا في الأرض، والمؤمن لا يخاف إلّا الله وحده

(٢: ٢٠٧)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ يعني أنّ الإيمان بالله والخوف من غيره لا يجتمعان، وهذا كقوله سبحانه في موضع آخر ﴿فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ الجنّ: ١٣

وعلى هذا الأساس، فإن وُجد في قلب أحد الخوف من غير الله، كان ذلك دليلًا على نقصان إيمانه، وتأثره بالوساوس الشّيطانيّة، لأنّنا نعلم أنّه لا ملجأ ولا مؤثّر بالذّات ـ في هذا الكون العريض ـ سوى الله الّذي ليس لأحد قدرة في مقابل قدرته.

وأساسًا لو أنّ المؤمنين قاربوا وليّهم وهو الله سبحانه ـ بعولي المشركين والمنافقين الّذي هو الشّيطان، لعلموا أنّهم لا يملكون تجاه الله أيّة قدرة، وهم لا يعادونهم قيد شعرة.

وخلاصة هذا الكلام ونتيجته، هي أنّ الإيمان أينما كان، كانت معه الشّجاعة والشّهامة، فهما توأمان لا يفترقان. (٣: ١٢)

فضل الله: فليس الخوف الّذي يحدث للإنسان إلّا من خلال تسويلات الشّيطان الّذي يوحي له بالمشاعر السّلبيّة، الّتي تعطي الأشياء من حوله صورة غير واقعيّة، فتضخّم في وعيه القضايا الصّغيرة، وتصغّر القضايا الكبيرة، وتضع أمامه صورة الموت الّذي يُلغي أطماعه وشهواته، فيضعف أمام ذلك كلّه، ويتضاءل ويصغر ويتراجع عن مواقفه، وينسحب من مواقع الجهاد الصّعب، تحت تأثير عامل الخوف النّاتج من ذلك كلّه، وذلك هو شأن أولياء الشّيطان،

يصغون بمسامع قلوبهم لوسوسته.

أمّا أولياء الله فهم الّذين لا يرتبطون بالحياة إلّا من خلال الإيمان بالله الّذي يمسك مقاليدها بيده، و يحرّكها بقدرته، و يصنع خططها بحكمته، فهو الّذي ينفع و يضرّ، و هو الّذي يحيي و يميت، و إليه المصير... و ليست الحياة الدّنيا نهاية المطاف، ليسقطوا أمام صورة النّهاية في صورة الموت، بل هي بداية لحياة جديدة أخرى.

و لهذا فإنّ الموت لا يمثّل حالة سلبيّة في عمق الشّعور الإنساني المطيع لله، بل يحدث له حالة عكسيّة من الشّعور الإيجابيّ بالشّوق للقاء الله، للحصول على رضوانه و نعيمه في الدّار الآخرة. و هذا هو شعار المؤمنين في المعركة، في ما حدّث الله عنه في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾ التّوبة: ٥٢، النّصر أو الشّهادة ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ لأنّهم لا يملكون القوّة الذّاتيّة الّتي تخيف المؤمنين، ﴿وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ بالوقوف أمام حدود الله، في الثّبات على خطّ الجهاد، و عدم الانهزام أمام تحدّيات الأعداء، فإنّ الإيمان موقف لحساب الله، و ليس كلمة عابرة تنطلق بها الشّفاه، في حالة شعوريّة سلبيّة في حركة الذّات. (٦: ٣٩١)

أخافُ

١ ـ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. المائدة: ٢٨

لاحظ: ب س ط: «بَسَطْتَ».

٢ ـ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. الأنعام: ١٥

ابن عبّاس: أعلم. (١٠٦)

الطّوسيّ: أمر الله تعالى نبيّه ﷺ بهذه الآية أن يقول لهؤلاء الكفّار: إنّه يخاف إن عصاه عذابه و عقوبته في يوم عظيم، و هو يوم القيامة. و معنى «العظيم» هاهنا أنّه شديد على العباد، و عظيم في قلوبهم.

و في الآية دلالة على أنّ من زعم أنّ من علم الله أنّه لا يعصي، فلا يجوز أن يتوعّده بالعذاب، و على من زعم: أنّه لا يجوز أن يقال فيما قد علم الله: إنّه لا يكون أنّه لو كان لوجب فيه كيت و كيت، لأنّه كان المعلوم لله تعالى أنّ النّبيّ ﷺ لا يعصي معصية يستحقّ بها العقاب يوم القيامة، و مع هذا فقد توعّده به. (٤: ٩٥)

القشيريّ: أي إنّي بمخبري متحقّق، و من عذاب ربّي مشفق، و بعتابه أمره متعلّق. (٢: ١٥٩)

الفخر الرّازيّ: و المقصود أنّي إن خالفته في هذا الأمر و النّهي صرت مستحقًّا للعذاب العظيم.

فإن قيل: قوله: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ...﴾ يدلّ على أنّه ﷺ كان يخاف على نفسه من الكفر و العصيان، و لولا أنّ ذلك جائز عليه لما كان خائفًا؟

و الجواب: أنّ الآية لا تدلّ على أنّه خاف على نفسه، بل الآية تدلّ على أنّه لو صدر عنه الكفر و المعصية فإنّه يخاف.

و هذا القدر لا يدلّ على حصول الخوف، و مثاله قولنا: إن كانت الخمسة زوجًا كانت منقسمة

بمتساويين، وهذا لا يدلّ على أنّ القسمة زوج، ولا على كونها منقسمة بمتساويين، والله أعلم (١٢: ١٧٠)

أبوحَيّان: الظّاهر أنّ الخوف هنا على بابه، وهو توقّع المكروه. والخوف ليس بحاصل لعصمته، بل هو معلّق بشرط هو ممتنع في حقّه ﷺ وجوابه محذوف، ولذلك جاء بصيغة الماضي. (٤: ٨٦)

ابن عاشور: تجنّبٌ للشّرك خوفًا من العقاب وطمعًا في الرّحمة، وقد جاءت مترتّبة على ترتيبها في نفس الأمر. (٦: ٤٠)

٣ ـ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ اَتُحَاجُّوٓنّي فِي اللهِ وَقَدْ هَدٰينِ وَلَآ اَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَشَآءَ رَبّي شَيْـًٔا وَسِعَ رَبّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا اَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ. الأنعام: ٨٠

الطَّبَريّ: ولا أرهب من آلهتكم الّتي تدعونها من دونه شيئًا ينالني به في نفسي من سوء ومكروه؛ وذلك أنّهم قالوا له: إنّا نخاف أن تمسّك آلهتنا بسوء من برص أو خبل، لذكرك إيّاها بسوء. فقال لهم إبراهيم: لا أخاف ما تشركون بالله من هذه الآلهة أن تنالني بضرّ ولا مكروه، لأنّها لا تنفع ولا تضرّ. (٥: ٢٤٨)

نحوه ابن الجَوْزيّ (٣: ٧٦)، والمراغيّ (٧: ١٧٦).

الزّجّاج: أي هذه الأشياء الّتي تعبدونها لا تضرّ ولا تنفع، ولا أخافها. (٢: ٢٦٨)

الثّعلبيّ: وذلك أنّهم قالوا له: أما تخاف أن تمسّك آلهتنا بسوء من برص أو خبل لعيبك إيّاها؟ فقال لهم: ولا أخاف ما تشركون به من الأصنام. (٤: ١٦٥)

نحوه البَغَويّ. (٢: ١٤٠)

الطُّوسيّ: أي لا أخاف منه ضررًا إن كفرت به ولا أرجو نفعًا إن عبدته، لأنّه بين صنم قد كسر، فلم يدفع عن نفسه، أو نجم دلّ أفوله على حدوثه، فكيف تحاجّوني وتدعوني إلى عبادة من لا يخاف ضرره ولا يرجى نفعه. (٤: ٢٠٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٣٢٦)

الواحديّ: أي هذه الأشياء الّتي تعبدونها لا تضرّ ولا تنفع، ولا أخافها. (٢: ٢٩٢)

الزّمخشريّ: يعني لا أخاف معبوداتكم في وقت قطّ، لأنّها لا تقدر على منفعة ولا مضرّة، إلّا إذا شاء ربّي أن يصيبني بمخوف من جهتها، إن أصبت ذنبًا أستوجب به إنزال المكروه، مثل أن يرجمني بكوكب أو بشقّة من الشّمس أو القمر، أو يجعلها قادرة على مضرّتي. (٢: ٣٢)

نحوه النَّسَفيّ. (٢: ٢٠)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَلَآ اَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهٖ﴾ لأنّ الخوف إنّما يحصل ممّن يقدر على النّفع والضّرّ، والأصنام جمادات لا تقدر ولا قدرة لها على النّفع والضّرّ، فكيف يحصل الخوف منها؟! (١٣: ٥٨)

نحوه النَّيسابوريّ. (٧: ١٤٥)

أبو السُّعود: جواب عمّا خوّفوه ﷺ في أثناء المحاجّة من إصابة مكروه من جهة أصنامهم، كما قال لهود ﷺ قومه: ﴿اِنْ نَقُولُ اِلَّا اعْتَرٰيكَ بَعْضُ اٰلِهَتِنَا بِسُوٓءٍ﴾ هود: ٥٤، ولعلّهم فعلوا ذلك حين فعل ﷺ بآلهتهم ما فعل. (٢: ٤٠٧)

نحوه القاسميّ. (٦: ٢٣٨٦)

الطَّباطَبائيّ: [ذكر شبهتهم بأنّ بعض آلهتهم أبعد عن القول بربوبيّتهم، و لقّنك هذه الحجج لـماوجده من فساد رأيك فأجاب عنها:] فقوله ﷺ: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ﴾ ينفي هذه الشّبهة، و كما أنّه ينفي هذه الشّبهة فإنّه حجّة تامّة تنفي ربوبيّة شركائهم.

و محصّله: أنّكم تدعونني إلى القول بربوبيّة شركائكم و رفض القول بربوبيّة ربّي بما تخافونني من أن تمسّني شركاؤكم بسوء، و ترهبونني بإلقاء الشّبهة فيما اهتديت به، و إنّي لا أخاف ما تشركون به، لأنّها جميعًا مخلوقات مدبّرة لاتملك نفعًا و لا ضرًّا و إذ لم أخفها سقطت حجّتكم و ارتفعت شبهكم.

و لو كنت خفتها لم يكن الخوف الحاصل في نفسي من صنع شركائكم لأنّها لاتقدر على شيء بل كان من صنع ربّي و كان هو الّذي شاء أن أخاف شركاءكم فخفتها فكان هذا الخوف دليلًا آخر على ربوبيّته (٧: ١٩٤)

٤ـ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا...

الأنعام ٨١

محمّد بن إسحاق: كيف أخاف وثنًا تعبدون من دون الله لايضرّ ولاينفع، و لاتخافون أنتم الّذي يضرّ و ينفع، و قد جعلتم معه شركاء لاتضرّ و لاتنفع؟!

(الطّبَريّ ٥: ٢٤٩)

الطّبَريّ: و هذا جواب إبراهيم لقومه حين خوّفوه من آلهتهم أن تمسّه، لذكره إيّاها بسوء في نفسه بمكروه، فقال لهم: و كيف أخاف و أرهب ما أشركتموه في عبادتكم ربّكم فعبدتموه من دونه، و هو لايضرّ و لاينفع؟ و لو كانت تنفع أو تضرّ، لدفعت عن أنفسها كسري إيّاها و ضربي لها بالفأس! و أنتم لاتخافون الله الّذي خلقكم و رزقكم، و هو القادر على نفعكم و ضرّكم في إشراككم في عبادتكم إيّاه. (٥: ٢٤٩)

نحوه ابن الجوزيّ (٣: ٧٧)، و المراغيّ (٧: ١٧٧).

الزّجّاج: أي ولاتخافون أنتم شرككم بالله ما لم ينزّل به عليكم سلطانًا. (٢: ٢٦٩)

الطُّوسيّ: في هذه الآية احتجاج من إبراهيم ﷺ على قومه، و تأكيد لما تقدّم من الحجاج، لأنّه قال لهم و كيف تلزمونني أن أخاف ما أشركتم به من الأوثان المخلوقة و قد تبيّن حالها؟ و أنّهم لايضرّون ولاينفعون، و أنتم لاتخافون من هو القادر على الضّرّ والنّفع بل تتجرّؤون عليه، و تتقدّمون بين يديه بأن تجعلوا له شركاء في مُلكه و تعبدونهم من دونه، فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن نحن المؤمنون الّذين عرفنا الله بأدلّته، و وجّهنا العبادة نحوه؟ أم أنتم المشركون بعبادته غيره من الأصنام و الأوثان؟ و لو أطرحتم الميل و الحميّة و العصبيّة لما وجدتم لهذا الحجاج مدفعًا (٤: ٢٠٣)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٢: ٣٢٧)

الواحديّ: و هذا سؤال تعجيز عن تصحيح الخوف. (٢: ٢٩٢)

الزّمَخْشَريّ: و كيف أخاف لتخويفكم شيئًا مأمون الخوف لايتعلّق به ضرر بوجه، و أنتم

﴿لَاتَخَافُونَ﴾ ما يتعلّق به كلّ مخوف، و هو إشراككم بالله ما لم ينزّل بإشراكه ﴿سُلْطَانًا﴾. (٢: ٣٢)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّ هذا من بقيّة الجواب عن الكلام الأوّل، والتّقدير: و كيف أخاف الأصنام الّتي لاقدرة لها على النّفع و الضّرّ، وأنتم لاتخافون من الشّرك الّذي هو أعظم الذّنوب. (١٣: ٦٠)

القرطبيّ: معنى (كيف) معنى الإنكار، أنكر عليهم تخويفهم إيّاه بالأصنام، و هم لايخافون الله عزّ و جلّ، أي كيف أخاف مواتًا و أنتم لاتخافون الله القادر على كلّ شيء؟! (٧: ٣٠)

أبو حيّان: استفهام معناه التّعجّب و الإنكار، كأنّه تعجّب من فساد عقولهم، حيث خوّفوه خشبًا و حجارة لاتضرّ و لاتنفع، و هم لايخافون عقبى شركهم بالله، و هو الّذي بيده النّفع و الضّرّ و الأمر كلّه.

﴿وَلَاتَخَافُونَ﴾ معطوف على ﴿أَخَافُ﴾ فهو داخل في التّعجّب و الإنكار. واختلف متعلّق الخوف، فبالنّسبة إلى إبراهيم علّق الخوف بالأصنام، و بالنّسبة إليهم علّقه بإشراكهم بالله تعالى تركًا للمقابلة، و لئلّايكون الله عديل أصنامهم لو كان التّركيب: «و لاتخافون الله تعالى». (٤: ١٧٠)

أبو السّعود: قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ﴾ استئناف مسوق لنفي الخوف عنه ﷺ بحسب زعم الكفرة بالطّريق الإلزاميّ ـ كما سيأتي ـ بعد نفيه عنه بحسب الواقع و نفس الأمر. و الاستفهام لإنكار الوقوع و نفيه بالكلّيّة، كما في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ...﴾ التّوبة: ٧، لا لإنكار الواقع واستبعاده مع وقوعه، كما في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ...﴾ البقرة: ٢٨.

و في توجيه الإنكار إلى كيفيّة الخوف من المبالغة ما ليس في توجيهه إلى نفسه، بأن يقال: أأخاف؟ لما أنّ كلّ موجود يجب أن يكون وجوده على حال من الأحوال و كيفيّة من الكيفيّات قطعًا، فإذا انتفى جميع أحواله و كيفيّاته، فقد انتفى وجوده من جميع الجهات بالطّريق البرهانيّ.

و قوله تعالى: ﴿وَلَاتَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ﴾ حال من ضمير ﴿أَخَافُ﴾ بتقدير مبتدإ، و الواو كافية في الرّبط من غير حاجة إلى الضّمير العائد إلى ذي الحال، و هو مقرّر لإنكار الخوف و نفيه عنه ﷺ، و معيد لاعترافهم بذلك، فإنّهم حيث لم يخافوا في محلّ الخوف، فلأن لايخاف ﷺ في محلّ الأمن أولى و أحرى، أي و كيف أخاف أنا ما ليس في حيّز الخوف أصلًا و أنتم لاتخافون غائلة ما هو أعظم المخوفات و أهولها؟ و هو إشراككم بالله الّذي ليس كمثله شيء في الأرض و لا في السّماء ما هو من جملة مخلوقاته.

و إنّما عبّر عنه بقوله تعالى: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ﴾ أي بإشراكه ﴿عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ على طريقة التّهكّم، مع الإيذان بأنّ الأمور الدّينيّة لايعوّل فيها إلّا على الحجّة المنزّلة من عند الله تعالى. و في تعليق الخوف الثّاني بإشراكهم، من المبالغة و مراعاة حسن الأدب ما لايخفى.

هذا و أمّا ما قيل: من أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَاتَخَافُونَ...﴾ معطوف على ﴿أَخَافُ﴾ داخل معه في

حكم الإنكار و التّعجيب، فممّا لا سبيل إليه أصلًا، لإفضائه إلى فساد المعنى قطعًا، كيف لا، و قد عرّفتك أنّ الإنكار بمعنى النّفي بالكلّيّة، فيؤول المعنى إلى نفي الخوف عنه عليه الصّلاة و السّلام و نفي نفيه عنهم، و أنّه بيّن الفساد. و حمل الإنكار في الأوّل على معنى نفي الوقوع، و في الثّاني على استبعاد الوقوع، ممّا لا مساغ له.

على أنّ قوله تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ ناطق ببطلانه حتمًا، فإنّه كلام مرتّب على إنكار خوفه عليه الصّلاة و السّلام في محلّ الخوف، مسوق لإلجائهم إلى الاعتراف باستحقاقه عليه الصّلاة و السّلام لما هو عليه من الأمن، و بعدم استحقاقهم لما هم عليه. (٢: ٤٠٧)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٥٨)، و الآلوسيّ (٧: ٢٠٢).

٥ ـ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. الأعراف: ٥٩

ابن عبّاس: أعلم أن يكون عليكم. (١٢٩)

الطُّوسيّ: و لم يجعل خوفه عليهم على وجه الشّكّ، بل أخبرهم أنّ هذا العذاب سيحلّ بهم إن لم يقبلوا ما أتاهم به، لأنّ الخوف قد يكون مع اليقين كما يكون مع الشّكّ، ألا ترى أنّ الإنسان يخاف من الموت، و لا يشكّ في كونه؟ (٤: ٤٦٦)

الزّمخشريّ: فإن قلت: فما موقع الجملتين بعد قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾؟

قلت: الأولى بيان لوجه اختصاصه بالعبادة، و الثّانية بيان للدّاعي إلى عبادته لأنّه هو المحذور عقابه دون ما كانوا يعبدونه من دون الله. (٢: ٨٥)

الفخر الرّازيّ: و اعلم أنّهم اختلفوا في معنى قوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ﴾ هل هو اليقين، أو الخوف بمعنى الظّنّ و الشّكّ.

قال قوم: المراد منه الجزم و اليقين، لأنّه كان جازمًا بأنّ العذاب ينزل بهم، إمّا في الدّنيا و إمّا في الآخرة إن لم يقبلوا ذلك الدّين.

و قال آخرون: بل المراد منه الشّكّ، و تقريره من وجوه: الأوّل: أنّه إنّما قال: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ﴾ لأنّه جوّز أن يؤمنوا كما جوّز أن يستمرّوا على كفرهم، و مع هذا التّجويز لا يكون قاطعًا بنزول العذاب، فوجب أن يذكره بلفظ الخوف.

و الثّاني: أنّ حصول العقاب على الكفر و المعصية أمر لا يُعرف إلّا بالسّمع، و لعلّ الله تعالى ما بيّن له كيفيّة هذه المسألة، فلاجرم بقي متوقّفًا مجوّزًا أنّه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا؟

و الثّالث: يحتمل أن يكون المراد من الخوف: الحذر، كما قال في الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ﴾ النّحل: ٥٠، أي يحذرون المعاصي خوفًا من العقاب.

الرّابع: أنّه بتقدير أن يكون قاطعًا بنزول أصل العذاب، لكنّه ما كان عارفًا بمقدار ذلك العذاب، و هو أنّه عظيم جدًّا أو متوسّط، فكان هذا الشّكّ راجعًا إلى وصف العقاب، و هو كونه عظيمًا أم لا، لا إلى أصل حصوله. (١٤: ١٤٩)

نحوه النَّيسابوريّ. (٨: ١٥٥)

ابن عاشور: وجملة ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ يجوز أن تكون في موقع التعليل، كما في «الكشّاف» أي لمضمون قوله: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ كأنّه قيل: أتركوا عبادة غير الله خوفًا من عذاب يوم عظيم، وبُني نظم الكلام على خوف المتكلّم عليهم، دلالة على إمحاضه النصح لهم وحرصه على سلامتهم، حتّى جعل ما يُضرّ بهم كأنّه يُضرّ به، فهو يخافه كما يخافون على أنفسهم، وذلك لأنّ قوله هذا كان في مبدإ خطابهم بما أرسل به. ويُحتمل أنّه قاله بعد أن ظهر منهم التكذيب، أي إن كنتم لا تخافون بخففني فإنّي أخافه عليكم، وهذا من رحمة الرّسل بقومهم.

وفعل الخوف يتعدّى بنفسه إلى الشّيء المخوف منه، ويتعدّى إلى معمول ثان بحرف «على» إذا كان المخوف من ضرّ يلحق غير الخائف. [ثمّ استشهد بشعر]

ويجوز أن تكون مستأنفة ثانية بعد جملة ﴿اعْبُدُوا اللهَ﴾ لقصد الإرهاب والإنذار، ونكتة بناء نظم الكلام على خوف المتكلّم عليهم هي هي. (٨: ١٤٦)

٦ ـ ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾. الأنفال: ٤٨

الحسن: إبليس عدوّ الله لا يخاف الله، لكن كلّما استؤصل جند من جنوده وقعت بذلك عليه مخافة وذلّة. (الطّوسيّ ٥: ١٥٨)

عطاء: إنّي أخاف الله أن يُهلكني فيمن يُهلك. (البغويّ ٢: ٣٠٠)

قتادة: كان إبليس يقول: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ وصدق، وقال: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللهَ﴾ وكذب، والله ما به من مخافة الله، ولكن علم أنّه لا قوّة به ولا منعة فأوردهم وأسلمهم، وذلك عادة عدوّ الله في من أطاعه، إذا التقى الحقّ والباطل أسلمهم وتبرّأ منهم. (البغويّ ٢: ٣٠٠)

الكلبيّ: خاف أن يأخذه جبريل عليه السلام ويُعرّف حاله فلا يطيعوه. (البغويّ ٢: ٣٠٠)

الطّوسيّ: حكاية عن قول إبليس حين ولّى فقال لقريش: إنّي أرى من الملائكة ما لا ترون إنّي أخاف الله والله شديد العقاب.

وإنّما خافه من أن يأخذه في تلك الحال بعقوبته، دون أن يكون خاف معصيته فامتنع منها. (٥: ١٥٨)

البغويّ: وقيل: معناه إنّي أخاف الله، أي أعلم صدق وعده لأوليائه، لأنّه كان على ثقة من أمره. (٢: ٣٠٠)

الطَّبْرِسيّ: أي أخاف عذاب الله على أيدي من أراهم. (٢: ٥٤٩)

البَيضاويّ: أي تبرّأ منهم وخاف عليهم وأيس من حالهم لمّا رأى إمداد الله المسلمين بالملائكة. (١: ٣٩٧)

البُرُوسَويّ: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللهَ﴾ من أن يُصيبني بمكروه من الملائكة أو يُهلكني، على أن يكون الوقت هو الوقت المعلوم الّذي أُنظر إليه. ﴿وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ لمن يخاف منه.

وقد صدق الكذّاب أنّه يخاف من شدّة عذاب الله،

فإنّ عقابه لو وقع عليه لتلاشى.. وإنّما خوفه من الله من شدّة عقابه، لأنّه يعلم أنّه لانهاية لشدّة عقابه، والله قادر على أن يعاقبه بعقوبة أشدّ من الأخرى.

وفيه إشارة إلى أنّ خوفه من الله يدلّ على أنّه غير منقطع الرّجاء منه. (٣: ٣٥٦)

الآلوسيّ: تبرّأ منهم إمّا بتركهم أو بترك الوسوسة لهم الّتي كان يفعلها أوّلًا، وخاف عليهم وأيس من حالهم، لمّا رأى إمداد الله تعالى المسلمين بالملائكة عليهم السلام. وإنّما لم يقل: خاف عليهم عنه، لأنّ الوسوسة بخوفه عليهم أقرب إلى القبول، بل يعد وسوسته إليهم بخوفه على نفسه. وقيل: إنّه لا يخاف على نفسه، لأنّه من المُنظرين، وليس بشيء.

وقد يقال: المقصود من هذا الكلام أنّه عظّم عليهم الأمر وأخذ يخوّفهم بعد أن كان يحرّضهم ويشجّعهم، كأنّه قال: يا قوم الأمر عظيم والخَطْب جسيم، وإنّي تارككم لذلك، وخائف على نفسي الوقوع في مهاوي المهالك، مع أنّي أعذر منكم على الفرار وعلى مراحل هذه القفار. وحينئذ لا يبعد أن يراد من الخوف: الخوف على نفسه حيث لم يكن هناك قول حقيقة.

وقال غير واحد من المفسّرين: إنّه لمّا جتمعت قريش على المسير، ذكرت ما بينها وبين كنانة من الأحنة والحرب، فكاد ذلك يُثبّطهم، فتمثّل لهم إبليس بصورة سُراقة بن مالك الكنانيّ -وكان من أشراف كنانة- فقال لهم: لا غالب لكم اليوم، وإنّي جار لكم من بني كنانة وحافظكم ومانع عنكم، فلا يصل إليكم مكروه منهم، فلمّا رأى الملائكة تنزل من السّماء

نكص وكانت يده في يد الحرث بن هشام، فقال له: إلى أين؟ أتخذلنا في هذه الحالة؟ فقال له: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾، فقال: والله ما نرى إلّا جعاسيس يثرب، فدفع في صدر الحرث، وانطلق وانهزم النّاس، فلمّا قدموا مكّة قالوا: هزم النّاس سُراقة، فبلغه الخبر فقال: والله ما شعرت بمسيركم حتّى بلغتني هزيمتكم، فلمّا أسلموا علموا أنّه الشّيطان.

وروي هذا عن ابن عبّاس والكلبيّ والسُّدّيّ وغيرهم، وعليه يحتمل أن يكون معنى قوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللهَ﴾ إنّي أخاف أن يُصيبني بمكروه من الملائكة أو يُهلكني، ويكون الوقت هو الوقت الموعود، إذ رأى فيه ما لم ير قبله. (١٠: ١٥)

ابن عاشور: وقوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللهَ﴾ بيان لقوله: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ أي أخاف عقاب الله فيما رأيت من جنود الله، وإن كان ذلك كلّه من قول سُراقة، فهو إعلان منهم ببرئة جواره إيّاهم لئلّا يكون حائنًا لهم، لأنّ العرب كانوا إذا أرادوا نقض جوار أعلموا ذلك لمن أجاروه.

وأمّا قوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللهَ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ فعلى احتمال أن يكون الإسناد إلى الشّيطان حقيقة، فالمراد من خوف الله توقّع أن يصيبه الله بضرّ، من نحو رُجم بالشّهب، -وإن كان مجازًا عقليًّا- وأنّ حقيقته قول سُراقة، فلعلّ سُراقة قال قولًا في نفسه، لأنّه كان عاهد رسول الله ﷺ على أن لا يدلّ عليه المشركين، فلعلّه تذكّر ذلك ورأى أنّ فيما وعد المشركين من الإعانة ضربًا من خيانة العهد، فخاف سوء عاقبة

الخيانة. (٩: ١٢٧)

عبد الكريم الخطيب: إنّه [الشّيطان] يخاف الله، و يخاف ما يحلّ به من عقاب الله، و إنّه لعقاب شديد و السّؤال هنا:

كيف يُعلن الشّيطان أنّه يخاف الله، و يخشى عقابه الشّديد، و هو قائم على عصيان الله و محادّته، بفتنة النّاس، و إغوائهم بالضّلال، و صدّهم عن سبيل الله، أهذا يكون ممّن يعترف بالله، و يخشى عقابه؟

و الجواب، أنّ الشّيطان معترف بوجود الله، مؤمن بسلطانه و سطوته، و لكنّه مبتلى بعصيان الله في بني آدم و إغوائهم، و إفساد ما بينهم و بين الله. هكذا كان قضاء الله، فيما بينه و بين آدم، و ذرّيّة آدم. (١٤: ٨٦٣)

٧ـ إنّي أخافُ اللهَ رَبَّ العالَمينَ. الحشر: ١٦

نحو ما قبلها

٨ـ إنّي أخافُ إن عَصَيْتُ رَبّي عَذابَ يَوْمٍ عَظيمٍ.
يونس: ١٥

ابن عبّاس: أعلم. (١٧١)

الطّبريّ: يقول: إنّي أخشى من الله إن خالفت أمره، و غيّرت أحكام كتابه، و بدّلت وحيه، فعصيته بذلك، عذاب يوم عظيم هوله، و ذلك: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذاتِ حَمْلٍ حَمْلَها وَ تَرَى النّاسَ سُكارى وَ ما هُمْ بِسُكارى...﴾ الحجّ: ٢ (٦: ٥٤٠)

٩ـ يا أَبَتِ إِنّي أَخافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحْمنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطانِ وَلِيًّا. مريم: ٤٥

ابن عبّاس: أعلم. (٢٥٦)

نحوه البغويّ. (٣: ٢٣٦)

الفرّاء: يريد: إنّي أعلم، و هو مثل قوله: ﴿فَخَشينا أَنْ يُرْهِقَهُما﴾ الكهف: ٨٠، أي فعلمنا. (٢: ١٦٩)

نحوه الطّبريّ. (٨: ٣٤٧)

الواحديّ: أخشى أن يصيبك عذاب الله بطاعتك للشّيطان. (٣: ١٨٥)

ابن عطيّة: قال الطّبريّ و غيره: ﴿أَخافُ﴾ بمعنى أعلم.

و الظّاهر عندي أنّه خوف على بابه، و ذلك أنّ إبراهيم عليه السلام لم يكن في وقت هذه المقاولة يائسًا من إيمان أبيه، فكان يرجو ذلك، و كان يخاف أن لا يؤمن و يتمادى على كفره إلى الموت، فيمسّه العذاب. (٤: ١٨)

نحوه الخازن (٤: ٢٠١)، و أبو حيّان (٦: ١٩٤).

القُرطُبيّ: و يكون ﴿أَخافُ﴾ بمعنى أعلم، و يجوز أن يكون ﴿أَخافُ﴾ أن تموت على كفرك فيمسّك العذاب. (١١: ١١١)

النّيسابوريّ: قال الفرّاء: معنى ﴿أَخافُ﴾ أعلم، و الأكثرون على أنّه محمول على ظاهره، لأنّ إبراهيم عليه السلام لم يكن جازمًا بموت أبيه على الكفر و إلّا لم يشتغل بنصحه، و الخوف على الغير: ظنّ وصول الضّرر إلى ذلك الغير مع تألّم قلبه من ذلك، كما يقال:

أنا خائف على ولدي. (١٦: ٦٣)

ابن عاشور: والتعبير بالخوف الدالّ على الظنّ دون القطع تأدّب مع الله تعالى، بأن لايثبت أمرًا فيما هو من تصرّف الله، وإبقاء للرّجاء في نفس أبيه، لينظر في التخلّص من ذلك العذاب، بالإقلاع عن عبادة الأوثان. (١٦: ٤٧)

١٠- ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾. الزّمر: ١٣

ابن عَطيّة: وقوله: ﴿أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ﴾ معلّق بشرط وهو العصيان، وقد علم أنّه ﷺ معصوم منه، ولكنّه خطاب للأمّة يعمّهم حكمه ويحفّهم وعيده. (٤: ٥٢٤)

١١- ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾. المؤمن: ٢٦

ابن عاشور: وجملة ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ تعليل للعزم على قتل موسى، والخوف مستعمل في الإشفاق، أي أظنّ ظنًّا قويًّا أن يبدّل دينكم، وحذفت «مِنْ» الّتي يتعدّى بها فعل ﴿خَافَ﴾ لأنّها وقعت بينه وبين (أنْ). (٢٤: ١٨١)

خائفين

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. البقرة: ١١٤

لاحظ: د خ ل: «يَدْخُلُونَ».

خيفة

﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾. الأعراف: ٢٠٥

الطّبريّ: وخوفًا لله من أن يعاقبك على تقصير يكون منك في الاتّعاظ به والاعتبار، وغفلة عمّا بيّن الله فيه من حدوده. (٦: ١٦٥)

الماوَرْديّ: أمّا الخيفة فمعناه مخافة منه. (٢: ٢٩١)

ابن عَطيّة: و﴿خِيفَةً﴾ أصلها خِوْفَة بُدّلت الواو ياء لأجل الكسرة الّتي قبلها. (٢: ٤٩٤)

ابن الجَوْزيّ: والخيفة: الحذر من عقابه. (٣: ٣١٤)

الفَخْر الرّازيّ: وهاهنا بحث، وهو أنّ معرفة الله من لوازمها التّضرّع، والخوف، والذّكر القلبيّ يمتنع انفكاكه عن التّضرّع والخوف، فما الفائدة في اعتبار هذا التّضرّع والخوف؟

وأجيب عنه بأنّ المعرفة لايلزمها التّضرّع والخوف على الإطلاق، لأنّه ربّما استحكم في عقل الإنسان أنّه تعالى لايعاقب أحدًا، لأنّ ذلك العقاب إيلام للغير، ولافائدة للحقّ فيه. وإذا كان كذلك لايعذّبه، فإذا اعتقد هذا لم يكمل التّضرّع والخوف، فهذا السّبب نصّ الله تعالى على أنّه لابدّ منه.

وأجيب عنه بأنّ الخوف على قسمين.

الأوّل: خوف العقاب، وهو مقام المبتدئين.

والثّاني: خوف الجلال، وهو مقام المحقّقين. وهذا

الخوف ممتنع الزّوال، و كلّ من كان أعرف بجلال الله، كان هذا الخوف في قلبه أكمل.

و أجيب عن هذا الجواب بأنّ لأصحاب المكاشفات مقامين: مكاشفة الجمال، و مكاشفة الجلال، فإذا كوشفوا بالجمال عاشوا، و إذا كوشفوا بالجلال طاشوا، و لابدّ في مقام الذّكر من رعاية الجانبين.

قوله ﴿وَخِيفَةً﴾ و في قراءة أخرى (وخفية).
و قال الزّجّاج: أصلها «خِوْفَة»، فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها.

أقول: هذا الخوف يقع على وجوه.

أحدها: خوف التّقصير في الأعمال.

و ثانيها: خوف الخاتمة، و المحقّقون خوفهم من السّابقة، لأنّه إنّما يظهر في الخاتمة ما سبق الحكم به في الفاتحة، و لذلك كان ﷺ يقول: «جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة».

و ثالثها: خوف أنّي كيف أقابل نعمة الله الّتي لا حصر لها، و لا حدّ بطاعاتي النّاقصة و أذكاري القاصرة؟ و كان الشّيخ أبو بكر الواسطيّ يقول: الشّكر شرك، فسألوني عن هذه الكلمة فقلت: لعلّ المراد ـ و الله أعلم ـ أنّ من حاول مقابلة وجوه إحسان الله بشكره فقد أشرك، لأنّ على هذا التّقدير يصير كأنّ العبد يقول: منك النّعمة و منّي الشّكر، و لاشكّ أنّ هذا شرك. فأمّا إذا أتى بالشّكر مع خوف التّقصير و مع الاعتراف بالذّلّ و الخضوع، فهناك يشمّ فيه رائحة العبوديّة.

و أمّا القراءة الثّانية: و هو قوله: (وخفية) فالإخفاء في حقّ المبتدئين يراد لصون الطّاعات عن شوائب الرّياء و السّمعة، و في حقّ المنتهين المقرّبين مشوه الغيرة؛ و ذلك لأنّ المحبّة إذا استكملت أوجبت الغيرة، فإذا كمل هذا التّوغّل و حصل الفناء، وقع الذّكر في حين الإخفاء، بناءً على قوله ﷺ: «من عرف الله كلّ لسانه». (١٥: ١٠٧)

نحوه النّيسابوريّ. (٩: ١١٣)

البُرُوسَويّ: قال ابن الشّيخ: «و هذا الخوف يتناول خوف التّقصير في الأعمال و خوف الخاتمة، و خوف السّابقة، فإنّ ما يكون في الخاتمة ليس إلّا ما سبق به الحكم في الفاتحة، و لذلك قال ﷺ: «جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة» انتهى.

يقول الفقير: هذا بالنّسبة إلى أن يكون المراد بالخطاب في الآية هو الأمّة و إلّا فالأنبياء، بل و كمّل الأولياء آمنون به من خوف الخاتمة و الفاتحة، نعم لهم خوف، لكن من نوع آخر يناسب مقامهم. و لـمّا كان أكمل أحوال الإنسان أن يظهر عزّة ربوبيّة الله و ذلّة عبوديّة نفسه، أمر الله بالذّكر ليتمّ المقصود الأوّل، و قيّده بالتّضرّع و الخيفة ليتمّ المقصود الثّاني. (٣: ٣٠٥)

الطّباطبائيّ: و الخيفة: بناء نوع من الخوف، و المراد به نوع من الخوف يناسب ساحة قدسه تعالى، ففي التّضرّع معنى الميل إلى المتضرّع إليه و الرّغبة فيه و التّقرّب منه، و في الخيفة معنى الاتّقاء و الرّهبة و التّبعّد عنه. (٨: ٣٨٢)

و لاحظ: «خ ف ي».

خيفته

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلٰئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ

الرّعد ١٣

ابن عبّاس: إنّهم خائفون من الله و ليس كخوف ابن آدم، لايعرف أحدهم مَن على يمينه و مَن على يساره، لايشغله عن عبادة الله طعام و لاشراب و لاشيء. (الواحديّ ٣: ١٠)

الطّبريّ: تسبّح الملائكة من خيفة الله و رهبته (٧: ٣٦٠)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما [قول الطّبريّ]

الثّاني: من خيفة الرّعد. (٣: ١٠١)

الطُّوسيّ: و قوله: ﴿وَالْمَلٰئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ تقديره و يسبّحه الملائكة من خيفته. و الفرق بين الخيفة و الخوف: أنّ الخيفة صفة للحال، مثل قولك: هذه ركبة، أي حال من الرّكوب الحسن، و كذلك هذه خيفة شديدة. و الخوف مصدر مطلق غير مختصّ بالحال. (٦: ٢٣٠)

الواحديّ: يعني و يسبّح الملائكة من خيفة الله وخشيته (٣: ١٠)

نحوه الطّبْرِسيّ (٣: ٢٨٣)، و الفخر الرّازيّ (١٩: ٢٦).

الزّمَخْشَريّ: و يسبّح الملائكة من هيبته و إجلاله. (٢: ٣٥٣)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٥١٦)، و النّسفيّ (٢: ٢٤٤)، و أبوالسُّعود (٣: ٤٤٤).

أبوحَيّان: و الظّاهر عود الضّمير في قوله: ﴿مِنْ خِيفَتِهِ﴾ على الله تعالى، كما عاد عليه في قوله ﴿بِحَمْدِهِ﴾ و معنى ﴿خِيفَتِهِ﴾: من هيبته و إجلاله.

و قيل: يعود على ﴿الرَّعْدُ﴾ و الملائكة أعوانه جعل الله له ذلك، فهم خائفون خاضعون طائعون له. و﴿الرَّعْدُ﴾ و إن كان مندرجًا تحت لفظ ﴿الْمَلٰئِكَةُ﴾ فهو تعميم بعد تخصيص، انتهى. و هو قول ضعيف. (٥: ٣٧٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٣: ١٢٠)

البُرُوسَويّ: يسبّح الملائكة من خوف الله و خشيته و هيبته و جلاله. (٤: ٣٥٣)

نحوه القاسميّ (٩: ٣٦٦٠)

مكارم الشّيرازيّ: فهم يخافون من تقصيرهم في تنفيذ الأوامر المُلقاة على عاتقهم، و بالتّالي فهم يخشون العقاب الإلهيّ. و نحن نعلم أنّ الخوف يُصيب أولئك الّذين يحسّون بمسؤوليّاتهم و وظائفهم، خوف إيجابيّ يحثّ الشّخص على السّعي و الحركة (٧: ٣٢١)

فضل الله: ﴿وَالْمَلٰئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ بما يتمثّلونه من خشية لله و إحساس بعظمته، فيسبّحونه إعلانًا للطّاعة، و ابتعادًا عن المعصية، و رغبةً في ثوابه، و خوفًا من عقابه. إنّه الخوف الّذي يحرّك الإحساس بالمسؤوليّة في وعي المخلوق، انطلاقًا من الإحساس الواعي بالعظمة، و ليس الخوف الّذي يسحق الذّات، و يسقط إحساسها بالحياة. (١٣: ٣١)

خَوْفٌ

﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة ٢٦٢

الطُّوسيّ: الخوف بوقع الضّرر الّذي لايؤمن وقوعه ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ فالحزن: الغمّ الّذي يغلظ على النّفس، ومنه الحزن: الأرض الغليظة. وقيل في معناه قولان:

أحدهما: لاخوف عليهم لفوت الأجر.

والثّاني: لاخوف عليهم لأهوال الآخرة.

وقيل: إنّه دليل على أنّ الوعد مشروط، لأنّه معلوم الكلام، لأنّ تقديره في المعنى: إن لم يتبعوا ما أنفقوا منًّا ولا أذًى، فلهم من الأجر كذا. وليس في الآية ما يدلّ على صحّة القول بالإحباط أصلًا، لأنّ الوعد متى كان مشروطًا بأن لايتبع بالمنّ والأذى، فمتى اتّبع بهما لم يحصل الشّرط الّذي يوجب استحقاق الثّواب، فلم يحصل شيء أصلًا ثمّ انحبط، وإنّما كان فيه لبس لو ثبت استحقاقهم بنفس الإنفاق، فإذا اتّبع بالمنّ انحبط ذلك، وهذا ليس في الآية.

(٢: ٣٣٤)

ابن عَطيّة: ضمن الله الأجر للمنفق في سبيل الله، والأجر: الجنّة، ونفى عنه الخوف بعد موته لما يستقبل، والحزن على ما سلف من دنياه، لأنّه يغتبط بآخرته.

(١: ٣٥٦)

الفَخر الرّازيّ: فيه قولان: الأوّل: أنّ إنفاقهم في سبيل الله لايضيع، بل ثوابه موفّر عليهم يوم القيامة، لايخافون من أن لايوجد، ولايحزنون بسبب أن لايوجد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ طٰه ١١٢

والثّاني: أن يكون المراد أنّهم يوم القيامة لايخافون العذاب ألبتّة، كما قال: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾ النّمل ٨٩، وقال: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ الأنبياء ١٠٣ (٧: ٥١)

نحوه النّيسابوريّ. (٣: ٤٤)

لاحظ: ح ز ن: «يحزنون».

الْخَوْفِ

١ـ ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ البقرة: ١٥٥

٢ـ ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ النّحل: ١١٢

راجع: ج وع: «الجوع».

٣ـ ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ﴾ النّساء: ٨٣

ابن عبّاس: وإن جاءه خبر خوف من العسكر أو القتل أو الهزيمة ﴿أَذَاعُوا۟ بِهِۦ﴾. (٧٥)

الزّجّاج: أعلم تجمّع قوم يخاف من جمع منهم.
(٢: ٨٣)

الثّعلبيّ: كالهزيمة و القتل. (٣: ٣٥١)

نحوه الخازن (١: ٤٧٠)، و الشّربينيّ (١: ٣١٩)

الماوَرْديّ: ما يحرم عليه النّبيّ من الحرب والقتال. (ابن الجوزيّ ٢: ١٤٦)

الواحديّ: يعني الهزيمة (٢: ٨٧)

ابن عَطيّة: و إذا طرأ لهم شبهة خوف المسلمين أو مصيبة عظّموها، و أذاعوا ذلك التّعظيم (٢: ٨٤)

الطَّبْرِسيّ: يريد ما كان يرجف به من الأخبار في المدينة. إمّا من قبل عدوّ يقصدهم و هو الخوف، أو من ظهور المؤمنين على عدوّهم و هو الأمن. (٢: ٨٢)

ابن الجَوْزيّ: و في «الخوف» ثلاثة أقوال.

أحدها: أنّه النّكبة الّتي تصيب السّريّة، [...] جماعة من المفسّرين.

و الثّاني و الثّالث: [قول الزّجّاج والماوَرْديّ]
(٢: ١٤٦)

و راجع: ذ ي ع: «أذاعوا»

٤ و ٥ ـ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِى يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ. الأحزاب: ١٩

ابن عبّاس: خوف العدوّ. (٣٥٢)

السُّدّيّ: إذا جاء الخوف من قتال العدوّ إذا أقبل (الماوَرْديّ ٤: ٣٨٥)

الطَّبَريّ: فإذا حضر البأس، و جاء القتال خافوا الهلاك و القتل، رأيتهم يا محمّد ينظرون إليك لواذًا بك، تدور أعينهم خوفًا من القتل، و فرارًا منه
(١٠: ٢٧٥)

الماوَرْديّ: فيه قولان.

أحدهما: [قول السُّدّيّ]

الثّاني: الخوف من النّبيّ إذا غلب. قاله ابن شجرة.
(٤: ٣٨٥)

الفَخْر الرّازيّ: إشارة إلى غاية جبنهم و نهاية روعهم، و اعلم أنّ البخل شبيه الجبن، فلمّا ذكر البخل بيّن سببه و هو الجبن. و الّذي يدلّ عليه هو أنّ الجبان يبخل بماله و لا ينفقه في سبيل الله لأنّه لا يتوقّع الظّفر فلا يرجو الغنيمة، فيقول: هذا إنفاق لا بدل له، فيتوقّف فيه. و أمّا الشّجاع فيتيقّن الظّفر و الاغتنام فيهون عليه إخراج المال في القتال، طمعًا فيما هو أضعاف ذلك.

و أمّا بالنّفس و البدن فكذلك، فإنّ الجبان يخاف قرنه و يتصوّر القتل، فيجبن و يترك الإقدام، و أمّا الشّجاع فيحكم بالغلبة و النّصر فيقدم. (٢٥: ٢٠١)

الشّربينيّ: أي بمجيء أسبابه من الحرب و مقدّماته. (٣: ٢٣٢)

الآلوسيّ: من العدوّ و توقّع أن يستأصل أهل المدينة. (٢١: ١٦٥)

ابن عاشور: ﴿الْخَوْفُ﴾: توقّع القتال بين الجيشين، و منه سمّيت صلاة الخوف. و المقصود: وصفهم بالجبن، أي إذا رأوا جيوش العدوّ مقبلة رأيتهم ينظرون إليك.

والظّاهر أنّ الآية تشير إلى ما حصل في بعض أيّام الأحزاب من القتال بين الفرسان الثّلاثة الّذين اقتحموا الخندق من أضيق جهاته، وبين عليّ بن أبي طالب ومن معه من المسلمين كما تقدّم. (٢١: ٢١٨)

الطّباطبائيّ: فإذا جاء الخوف بظهور مخائل القتال، تراهم ينظرون إليك من الخوف نظرًا لا إرادة لهم فيه، ولا استقرار فيه لأعينهم، تدور أعينهم كالمغشيّ عليه من الموت، فإذا ذهب الخوف ضربوكم وطعنوكم بألسنة حداد قاطعة، حال كونهم بخلاء على الخير الّذي تنتفعون. (١٦: ٢٨٨)

عبد الكريم الخطيب: أي حضر البأس والقتال، وقد عبّر القرآن عنه بالخوف، بالإضافة إليهم لأنّ القتال يطلع عليهم بما علأ نفوسهم خوفًا وهلعًا...

وفي إقامة الخوف مقام القتال إشارة إلى أنّ المنافقين أجبن النّاس، وأشدّهم حرصًا على الحياة، وأنّ مجرّد ذكر كلمة الحرب عندهم تملأ قلوبهم فزعًا ورُعبًا. فالحرب بالإضافة إليهم خوف متجسّد.

(١١: ٦٧٤)

مكارم الشّيرازيّ: وبعد تبيان بخل هؤلاء وامتناعهم عن أيّ نوع من المساعدة والإيثار، تتطرّق الآية إلى بيان صفات أخرى لهم، والّتي لها صفة العموم في كلّ المنافقين، وفي كلّ العصور والقرون، فتقول: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾

فلأنّهم لمّا لم يذوقوا طعم الإيمان الحقيقيّ، ولم يستندوا إلى عماد قويّ في الحياة، فإنّهم يفقدون السّيطرة على أنفسهم تمامًا، عندما يواجهون حادثًا صعبًا ومأزقًا حرجًا، وكأنّهم يواجهون الموت.

(١٣: ١٧٨)

خوفًا

١ ـ ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

الأعراف: ٥٦

ابن عبّاس: ﴿خَوْفًا﴾ منه ومن عذابه. (١٢٩)

عطاء: خوفًا من النّيران، وطمعًا في الجنان.

(الطّبرسيّ ٢: ٤٢٩)

ابن جُرَيْج: خوفًا من عدله، وطمعًا في فضله.

(الطّبرسيّ ٢: ٤٢٩)

الطّبريّ: وأخلصوا له الدّعاء والعمل، ولا تشركوا في عملكم له شيئًا غيره، من الآلهة والأصنام وغير ذلك، وليكن ما يكون منكم في ذلك خوفًا من عقابه، وطمعًا في ثوابه. وإنّ من كان دعاؤه إيّاه على غير ذلك، فهو بالآخرة من المكذّبين، لأنّ من لم يخف عقاب الله ولم يرج ثوابه، لم يبال ما ركب من أمر يسخطه الله ولا يرضاه. (٥: ٥١٥)

الزّجّاج: أي ادعوه خائفين عذابه وطامعين في رحمته. (٢: ٣٤٤)

النّحّاس: والمعنى خوفًا منه، ورجاء لما عنده.

(٣: ٤٤)

الماورديّ: يحتمل وجهين:

أحدهما: خوفًا من عقابه، وطمعًا في ثوابه.

والثّاني: خوفًا من الرّدّ، وطمعًا في الإجابة (٢: ٢٣٦)

مثله ابن الجوزيّ (٣: ٢١٦)، ونحوه الطّبرسيّ (٢: ٤٢٩).

الطّوسيّ: أمر من الله تعالى لهم أن يدعوه خوفًا وطمعًا، وهما منصوبان على المصدر، وهما في موضع الحال. والتّقدير: ادعوا ربّكم خائفين من عقابه طامعين في ثوابه. والخوف: هو الانزعاج ممّا لا يؤمن، والأمن: سكون النّفس إلى انتفاء المضارّ، والخوف يكون بالعصيان، والأمن بالإيمان. والطّمع: توقّع المحبوب، ونقيضه: اليأس، وهو القطع بانتفاء المحبوب (٤: ٤٥٦)

ابن عطيّة: أمر بأن يكون الإنسان في حالة ترقّب وتحزّن وتأميل لله عزّ وجلّ، حتّى يكون الرّجاء والخوف كالجناحين للطّائر، يحملانه في طريق استقامة، وإن انفرد أحدهما هلك الإنسان. وقد قال كثير من العلماء: ينبغي أن يغلب الخوف الرّجاء طول الحياة، فإذا جاء الموت غلب الرّجاء. وقد رأى كثير من العلماء أن يكون الخوف أغلب على المرء بكثير، وهذا كلّه احتياط. (٢: ٤١١)

نحوه القرطبيّ. (٧: ٢٢٧)

البيضاويّ: ذي خوف من الرّدّ لقصور أعمالكم وعدم استحقاقكم، وطمع في إجابته، تفضّلًا وإحسانًا لفرط رحمته. (١: ٣٥٢)

النّسفيّ: حالان، أي خائفين من الرّدّ، طامعين في الإجابة، أو من النّيران وفي الجنان، أو من الفراق وفي التّلاقي، أو من غيب العاقبة وفي ظاهر الهداية، أو من العدل وفي الفضل. (٢: ٥٧)

راجع: د ع و: «أدعوه».

٢ ـ ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ الرّعد: ١٢

راجع: ب ر ق: «البرق». (المعجم ٥: ٣٣٩)

٣ ـ ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾.
الرّوم: ٢٤

الضّحّاك: ﴿خَوْفًا﴾ من الصّواعق، ﴿وَطَمَعًا﴾ في الغيث. (الماورديّ ٤: ٣٠٧)

نحوه الواحديّ (٣: ٤٣٢)، والبغويّ (٣: ٥٧٥)، والطّباطبائيّ (١٦: ١٦٨).

قتادة: ﴿خَوْفًا﴾ للمسافر، ﴿وَطَمَعًا﴾ للمقيم. (الطّبريّ ١٠: ١٧٧)

يحيى بن سلّام: خوفًا من البرد أن يهلك الزّرع، وطمعًا في المطر أن يحيي الزّرع. (الماورديّ ٤: ٣٠٧)

الطّبريّ: ومن حججه ﴿يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا﴾ لكم إذا كنتم سفرًا، أن تمطروا فتتأذّوا به ﴿وَطَمَعًا﴾ لكم إذا كنتم في إقامة أن تمطروا، فتحيوا وتخصبوا. (١٠: ١٧٦)

الزّجّاج: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ منصوبان على المفعول له، المعنى يريكم البرق للخوف والطّمع، وهو خوف للمسافر، وطمع للحاضر. (٤: ١٨٢)

أبو مسلم الأصفهانيّ: ﴿خَوْفًا﴾ أن يكون

البرق برقًا خُلّبًا لا يمطر. ﴿وَطَمَعًا﴾ أن يكون ممطرًا.
(الماوَرْديّ ٤: ٣٠٧)

الزّمَخْشَريّ: ﴿خَوْفًا﴾ من الصّاعقة أو من الإخلاف ﴿وَطَمَعًا﴾ في الغيث، وقيل: ﴿خَوْفًا﴾ للمسافر ﴿وَطَمَعًا﴾ للحاضر، وهما منصوبان على المفعول له.

فإن قلت: من حقّ المفعول له أن يكون فعلًا لفاعل الفعل المعلّل، والخوف والطّمع ليسا كذلك.

قلت: فيه وجهان:

أحدهما: أنّ المفعولين فاعلون في المعنى، لأنّهم راءون، فكأنّه قيل: يجعلكم رائين البرق خوفًا وطمعًا.

والثّاني: أن يكون على تقدير حذف المضاف، أي إرادة خوف وإرادة طمع، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. ويجوز أن يكونا حالين، أي خائفين وطامعين.
(٣: ٢١٩)

نحوه النّسفيّ (٣: ٢٧٠)

ابن عطيّة: [نقل قول قتادة ثمّ قال:]

ولا وجه لهذا التّخصيص ونحوه، بل فيه الخوف والطّمع لكلّ بشر.
(٤: ٣٣٤)

البَيْضاويّ: ﴿خَوْفًا﴾ من الصّاعقة أو للمسافر، ﴿وَطَمَعًا﴾ في الغيث أو للمقيم. ونصبهما على العلّة لفعل يلزم المذكور، فإنّ إراءتهم تستلزم رؤيتهم، أو له على تقدير مضاف، نحو إرادة خوف وطمع، أو تأويل الخوف والطّمع بالإخافة والإطماع، كقولك: فعلته رغمًا للشّيطان، أو على الحال مثل كلّمته شفاهًا.
(٢: ٢١٩)

نحوه أبو السُّعود. (٥: ١٧٢)

الخازن: أي للمسافر ليستعدّ للمطر، ﴿وَطَمَعًا﴾ يعني للمقيم ليستعدّ المحتاج إليه من أجل الزّرع وتسوية طرق المصانع.
(٥: ١٧١)

الشِّرْبينيّ: أي للإخافة من الصّواعق المحرقة، ﴿وَطَمَعًا﴾ أي وللإطماع في المياه العذبة. (٣: ١٦٤)

البُرُوسَويّ: ﴿خَوْفًا﴾ مفعول له بمعنى الإخافة، كقوله: فعلته رغمًا للشّيطان، أي إرغامًا له. والمعنى يريكم ضوء السّحاب إخافة من الصّاعقة، خصوصًا لمن كان في البرّيّة من أبناء السّبيل وغيرهم. ﴿وَطَمَعًا﴾ أي إطماعًا في الغيث لاسيّما لمن كان مقيمًا.

فإن قلت: المقيم يطمع لضرورة سقي الزّروع والكروم والبساتين ونحوها، وأمّا المسافر فلا؟

قلت: يطمع المسافر أيضًا في الأرض القفر [إلى أن قال:]

وفي «التّأويلات النّجميّة»: ﴿وَمِنْ اٰيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ أي برق شواهد الحقّ عند اختراق سحاب حُجُب البشريّة، وظهور تلألؤ أنوار الرّوحانيّة: أوّلها البروق، ثمّ اللّوامع، ثمّ الطّوالع، ثمّ الإشراق، ثمّ التّجلّي. فنور البرق يرى شهوات الدّنيا أنّها نيران، فيخاف منها ويتركها، ويرى مكروهات تكاليف الشّرع على النّفس أنّها جنان، فيطمع فيها ويطلبها.
(٧: ٢٤)

الآلوسيّ: [ذكر أقوال المتقدّمين وأضاف:]

ونصبهما على العلّة ـ عند الزّجّاج ـ وهو على

مذهب من لا يشترط في نصب المفعول له اتّحاد المصدر والفعل المعلّل في الفاعل، ظاهر. وأمّا على مذهب الأكثرين المشترطين لذلك، فقيل في توجيهه: إنّ ذلك على تقدير مضاف، أي إرادة خوف وطمع، أو على تأويل الخوف والطّمع بالإخافة والإطماع. إمّا بأن يجعل أصلهما ذلك على حذف الزّوائد، أو بأن يُجعلا مجازين عن مسببيهما.

وقيل: إنّ ذلك لأنّ إراءتهم تستلزم رؤيتهم، فالمفعولون فاعلون في المعنى، فكأنّه قيل: يجعلكم رائين خوفًا وطمعًا.

واعتُرض بأنّ الخوف والطّمع ليسا غرضين للرّؤية ولا داعيين لها بل يتّبعانها، فكيف يكونان علّة على فرض الاكتفاء بمثل ذلك عند المشترطين؟

ووُجّه بأنّه ليس المراد بالرّؤية مجرّد وقوع البصر بل الرّؤية القصديّة بالتّوجّه والالتفات، فهو مثل قعدتُ عن الحرب جُبْنًا.

ولم يرتض ذلك أبو حيّان أيضًا. ثمّ قال: لو قيل على مذهب المشترطين: إنّ التّقدير يريكم البرق فترونه خوفًا وطمعًا، فحذف العامل للدّلالة عليه، لكان إعرابًا سائغًا.

وقيل: لعلّ الأظهر نصبهما على العلّة للإراءة، لوجود المقارنة والاتّحاد في الفاعل، فإنّ الله تعالى هو خالق الخوف والطّمع. وكون معنى قول النّحاة «لابدّ أن يكون المفعول له فعل الفاعل» أنّه لابدّ من كونه متّصفًا به، كالإكرام في قولك: «جئتك إكرامًا لك» إن سلّم، فلاحجر من الانتصاب على التّشبيه في المقارنة والاتّحاد المذكور.

وتعقّب بأنّ كون المعنى ما ذكر ممّا لاشبهة فيه، وقد ذكره صاحب «الانتصاف» وغيره، فإنّ الفاعل اللّغويّ غير الفاعل الحقيقيّ، فالتّوقّف فيه وادّعاء أنّه لاحجر من الانتصاب على التّشبيه، ممّا لاوجه له.

وأنا أميل إلى عدم اشتراط الاتّحاد في الفاعل، لكثرة النّصب مع عدم الاتّحاد، كما يشهد بذلك التّتبّع والرّجوع إلى شرح الكافية للرّضيّ، والتّأويل مع الكثرة ممّا لاموجب له.

وجُوّز أن يكون النّصب هنا على المصدر، أي تخافون خوفًا وتطمعون طمعًا، على أن تكون الجملة حالًا، وأولى منه أن يكونا نصبًا على الحال، أي خائفين وطامعين. (٢١: ٣٢)

ابن عاشور: وقوله: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ مفعول لأجله معطوف عليه. والمراد خوفًا تخافونه وطمعًا تطمعونه. فالمصدران مؤوّلان بمعنى الإرادة، أي إرادة أن تخافوا خوفًا وتطمعوا. (٢١: ٣٩)

عبد الكريم الخطيب: قوله تعالى: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ إشارة إلى أنّ لمعان البرق ــ وإن طمع على النّاس بما يبشّر بالغيث ــ فإنّه يضع المشاعر المترقّبة للمطر، المتلهّفة عليه، في موضع متأزّم، بين الخوف والرّجاء، بل إنّ الخوف ليغلب على الرّجاء، وخاصّة إذا كانت الحاجة إلى المطر شديدة، والطّلب له ملحًّا. وهذا هو السّرّ في تقديم الخوف على الطّمع. (١١: ٥٠٥)

مكارم الشّيرازيّ: الخوف ممّا يخطر على البال

من احتمال نزول الصّاعقة مع البرق، فتحرق كلّ شيء تقع عليه، وتحيله رمادًا

والطّمع من جهة نزول الغيث الّذي ينزل بعد البرق والرّعد على هيئة قطر أو مُزنة. (١٢: ٤٥٩)

٤ ـ ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ السّجدة ١٦

ابن عبّاس: خوفًا من النّار، وطمعًا في الجنّة (البغويّ ٣: ٦٠١)

قَتادة: خوفًا من عذاب الله، وطمعًا في رحمة الله (الطّبريّ ١٠: ٢٤٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٣٣١)، والبيضاويّ (٢: ٢٣٥)، والنّسفيّ (٣: ٢٨٩)، والشّربينيّ (٣: ٢١٠).

الزّجّاج: [مثل قتادة وأضاف:]

وانتصاب ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ لأنّه مفعول له، كما تقول: فعلت ذلك حذار الشّرّ أي لحذار الشّرّ وحقيقته أنّه في موضع المصدر، لأنّ ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ في هذا الموضع يدلّ على أنّهم يخافون عذابه ويرجون رحمته، فهو في تأويل يخافون خوفًا ويطمعون طمعًا (٤: ٢٠٧)

نحوه الطُّوسيّ (٨: ٣٠٣)، والقُرطُبيّ (١٤: ١٠٣)

الماوَرْديّ: فيه وجهان.

أحدهما: خوفًا من حسابه، وطمعًا في رحمته.

الثّاني: خوفًا من عقابه، وطمعًا في ثوابه.

ويحتمل ثالثًا: يدعونه في دفع ما يخافون والتماس ما يرجون، ولا يعدلون عنه في خوف ولا رجاء. (٤: ٣٦٣)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ يحتمل أن يكون مفعولًا له، ويحتمل أن يكون حالًا، أي خائفين طامعين، كقولك: جاؤوني زُوّرًا، أي زائرين. وكأنّ في الآية الأولى إشارة إلى المرتبة العالية، وهي العبادة لوجه الله تعالى مع الذّهول عن الخوف والطّمع، بدليل قوله تعالى: ﴿إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا﴾ السّجدة ١٥، فإنّه يدلّ على أنّ عند مجرّد الذّكر يوجد منهم السّجود وإن لم يكن خوف وطمع.

وفي الآية الثّانية إشارة إلى المرتبتين الأخيرتين وهي العبادة خوفًا، كمن يخدم الملك الجبّار مخافة سطوته، أو يخدم الملك الجواد طمعًا في برّه. (٢٥: ١٨١)

أبو السُّعود: ﴿خَوْفًا﴾ من سخطه وعذابه وعدم قبول عبادته، ﴿وَطَمَعًا﴾ في رحمته. (٥: ٢٠٤)

نحوه البُرُوسَويّ (٧: ١١٩)، والآلوسيّ (٢١: ١٣١)

ابن عاشور: وانتصب ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ على الحال بتأويل خائفين وطامعين، أي [خوفًا] من غضبه وطمعًا في رضاه وثوابه، أي هاتان صفتان لهم، ويجوز أن ينتصبا على المفعول لأجله، أي لأجل الخوف من ربّهم والطّمع في رحمته. (٢١: ١٦١)

الطّباطَبائيّ: وقوله: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ حال من ضمير ﴿جُنُوبُهُمْ﴾ والمراد: اشتغالهم بدعاء ربّهم في جوف اللّيل، حين تنام العيون وتسكن الأنفاس، لا خوفًا من سخطه تعالى فقط حتّى يغشيهم اليأس من رحمة الله، ولا طمعًا في ثوابه فقط حتّى

يأمنوا غضبه ومكره بل يدعونه خوفًا وطمعًا، فيؤثرون في دعائهم أدب العبوديّة على ما يحثّهم إليه الهدى. وهذا التّجافي والدّعاء ينطبق على النّوافل اللّيليّة. (١٦: ٢٦٣)

مكارم الشّيرازيّ: وهنا تذكر الآية صفتين أخريين لهؤلاء، هما: «الخوف» و«الرّجاء»، فلا يأمنون غضب الله عزّوجلّ، ولا ييأسون من رحمته، والتّوازن بين «الخوف» و«الرّجاء» هو ضمان تكاملهم وتوغّلهم في الطّريق إلى الله سبحانه، والحاكم على وجودهم دائمًا، لأنّ غلبة الخوف تجرّ الإنسان إلى اليأس والقنوط، وغلبة الرّجاء تغري الإنسان وتجعله في غفلة، وكلاهما عدوّ للإنسان في سيره التّكامليّ إلى الله سبحانه. (١٣: ١١٤)

فضل الله: لأنّهم لا يخافون إلّا من عقابه، ولا يطمعون إلّا برحمته ونعمته من دون إحساس بالذّلّ في السّؤال، لأنّ الذّلّ أمام الله من موقع العبوديّة، هي قاعدة العزّة أمام الآخرين، وكيف يحسّ الإنسان بالذّلّ في سؤاله لربّه، وكلّ وجوده تجسيد لعبوديّته له وخضوعه له، ما يفرض عليه أن يؤكّد ارتباطه به، ليؤكّد انفصاله عن غيره، فليس للآخرين إلّا دور الأداة في قضاء حاجاته. (١٨: ٢٣٥)

خَوْفِهِمْ

... وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا... النّور ٥٥

راجع: ب د ل: «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ»

يُخَوِّفُ

١ ـ إِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. آل عمران: ١٧٥

لاحظ «تخافوهم» و«خافون»

٢ ـ لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذٰلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ

الزّمر: ١٦

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: هذا الّذي أخبرتكم أيّها النّاس به، ممّا للخاسرين يوم القيامة من العذاب، تخويف من ربّكم لكم، يخوّفكم به لتحذروه، فتجتنبوا معاصيه، وتنيبوا من كفركم إلى الإيمان به، وتصديق رسوله، واتّباع أمره ونهيه، فتنجوا من عذابه في الآخرة. (١٠: ٦٢٤)

الزّجّاج: أي ذلك الّذي وصف من العذاب وما أعدّ لأهل الضّلال الّذي يخوّف الله به عباده. (٤: ٣٤٩)

الطّوسيّ: والتّخويف: الإعلام بموضع المخافة لتتّقى، ومثله التّحذير والتّرهيب. (٩: ١٥)

القشيريّ: إن خفت اليوم كفيت خوف ذلك اليوم، وإلّا فبين يديك عقبة كؤود. (٥: ٢٧٤)

الواحديّ: يعني أنّ ما ذكر من العذاب معدّ للكفّار، وهو تخويف للمؤمنين ليخافوا، فيتّقوه بالطّاعة والتّوحيد. (٣: ٥٧٥)

نحوه الطّبرسيّ (٤: ٤٩٣)، والخازن (٦: ٥٩).

الزّمخشريّ: و يخوّفهم ليجتنبوا ما يوقعهم فيه. (٣: ٣٩٢)

نحوه البيضاويّ (٢: ٣١٩)، و أبو السّعود (٥: ٣٨٥)، و البروسويّ (٨: ٨٨).

ابن عطيّة: يريد جميع العالم، خوّفهم اللّه النّار و حذّرهم منها، فمن هدى و آمن نجا، و من كفر حصل فيما خوّف منه. (٥: ٥٢٥)

الفخر الرّازيّ: أي ذلك الّذي تقدّم ذكره من وصف العذاب، فقوله: (ذلك) مبتدأ و قوله: ﴿يُخَوِّفُ اللّهُ بِهِ عِبادَهُ﴾ خبر، و في قوله: ﴿يُخَوِّفُ اللّهُ بِهِ عِبادَهُ﴾ قولان:

الأوّل: التّقدير: ذلك العذاب المعدّ للكفّار هو الّذي يخوّف اللّه به عباده، أي المؤمنين، لأنّا بيّنّا أنّ لفظ «العباد» في القرآن مختصّ بأهل الإيمان، و إنّما كان تخويفًا للمؤمنين، لأجل أنّهم إذا سمعوا أنّ حال الكفّار ما تقدّم خافوا فأخلصوا في التّوحيد و الطّاعة.

الوجه الثّاني: أنّ هذا الكلام في تقدير جواب عن سؤال، لأنّه يقال: إنّه تعالى غنيّ عن العالمين منزّه عن الشّهوة و الانتقام و داعية الإيذاء، فكيف يليق به أن يعذّب هؤلاء المساكين إلى هذا الحدّ العظيم؟

و أجيب عنه بأنّ المقصود منه تخويف الكفّار و الضّلّال عن الكفر و الضّلال، فإذا كان التّكليف لا يتمّ إلّا بالتّخويف، و التّخويف لا يكمل الانتفاع به إلّا بإدخال ذلك الشّيء في الوجود، وجب إدخال ذلك النّوع من العذاب في الوجود، تحصيلًا لذلك المطلوب الّذي هو التّكليف.

و الوجه الأوّل عندي أقرب، و الدّليل عليه أنّه قال بعده: ﴿قِيلًا وَإِيّايَ فَاتَّقُونِ﴾ البقرة: ٤١، و قوله: ﴿يا عِبادِ﴾ الأظهر منه أنّ المراد منه المؤمنون، فكأنّه قيل: المقصود من شرح عذاب الكفّار للمؤمنين تخويف المؤمنين فيا أيّها المؤمنون بالغوا في الخوف و الحذر و التّقوى. (٢٦: ٢٥٧)

نحوه الشّربينيّ. (٣: ٤٣٨)

النّسفيّ: ليؤمنوا به و يجتنبوا مناهيه. (٤: ٥٣)

أبو حيّان: أي ذلك العذاب يخوّف اللّه به عباده ليعلموا ما يخلّصكم منه. (٧: ٤٢٠)

الآلوسيّ: يذكّره سبحانه لهم بآيات الوعيد ليخافوا فيجتنبوا ما يوقعهم فيه. و خصّ بعضهم العباد بالمؤمنين، لأنّهم المنتفعون بالتّخويف، و عمّم آخرون. (٢٣: ٢٥١)

ابن عاشور: و التّخويف: مصدر خوّفه، إذا جعله خائفًا، إذ أراه و وصف له شيئًا يثير في نفسه الخوف، و هو الشّعور بما يؤلم النّفس بواسطة إحدى الحواسّ الخمس. (٢٤: ٤٨)

يُخَوِّفُونَكَ

﴿أَلَيْسَ اللّهُ بِكافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ﴾ الزّمر: ٣٦

السُّدّيّ: و يخوّفونك بآلهتهم الّتي كانوا يعبدون. (٤١٨)

ابن زيد: يخوّفونك بآلهتهم الّتي من دونه. (الطّبريّ ١١: ٧)

نحوه الزّجّاج (٤: ٣٥٥)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ ويخوّفك هؤلاء المشركون يا محمّد بالّذين من دون الله من الأوثان والآلهة أن تصيبك بسوء، ببراءتك منها، وعيبك لها، والله كافيك ذلك (٧: ١١)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّهم كانوا يخوّفونه بأوثانهم يقولون تفعل بك وتفعل، قاله الكلبيّ والسُّدّيّ.

الثّاني: يخوّفونه من أنفسهم بالوعيد والتّهديد. (٥: ١٢٧)

البَغَويّ: وذلك أنّهم خوّفوا النّبيّ ﷺ معرّة معاداة الأوثان، وقالوا: لتكفّنّ عن شتم آلهتنا أو ليصيبنّك منهم خبل أو جنون. (٤: ٩٠)

الفَخْر الرّازيّ: يعني لمّا ثبت أنّ الله كافٍ عبده كان التّخويف بغير الله عبثًا وباطلًا... روي أنّ قريشًا قالت للنّبيّ ﷺ إنّا نخاف أن تخبلك آلهتنا، فأنزل الله تعالى هذه الآية. (٢٦: ٢٨١)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٣٢٣)، والنَّسَفيّ (٤: ٥٨)، والبُرُوسَويّ (٧: ١١٠)، والآلوسيّ (٢٤: ٥).

أبو حَيّان: قوله: ﴿يُخَوِّفُونَكَ﴾ تهكّم بهم، لأنّهم خوّفوه بما لا يقدر على نفع ولا ضرر، ونظير هذا التّخويف قول قوم هود له: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾ هود: ٥٤. (٧: ٤٢٩)

ابن عاشور: والخطاب في ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ﴾ للنّبيّ ﷺ وهو التفات من ضمير الغيبة العائد على ﴿عَبْدَهُ﴾ ونكتة هذا الالتفات هو تمحيض قصد النّبيّ بمضمون هذه الجملة، بخلاف جملة ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ (٢٤: ٩٦)

عبد الكريم الخطيب: والمشركون يخوّفونك بآلهتهم وما يقدرون أن يلحقوه بك من سوء، فهل يقع في نفسك شيء من هذا الخوف الموهوم، وأنت في حراسة الله ورعايته؟ (١٢: ١١٥٥)

نُخَوِّفُهُمْ

﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ الإسراء: ٦٠

ابن عبّاس: ﴿وَنُخَوِّفُهُمْ﴾ بشجرة الزّقّوم (٢٣٨)

الطَّبَريّ: ونخوّف هؤلاء المشركين بما نتوعّدهم من العقوبات والنّكال، فما يزيدهم تخويفنا إلّا طغيانًا كبيرًا، يقول: إلّا تماديًا وغيًّا كبيرًا في كفرهم؛ وذلك أنّهم لمّا خوّفوا بالنّار الّتي طعامهم فيها الزّقّوم دعوا بالتّمر والزّبد، وقالوا: تزقّموا من هذا. (٨: ١٠٦)

الطُّوسيّ: أي نرهبهم بما نقصّ عليهم من هلاك من مضى بها (٦: ٤٩٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٤٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: أي نخوّفهم بمخاوف الدّنيا والآخرة (٢: ٤٥٥)

نحوه النَّسَفيّ (٢: ٣٢٠)، والنَّيسابوريّ (١٥: ٥١).

الفَخْر الرّازيّ: والمقصود منه ذكر سبب آخر في أنّه تعالى ما أظهر المعجزات الّتي اقترحوها، وذلك

لأنّ هؤلاء خُوِّفوا بمخاوف الدّنيا والآخرة وبشجرة الزّقّوم، فما زادهم هذا التّخويف إلّا طغيانًا كبيرًا. (٢٠: ٢٣٨)

أبو السُّعود: وتخويفهم بذلك وبنظائرها من الآيات، فإنّ الكلّ للتّخويف، وإيثار صيغة الاستقبال للدّلالة على التّجدّد والاستمرار. (٤: ١٤٢)

نحوه البُرُوسَويّ (٥: ١٧٩)، والآلوسيّ (١٥: ١٠٦).

الطَّباطَبائيّ: والمراد بالتّخويف: إمّا التّخويف بالموعظة والبيان، أو بالآيات المخوّفة الّتي هي دون الآيات المهلكة المبيدة، والمعنى وخوّف النّاس. (١٣: ١٣٩)

تَخْويفًا

...فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا.

الإسراء: ٥٩

ابن عبّاس: بالعذاب لنهلكهم إن لم يؤمنوا بها. (٢٣٨)

الطُّوسيّ: أي لم نبعث الآيات ونُظهرها إلّا لتخويف العباد من عقوبة الله ومعاصيه. (٦: ٤٩٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٤٢٣)

القُشَيْريّ: التّخويف بالآيات ذلك من مقتضى تجمّله، فإن لم يخافوا وقع عليهم العذاب. ثمّ إنّه علم أنّه لا يفوته شيء بتأخير العقوبة عنهم، فأخّر العذاب، وله أن يفعل ما يشاء بمقتضى حكمه وعلمه. (٤: ٢٧)

الواحديّ: ﴿تَخْوِيفًا﴾ للعباد ليتّعظوا ويخافوا. (٣: ١١٤)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ﴾ إن أراد بها الآيات المقترحة، فالمعنى لا نرسلها ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ من نزول العذاب العاجل كالطّليعة والمقدّمة له، فإن لم يخافوا وقع عليهم. وإن أراد غيرها فالمعنى: وما نرسل ما نرسل من الآيات ـ كآيات القرآن وغيرها ـ إلّا تخويفًا وإنذارًا بعذاب الآخرة. (٢: ٤٥٤)

نحوه النَّسفيّ (٢: ٣١٩)، والنَّيسابوريّ (١٥: ٥)، والبُرُوسَويّ (٥: ١٧٧)، والآلوسيّ (١٥: ١٠٤).

الفَخْر الرّازيّ: قيل: لا آية إلّا وتتضمّن التّخويف بها عند التّكذيب: إمّا من العذاب المعجّل، أو من عذاب الآخرة. (٢٠: ٢٣٥)

البَيْضاويّ: ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ من نزول العذاب المستأصل، فإن لم يخافوا نزل، أو بغير المقترحة كالمعجزات وآيات القرآن ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ بعذاب الآخرة، فإنّ أمر من بعثت إليهم مؤخّر إلى يوم القيامة. (١: ٥٨٩)

أبو السُّعود: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ﴾ المقترحة ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ لمن أرسلت هي عليهم ممّا يعقبها من العذاب المستأصل كالطّليعة له، وحيث لم يخافوا ذلك فُعل بهم ما فُعل؛ فلا محلّ للجملة حينئذ من الإعراب.

ويجوز أن تكون حالًا من ضمير ﴿ظَلَمُوا﴾، أي ظلموا بها ولم يخافوا عاقبته، والحال أنّا ما نرسل بالآيات الّتي هي من جملتها إلّا تخويفًا من العذاب الّذي يعقبها فنزل بهم ما نزل. (٤: ١٤١)

الطَّباطَبائيّ: أي إنّ الحكمة في الإرسال بالآيات التّخويف والإنذار، فإن كانت من الآيات

الّتي تستتبع عذاب الاستئصال، فهيها تخويف بالهلاك في الدّنيا و عذاب النّار في الآخرة، و إن كانت من غيرها ففيها تخويف و إنذار بعقوبة العقبى.

و ليس من البعيد أن يكون المراد بالتّخويف: إيجاد الخوف و الوحشة بإرسال ما دون عذاب الاستئصال، على حدّ ما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ النّحل: ٤٧، فمرجع محصّل معنى الآية إنّا لا نرسل بالآيات المقترحة، لأنّا لا نريد أن نعذّبهم بعذاب الاستئصال، و إنّما نرسل ما نرسل من الآيات تخويفًا، ليحذروا بمشاهدتها عمّا هو أشدّ منها و أعظم. (١٣: ١٣٦)

تَخَوُّف

أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ.
النّحل: ٤٧

ابن عبّاس: على تنقّص رؤسائهم و أصحابهم. (٢٢٥)

يعني على تنقّص بأن يهلك واحد بعد واحد فيخافون الفناء، على تقريع بما قدّموه من ذنوبهم. (الماورديّ ٣: ١٩٠)

الضّحّاك: يعني يأخذ العذاب طائفة و يترك أخرى، و يعذّب القرية و يُهلكها، و يترك أخرى إلى جنبها. (الطّبريّ ٧: ٥٩١)

نحوه مُقاتل. (٢: ٤٧١)

الحسن: أن يُهلك القرية فتخاف القرية الأخرى. (الماورديّ ٣: ١٩٠)

الفَرّاء: جاء التّفسير بأنّه التّنقّص، و العرب تقول: تخوّفته بالحاء: تنقّصته من حافاته، فهذا الّذي سمعت، و قد أتى التّفسير بالخاء، و هو معنًى. و مثله ممّا قرئ بوجهين قوله: ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ المزّمّل: ٧، و (سَبْخًا) بالحاء و الخاء، و السّبخ: السّعة. و سمعت العرب تقول: سبّخي صوفك، و هو شبيه بالنّدف، و السّبح نحو من ذلك، و كلّ صواب بحمد الله. (٢: ١٠١)

أبو عُبَيْدَة: مجازه على تنقّص. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٦٠)

ابن قُتَيْبَة: أي على تنقّص، و مثله التّخوّن. يقال: تخوّفته الدّهور و تخوّنته، إذا نقصته و أخذت من ماله أو جسمه. (٢٤٣)

الجُبّائيّ: معناه على تنقّص من الأموال و الأنفس، بالبلايا و الأسقام، إن لم يعذّبهم بعذاب الاستئصال، لينبّه غيرهم، و يزجرهم. (الطّبرسيّ ٣: ٣٦٤)

الطّبَريّ: فإنّه يعني أو يهلكهم بتخوّف، و ذلك بنقص من أطرافهم و نواحيهم الشّيء بعد الشّيء حتّى يهلك جميعهم. يقال منه: تخوّف مالَ فلان الإنفاق، إذا نقصه. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٥٩٠)

نحوه البَغَويّ. (٣: ٨٠)

الزّجّاج: أي أو يأخذهم بعد أن يُخيفهم، بأن يُهلك فرقة فتخاف الّتي تليها. (٣: ٢٠١)

أن يعاقبهم بالنّقص من أموالهم و ثمارهم. (الماورديّ ٣: ١٩٠)

القُمّيّ: على تيقّظ. (١: ٣٨٦)

الواحديّ: قال عامّة المفسّرين: على تنقّص، إمّا بقتل أو بموت، يعني تنقّص من أطرافهم ونواحيهم، يأخذهم منهم الأوّل فالأوّل، حتّى يأتي الأخذ على جميعهم. والتخوّف: التنقّص. (٣: ٦٤)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ٣٦٤)، والخازن (٤: ٧٦).

الزّمخشريّ: متخوّفين، وهو أن يُهلك قومًا قبلهم فيتخوّفوا، فيأخذهم بالعذاب وهم متخوّفون متوقّعون، وهو خلاف قوله ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ النّحل ٤٥. (٢: ٤١١)

نحوه النّسفيّ (٢: ٢٨٧)، والنّيسابوريّ (١٤: ٧٢).

الفخر الرّازيّ: وفي تفسير التخوّف قولان:

القول الأوّل: التخوّف «تفعّل» من الخوف، يقال: خِفتُ الشّيء وتخوّفته، والمعنى أنّه تعالى لا يأخذهم بالعذاب أوّلًا بل يُخيفهم أوّلًا ثمّ يعذّبهم بعده. وتلك الإخافة هو أنّه تعالى يُهلك فرقة فتخاف الّتي تليها، فيكون هذا أخذًا ورد عليهم بعد أن يمرّ بهم قبل ذلك زمانًا طويلًا في الخوف والوحشة.

والقول الثّاني: أنّ التخوّف هو التنقّص. قال ابن الأعرابيّ: يقال: تخوّفت الشّيء وتخيّفته إذا تنقّصته. (٢٠: ٣٨)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٢٣٣)

البَيضاويّ: بأن يُهلك قومًا قبلهم فيتخوّفوا، فيأتيهم العذاب وهم متخوّفون، أو على أن ينتقص شيئًا بعد شيء في أنفسهم وأموالهم حتّى يهلكوا، من تخوّفته، إذا تنقّصته. (١: ٥٥٧)

نحوه الكاشانيّ (٣: ١٣٨)، والبُرُوسَويّ (٥: ٣٩).

أبو السُّعود: أي مخافة وحذر عن الهلاك والعذاب، بأن يُهلك قومًا قبلهم فيتخوّفوا، فيأخذهم العذاب وهم متخوّفون. وحيث كانت حالتا التقلّب والتخوّف مظنّة للهرب، عبّر عن إصابة العذاب فيهما بالأخذ، وعن إصابته حالة الغفلة المنبئة عن السّكون بالإتيان.

وقيل: التخوّف التنقّص، قال قائلهم:

تخوّف الرّحل منها تامكًا قردا
كما تخوّف عود النّبعة السّفن

أي يأخذهم على أن ينقصهم شيئًا بعد شيء في أنفسهم وأموالهم حتّى يهلكوا. والمراد بذكر الأحوال الثّلاث بيان قدرة الله سبحانه على إهلاكهم بأيّ وجه كان، لا الحصر فيها. (٤: ٦٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٤: ١٥١)

الطَّباطَبائيّ: التخوّف: تمكّن الخوف من النّفس واستقراره فيها، فالأخذ على تخوّف هو العذاب مبنيًّا على المخافة بأن يشعروا بالعذاب، فيتّقوه ويحذروه بما استطاعوا من توبة وندامة ونحوهما، فيكون الأخذ على تخوّف مقابلًا لإتيان العذاب من حيث لا يشعرون.

وربّما قيل: إنّ الأخذ على تخوّف هو العذاب بما يُخاف منه من غير هلاك، كالزّلزلة والطّوفان ونحوهما.

وربّما قيل: إنّ معنى التخوّف: التنقّص بأن يأخذهم الله بنقص النّعم واحدة بعد واحدة تدريجيًّا،

كأخذ الأمن ثمّ الأمطار ثمّ الرّخص ثمّ الصّحّة وهكذ (١٢: ٢٦٣)

عبدالكريم الخطيب: أي على توقّع للبلاء، بين يدي إرهاصات تهدّد به وتُنذر بوقوعه، إنّ عذاب الله يقع حيث يشاء الله، ومتى يشاء، وما هو من الظّالمين ببعيد. (٧: ٣٠٣)

فضل الله: وهم يعيشون حالة التّرقّب والحذر من العذاب، الّتي تدفعهم إلى الشّعور بالخوف الدّاخليّ، الّذي يجعل الإنسان في حالة صعبة من القلق، فلا يفاجئه العذاب بل يكون مستعدًّا له.

وذكر بعض المفسّرين أنّ المراد بالتّخوّف التّنقّص، وهو إيقاع النّقص بهم، وذلك بأن يأخذهم الله بنقص النّعم واحدة بعد واحدة تدريجيًّا، كأخذ الأمن ثمّ المطر ثمّ الرّخص ثمّ الصّحّة، وربّما كانت المناسبة في هذا المعنى أنّ هذه التّدريجيّة في إنزال العذاب، تدفع إلى الخوف من المستقبل الّذي يكون العذاب الحاضر نذيرًا به. (١٣: ٢٣٦)

الوُجوه والنّظائر

الحيريّ: الخوف على أربعة أوجه:

أحدها: الخشية، كقوله في البقرة: ٣٨، والمائدة: ٦٩، والأعراف: ٣٥، ويونس: ٦٢، والأحقاف: ١٣، ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، وقوله ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ الرّعد: ٢١، وقوله ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ النّحل: ٥٠.

والثّاني: العلم، كقوله ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ البقرة: ١٨٢، وقوله ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ النّساء: ٣٥، وقوله: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا﴾ النّساء: ١٢٨.

والثّالث: القتل، كقوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ النّساء: ٨٣.

والرّابع: القتال، كقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ وفيها ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ﴾ الأحزاب: ١٩. (٢٣٨)

الدّامغانيّ: الخوف على خمسة أوجه: القتل، القتال، العلم، العذاب، التّنقّص. [نحو الحيريّ وقال:]

الوجه الرّابع: الخوف من العذاب، قوله: ﴿أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ آل عمران: ١٧٠، كقوله ﴿أَلَّا تَخَافُوا﴾ فصّلت: ٣٠، أي من العذاب، كقوله: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ الأعراف: ٥٦، يعني من عذابه.

والوجه الخامس: الخوف يعني التّنقّص، قوله: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ النّحل: ٤٧، يعني على تنقّص. (٢٩٩)

نحوه الفيروزاباديّ (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٥٧٨)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الخَوْف: الفزع، يقال: خافه يخافه خَوْفًا وخيفة ومَخافة، أي فزع، وهو خائف من قوم خُوّف وخُيّف وخُيَّف

وخُوِّف، ورجل خافٌ: خائف، و أنا أخافُك كخوف الأسد، أي كما أخوَّف بالأسد.

و أخافه إيّاه إخافةً و إخافًا و خوّفه؛ و خوّفه أيضًا: جعل فيه الخَوف، و كذا جعله بحالة تخافه النّاس، و تخوّفه: خافه، و تخوّف عليه الشّيء: خافه، وخاوفني فخُفْتُه أخوفه: غلبته بما يخوّف، و كنتُ أشدّ خوفًا منه.

و المَخاف و المَخيف: موضع الخَوف.

و طريق مَخُوف و مُخيف: تخافه النّاس، و حائط مَخوف: يُخشى أن يقع هو، و وجع مَخوف و مُخيف يُخيف من رآه.

و ثغر مُتخوّف و مُخيف: يُخاف منه. يقال: أخاف الثّغر، أي أفزع، ودخل القوم الخَوف منه.

و الخُوّاف: طائر أسود، و لعلّه سُمّي بذلك لشدّة خوفه و ذعره.

٢ ـ و الخافة: خريطة من أدم، ضيّقة الأعلى واسعة الأسفل، يشتار فيها العسل. قال ابن برّيّ: «هي خافة عند أبي عليّ بناء مأخوذة من قولهم: النّاس أخياف، أي مختلفون، لأنّ الخافة خريطة من أدم منقوشة بأنواع مختلفة من النّقش»[1] كما خطّأ أبو منصور قول اللّيث: «تصغيرها خُوَيفة، و اشتقاقها من الخَوف»، و قال معقّبًا: «و الّذي أراه الخَوف بالحاء»[2].

و التّحوّف: التّنقّص، يقال: تحوّفته، أي تنقّصته من حافاته، و حوّفه و حوّف منه: تنقّصه، و هو يتحوّف المال و يتخوّفه: يتنقّصه و يأخذ من أطرافه، وتحوّفتُ الشّيء، و تحيّفتُه، و تخوّفته و تخيّفته: تنقّصته.

و قال ابن سيده: «حكاه يعقوب، و عدّه في البدل، و الحاء أعلى».[3]

و ما ذهب إليه الأزهريّ و ابن سيده ـ أي أصالة الحاء في هذين الحرفين ـ هو عين الصّواب، إذ يشهد له الاشتقاق بذلك، أنظر مادّة «ح ي ف».

و الحاء و الخاء تتعاقبان كثيرًا في اللّغة، قال ابن السّكّيت: «يقال: هو يتخوّف مالي و يتحوّفه، أي يتنقّصه و يأخذ من أطرافه»[4] و قال أيضًا: «و قد حاصت منه ريح طيّبة و خاصت».[5]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا (الماضي) معلومًا ١٨ مرّة، و (المضارع) معلومًا ٦٥ مرّة، و (الأمر) مرّة، و (الفاعل) ٣ مرّات، و المصدر (خوف) ٢٦ مرّة، و (خيفة) ٦ مرّات، و مزيدًا من التّفعيل (المضارع) ٤ مرّات، و (المصدر) مرّة، و من التّفعّل (المصدر) مرّة كلّها في ١١١ آية

(١) اللّسان: «خ و ف».

(٢) اللّسان: «خ ي ف».

(٣) المحكم: ٥: ٢٦٩.

(٤) الإبدال: ١٠٠.

(٥) الإبدال: ٩٩.

١ ـ التشريع:

١ ـ ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا...﴾ البقرة: ٢٣٩

٢ ـ ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ...﴾ البقرة: ١٨٢

٣ ـ ﴿...فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ النساء: ١٠١

٤ ـ ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا...﴾ النساء: ١٢٨

٥ ـ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا...﴾ النساء: ٣٥

٦ ـ ﴿وَالَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ النساء: ٣٤

٧ ـ ﴿...وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾

البقرة: ٢٢٩

٨ ـ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ النساء: ٣

٩ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ...﴾ التوبة: ٢٨

١٠ ـ ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَن تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ...﴾ المائدة: ١٠٨

١١ ـ ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ...﴾ الأنفال: ٥٨

١٢ ـ ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾

الفتح: ٢٧

١٣ ـ ﴿...لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ...﴾

المائدة: ٩٤

١٤ ـ ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ...﴾

الأنفال: ٢٦

١٥ ـ ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ...﴾ النساء: ٨٣

١٦ ـ ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ۞ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ قريش: ٣، ٤

٢ ـ القصص.

١٧ ـ ﴿...مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ المائدة: ٢٨

١٨ ـ ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾

الشعراء: ١٣٥

١٩ ـ ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ مريم: ٤٥

٢٠ ـ ﴿...لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ العنكبوت: ٣٣

٢١ ـ ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ يوسف: ١٣

٢٢ ـ ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾

القصص: ٣٤

٢٣ ـ ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا

خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ﴾
القصص: ٧

٢٤ ـ ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ﴾
الشعراء: ١٢

٢٥ ـ ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ﴾
الشعراء: ١٤

٢٦ ـ ﴿...إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ المؤمن: ٢٦

٢٧ ـ ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ﴾ القصص: ٣٣

٢٨ ـ ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ ﴾ يونس: ٨٣

٢٩ ـ ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ ﴾
القصص: ١٨

٣٠ ـ ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ القصص: ٢١

٣١ ـ ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ الشعراء: ٢١

٣٢ ـ ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ ﴾ المؤمن: ٣٠

٣٣ ـ ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ ﴾
المؤمن: ٣٢

٣٤ ـ ﴿...فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى ﴾ طه: ٧٧

٣٥ ـ ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾
طه: ٤٦

٣٦ ـ ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى ﴾ طه: ٢١

٣٧ ـ ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى ﴾ طه: ٦٨

٣٨ ـ ﴿...يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ﴾ النمل: ١٠

٣٩ ـ ﴿...فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ القصص: ٢٥

٤٠ ـ ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴾ القصص: ٣١

٤١ ـ ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ﴾ المائدة: ٢٣

٤٢ ـ ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ... ﴾ ص: ٢٢

٤٣ ـ ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا... ﴾ مريم: ٥

٣ ـ الموعظة و العذاب.

٤٤ ـ ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ النساء: ٩

٤٥ ـ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ﴾ هود: ١٠٣

٤٦ ـ ﴿وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ ﴾ إبراهيم: ١٤

٤٧ ـ ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴾
الرحمن: ٤٦

٤٨ ـ ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ

الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ النازعات: ٤٠، ٤١

٤٩ ـ ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ الأنعام: ١٥

٥٠ ـ ﴿... وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا...﴾ الأنعام: ٨٠

٥١ ـ ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ...﴾ الأنعام: ٨١

٥٢ ـ ﴿...إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ الأعراف: ٥٩

٥٣ ـ ﴿... إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ...﴾ الأنفال: ٤٨

٥٤ ـ ﴿إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ يونس: ١٥

٥٥ ـ ﴿...وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ هود: ٣

٥٦ ـ ﴿أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ هود: ٢٦

٥٧ ـ ﴿...إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾ هود: ٨٤

٥٨ ـ ﴿وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ النُّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ الأحقاف: ٢١

٥٩ ـ ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ الحشر: ١٦

٦٠ ـ ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ الزمر: ١٣

٦١ ـ ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ طه: ٤٥

٦٢ ـ ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ الدهر: ١٠

٦٣ ـ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ طه: ١١٢

٦٤ ـ ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ ق: ٤٥

٦٥ ـ ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ الجن: ١٣

٦٦ ـ ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا * وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ الشمس: ١٤، ١٥

٦٧ ـ ﴿...يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ المائدة: ٥٤

٦٨ ـ ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ...﴾ الأنعام: ٥١

٦٩ ـ ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ الرعد: ٢١

٧٠ ـ ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ النحل: ٥٠

٧١ ـ ﴿...يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ...﴾ الإسراء: ٥٧

٧٢ ـ ﴿...يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ النور ٣٧

٧٣ ـ ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ...﴾ النور. ٥٠

٧٤ ـ ﴿وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا * أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ... فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾ الأحزاب ١٨، ١٩

٧٥ ـ ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ الذّاريات: ٣٧

٧٦ ـ ﴿كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ﴾ المدثّر. ٥٣

٧٧ ـ ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ الدّهر: ٧

٤ ـ الخوف والحزن.

٧٨ ـ ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة ٣٨

٧٩ ﴿ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة ٦٢

٨٠ ـ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة ٢٦٢

٨١ ـ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة ٢٧٤

٨٢ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة: ٢٧٧

٨٣ ـ ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة: ١١٢

٨٤ ـ ﴿... وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ آل عمران ١٧٠

٨٥ ـ ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ المائدة ٦٩

٨٦ ـ ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الأنعام. ٤٨

٨٧ ـ ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الأعراف: ٣٥

٨٨ ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الأعراف: ٤٩

٨٩ ـ ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يونس. ٦٢

٩٠ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا...﴾ فصّلت: ٣٠

٩١ ـ ﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الزّخرف: ٦٨

٩٢ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الأحقاف: ١٣

٥ـ الخوف و الجوع:

٩٣ ـ ﴿... فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ النحل: ۱۱۲

٦ـ الخوف و الطمع:

٩٤ ـ ﴿وَ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا...﴾ الأعراف: ٥٦

٩٥ ـ ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا...﴾ الرعد: ۱۲

٩٦ ـ ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا...﴾ الروم: ٢٤

٩٧ ـ ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ السجدة: ١٦

٧ـ الخوف و الأمن:

٩٨ ـ ﴿... وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...﴾ النور: ٥٥

٩٩ ـ ﴿... أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ البقرة: ١١٤

٨ـ خيفة:

١٠٠ ـ ﴿وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً...﴾ الأعراف: ٢٠٥

١٠١ ـ ﴿فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَ أَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ هود: ٧٠

١٠٢ ـ ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَ بَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ الذاريات: ٢٨

١٠٣ ـ ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ طه: ٦٧

١٠٤ ـ ﴿... فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ...﴾ الروم: ٢٨

١٠٥ ـ ﴿وَ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ...﴾ الرعد: ١٣

٩ـ التخويف و التخوّف:

١٠٦ ـ ﴿... وَ مَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ الإسراء: ٥٩

١٠٧ ـ ﴿... وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ الإسراء: ٦٠

١٠٨ ـ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ النحل: ٤٧

١٠٩ ـ ﴿لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ الزمر: ١٦

١١٠ ـ ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران: ١٧٥

١١١ ـ ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَ يُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ الزمر: ٣٦

يلاحظ أوّلاً أنّ فيها محورين: مجرّد و مزيد.

المحور الأوّل المجرّد بصيغ مختلفة و قد جاء بمعنيين. الخوف النفسانيّ من شيء أو شخص، و توقّع السوء

من عمل و الأوّل حقيقة و الثّاني كأنّه مجاز فالأوّل الخوف النّفسانيّ ـ و أكثره جاء خلال القصص و المواعظ على أقسام:

القسم الأوّل: الخوف من الله في تسع آيات

(١٣) ﴿لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخافُهُ بِالْغَيْبِ...﴾ المائدة ٩٤

(١٧) ﴿... ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخافُ اللهَ رَبَّ الْعالَمِينَ﴾ المائدة ٢٨

(٥٣) ﴿... إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرى ما لا تَرَوْنَ إِنِّي أَخافُ اللهَ...﴾ الأنفال ٤٨

(٥٩) ﴿فَلَمّا كَفَرَ قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخافُ اللهَ رَبَّ الْعالَمِينَ﴾ الحشر ١٦

(١١٠) ﴿إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ فَلا تَخافُوهُمْ وَخافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران ١٧٥

(٧٠) ﴿يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ النحل ٥٠

(٤٦) ﴿وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذلِكَ لِمَنْ خافَ مَقامِي وَخافَ وَعِيدِ﴾ إبراهيم ١٤

(٤٧) ﴿وَلِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ﴾ الرحمن ٤٦

(٤٨) ﴿وَأَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى﴾ النازعات ٤٠، ٤١

و فيها بحوث:

١ ـ جاء في (١٧) و (٥٩): ﴿إِنِّي أَخافُ اللهَ رَبَّ الْعالَمِينَ﴾، و في (٥٣): ﴿إِنِّي أَخافُ اللهَ﴾، و في (١٣): ﴿مَنْ يَخافُهُ بِالْغَيْبِ﴾، و في (١١٠): ﴿فَلا تَخافُوهُمْ وَخافُونِ﴾، و في (٤٦): ﴿لِمَنْ خافَ مَقامِي﴾، و في (٤٧) و (٤٨): ﴿مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ﴾ و المعنى واحد إلّا أنّ بعضها آكد و أبلغ من بعض و بعضها أخفّ: فخوف الله ربّ العالمين آكد من غيره، و بعده خوف مقام الرّبّ، و بعده خوف الرّبّ من فوقهم، و قد عبّر عن نفسه بـ(الله) أو بضميره في الخمس الأولى، و بـ«الرّبّ» أو «مقام الرّبّ» في الأربع الأخيرة، و لكلّ منها مزيّة لا تخفى على العارف بسياق كلام الله تعالى، فقد جمع في (١٣) و (٥٩) بين لفظ الجلالة و توصيفه بـ﴿رَبَّ الْعالَمِينَ﴾ كما جمع في (٤٧) و (٤٨) بين (مقام) و (ربّه) ـ و أريد به مقام العبد بين يدي الله، كما عن أكثرهم، أو مقام الله، أي موضعه و مرتبته العالية ـ و هذان الجمعان فيهما من تعظيم لله ليس في غيره من تلك الآيات.

٢ ـ إضافة إلى ذلك فقد جاء في بعضها قيد يزيده تشديدًا لخوف الله، مثل (١٣) ﴿لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخافُهُ بِالْغَيْبِ﴾، فمع كلّ من «علم الله» و ﴿يَخافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ مزيد تشديد للخوف.

و مثل (٥٩): ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخافُ اللهَ﴾، حيث جمع بين البراءة منه و الخوف من الله و مثل (٧٠): ﴿يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ حيث جمع بين خوف ربّهم و العمل بما يؤمرون، و مثل (١١٠): ﴿فَلا تَخافُوهُمْ وَخافُونِ﴾، حيث جمع بين النّهي عن خوفهم و الأمر بخوفه تعالى، و مثل (٤٦): ﴿ذلِكَ لِمَنْ خافَ مَقامِي وَخافَ وَعِيدِ﴾، حيث جمع بين خوفه و خوف وعيده، و مثل (٤٨):

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ حيث جمع بين خوفه و نهي النّفس عن الهوى. و كلّ ذلك تشديد للخوف.

٣ ـ ما المراد بخوف الله؟ قال الرّاغب (١٦١): «و الخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرّعب، كاستشعار الخوف من الأسد، بل إنّما يراد به الكفّ عن المعاصي و اختيار الطّاعات. و لذلك قيل: لا يُعدّ خائفًا من لم يكن للذّنوب تاركًا...»، و يشهد له (٤٨) ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾، و (٧٠): ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.

و أيضًا قال الطّوسيّ (٨: ٧٨) في قوله (٢٦): ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾: «لأنّهم لا يفعلون قبيحًا، و لا يُخلّون بواجب، فيخافون عقابه عليه، بل هم منزّهون عن جميع ذلك». و في معناه عن غيره. و هذا راجع إلى الخوف من عذابه، أيضًا كما يأتي.

و لو قيل: إنّ خوف الله هو خوف عذابه لما كان بعيدًا. و يشهد له (٤٦): ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾ فإنّ خوف مقامه ـ كما سبق ـ هو خوف العبد عند قيامه بين يدي الله للحساب، فيبدو أنّ ﴿خَافَ وَعِيدِ﴾ كالتفسير لما قبله مثل: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ الأنفال: ٤٨، و ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ الرّعد: ٢١.

قال البُرُوسَويّ (٢: ١٢٨): «و الخوف على ثلاثة أقسام: خوف العامّ و هو من عقوبة الله، و خوف الخاصّ و هو من بُعد الله، و خوف الأخصّ و هو من الله، و إلى هذه المراتب أشار النّبيّ ﷺ بقوله: «أعوذ بعفوك من عقابك، و أعوذ برضاك من سخطك، و أعوذ بك منك».

فعلى السّالك أن يفنى عن نفسه و صفاتها، و لا يرى في الكون وجودًا غير وجوده، فلا يخاف إلّا منه، فإنّه هو القاهر فوق عباده، و هو الكافي لجميع الأمور».

و قال الطّباطبائيّ (١٢: ٢٦٧) في قوله (٧٠): ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾: «يثبت لهم الخوف من ربّهم، و الله سبحانه ليس عنده إلّا الخير و لا شرّ عنده، و لا سبب شرّ يخاف منه إلّا أن يكون الشّرّ و سببه عند العبد، و قد أخذ متعلّق الخوف هو ربّهم لا عذابه تعالى أو عصيان أمره، كما في قوله ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ الإسراء: ٥٧.

فهذه المخافة هي المخافة منه تعالى، و هو و إن لم يكن عنده إلّا الخير ـ و الخوف إنّما يكون من شرّ مرتقب ـ إلّا أنّ حقيقته التّأثّر و الانكسار و الصّغار و تأثّر الضّعيف قبال القويّ الظّاهر بقوّته، و انكسار الصّغير الوضيع أمام الكبير المتعال القاهر بكبريائه و تعاليه ضروريّ، فمخافتهم هي تأثّرهم الذّاتيّ عمّا يشاهدونه من مقام ربّهم، و لا يغفلون عنه قطّ.

و يؤيّد ما ذكرناه تقييد قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ﴾ بقوله ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ فإنّ فيه إشارة إلى أنّ كونه تعالى فوقهم قاهرًا لهم متعاليًا بالنّسبة إليهم، هو السّبب في مخافتهم و ليس هذا إلّا الخوف من مقامه تعالى لا من عذابه، فهو خوف ذاتيّ، و يرجع إلى نفي الاستكبار عن

ذواتهم...».

و للخوف من الله عند العرفاء شأن كبير لاحظ «إحياء العلوم» بحث الخوف و الرّجاء و غيره من كتب الأخلاق و العرفان.

٤ ـ و قد جاء خوف الله في كثير من الآيات مع ما يرادفه أو يضادّه فيما يأتي:

أ ـ الخوف و الحزن

قد جمع الله بين الخوف و الحزن في ١٧ آية: (٢٠ و ٢١) و (٧٨ ـ ٩٢) حتّى صارت الآية: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ كمثل قرآنيّ، و قد سبق بحثهما في: ح ز ن، «يحزنون» خلال الاستعمال القرآنيّ، و نكتفي من بحثهما ذكر المواضع الّتي جمع فيها الخوف والحزن بترتيب رقم آياتهما في قائمة الآيات:

(٢٠) قصّة لوط ﴿لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ﴾ العنكبوت: ٣٣

(٢١) قصّة يعقوب ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ و أخاف ﴿أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾ يوسف: ١٣، و الخوف فيهما من أمر دنيويّ.

(٧٨) اتّباع الهدى: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ﴾

(٧٩) و (٨٥) الإيمان و العمل الصّالح: البقرة: ٦٢، و المائدة: ٦٩.

(٨٠) الإنفاق في سبيل الله بلا منّ و لا أذى: البقرة: ٢٦٢.

(٨١) الإنفاق ليلًا و نهارًا و سرًّا و علانيةً: البقرة: ٢٧٤

(٨٢) الإيمان و العمل الصّالح و إقامة الصّلاة و إيتاء الزّكاة: البقرة: ٢٧٧.

(٨٣) من أسلم وجهه لله و هو محسن: البقرة: ١١٢

(٨٤) استبشار من الشّهداء لمن لم يلحقوا بهم: آل عمران: ١٧٠

(٨٦) من آمن و أصلح: الأنعام: ٤٨.

(٨٧) من اتّقى و أصلح: الأعراف: ٣٥

(٨٨) من خطاب أصحاب الأعراف لأهل الجنّة: الأعراف: ٤٩

(٨٩) أولياء الله: يونس: ٦٢.

(٩٠) خطاب الملائكة للّذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا: فصّلت: ٣٠

(٩١) عباد الله: الزّخرف: ٦٨

(٩٢) الّذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا: الأحقاف: ١٣

و يلاحظ أنّ الآيات من رقم (٧٨ ـ ٩٢) و هي خمس عشرة آية نافية للخوف و الحزن في الآخرة ـ و إطلاقها يشمل الدّنيا ـ عن من اتّصف بالإيمان والعمل الصّالح و بالهداية و التّقوى و العبادة والاستقامة، و هي أوصاف تلازم بعضها بعضًا، فالنّجاة لأهل التّقوى.

ب ـ الخوف و الخشية:

جمع الله بينهما في ثلاث آيات سبق بحثها في «خ ش ي» خلال الاستعمال القرآنيّ فلاحظ.

ج ـ الخوف و الفزع.

آية واحدة (٤٢): ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾

تَوَلُّوا الأَعْقابَ﴾ لاحظ: ف ز ع: «فزع».

د ـ الخوف والتّرقّب:

آيتان كلاهما من جملة قصّة موسى ﷺ

(٢٩) ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾

(٣٠) ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ لاحظ: ر ق ب: «يترقّب».

هـ ـ الخوف والتّقلّب:

آية واحدة

(٧٢) ﴿... يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ النور: ٣٧ لاحظ: ق ل ب: «تتقلّب».

و ـ الخوف والأمن:

أربع آيات: (١٥ و١٦ و٤٠ و٩٨) وقد بحثنا عنهما في «أ م ن» خلال الاستعمال القرآنيّ. ولاحظ: ذ ي ع: «أذاعوا». و: ب د ل: «يُبدِّلَنَّهُم».

ز ـ الخوف والرّجاء:

آية واحدة (٧١): ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ ولهما بحث طويل في علم الأخلاق، فلاحظ «إحياء العلوم» وغيره ولاحظ: ر ج و: «يرجون».

ح ـ الخوف والطّمع:

أربع آيات: (٩٤ ـ ٩٧) لاحظ: ط م ع: «طمعًا».

ط ـ الخوف والجوع:

آيتان: (١٦ و٩٣) لاحظ: ج و ع: «الجوع» خلال الاستعمال القرآنيّ.

ي ـ الخوف والتّضرّع:

مرّة (١٠٠): ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ لاحظ: ض ر ع: «تضرّعًا».

ك ـ الخوف والفرار:

مرّة (٣١): ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ لاحظ ف ر ر: «فررت».

ل ـ الخوف والإيجاس:

ثلاث مرّات: مرّتين في قصّة إبراهيم ﷺ (١٠١) و(١٠٢): ﴿وَأَوْجَسَ ـ فَأَوْجَسَ ـ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾، ومرّة في قصّة موسى ﷺ (١٠٣): ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾

القسم الثّاني: خوف عذاب الله ـ وأكثره عذاب الآخرة ـ وقد جاء بألفاظ شتّى:

١ ـ الآخرة أو عذاب الآخرة، أو عذاب من الرّحمن، كلّ واحدة مرّة.

(٧٦) ﴿كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ﴾.

(٤٥) ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ﴾

(١٩) ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾

٢ ـ عذاب يوم عظيم ستّ مرّات: (١٨) و(٤٩) و(٥٢) و(٥٤) و(٥٨) و(٦٠).

٣ ـ عذاب يوم كبير مرّة: (٥٥).

٤ ـ عذاب يوم أليم مرّة: (٥٦).

٥ ـ عذاب يوم محيط مرّة: (٥٧).

٦ ـ يومًا عبوسًا قمطريرًا مرّة: (٦٢).

٧ ـ يوم التّناد مرّة: (٣٣)

٨ ـ يوم الأحزاب مرّة: (٣٢): ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ﴾ وهذه إشارة إلى عذاب الدّنيا في غزوة الأحزاب.

٩ ـ يوم تقلّب القلوب مرّة: (٧٢)، ﴿يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فيهِ القُلُوبُ وَالأَبْصارُ﴾

١٠ ـ يوم الشرّ مرّة: (٧٧) ﴿وَيَخافُونَ يَوْمًا كانَ شَرُّهُ مُسْتَطيرًا﴾

١١ ـ وعيد مرّتين: (٤٦)، ﴿ذلِكَ لِمَنْ خافَ مَقامي وَخافَ وَعيدِ﴾ و(٦٤) ﴿فَذَكِّرْ بِالقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعيدِ﴾

١٢ ـ سوء الحساب مرّة: (٦٩): ﴿يَخافُونَ سُوءَ الحِسابِ﴾

١٣ ـ الحشر مرّة: (٦٨): ﴿الَّذينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلى رَبِّهِمْ﴾

١٤ ـ درك مرّة: (٣٤): ﴿لا تَخافُ دَرَكًا وَلا تَخْشى﴾

١٥ ـ الظّلم والهضم مرّة: (٦٣) ﴿فَلا يَخافُ ظُلْمًا وَلا هَضْمًا﴾

١٦ ـ البخس والرّهق مرّة: (٦٥) ﴿فَلا يَخافُ بَخْسًا وَلا رَهَقًا﴾

وهذه الثّلاث خاصّة بالدّنيا، أو الأعمّ منها ومن الآخرة.

١٧ ـ عقبى مرّة (٦٦): ﴿وَلا يَخافُ عُقْباها﴾.

واختلف في ضمير الفاعل: أي لا يخاف الله، أو صالح النّبيّ، أو العاقر، ومعناها: عاقبتها لاحظ النّصوص.

وهذا كلّه سوى الإنذار والتخويف في الآيات بأنواع شتّى، من دون ذكر «الخوف» فإنّ القرآن كتاب الإنذار والتبشير.

القسم الثّالث: الخوف من غير الله، وأكثره جاء في القصص، وفي الخوف من شخص أو أمر، مثل آيات الأبحاث المتقدّمة.

و(١٠١) قصّة إبراهيم عليه السلام: ﴿لا تَخَفْ إِنّا أُرْسِلْنا إِلى قَوْمِ لُوطٍ﴾.

وقصّة لوط (٢٠): ﴿وَقالُوا لا تَخَفْ وَلا تَحْزَنْ إِنّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾.

وقصّة أمّ موسى (٢٣): ﴿فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيهِ فِي اليَمِّ وَلا تَخافي وَلا تَحْزَني﴾.

وقصّة موسى (٢٥): ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾، و(٢٧): ﴿قالَ رَبِّ إِنّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾، وكذلك الآيات (٢٨ ـ ٤١) فكلّها قصص موسى عليه السلام.

وقصّة داود (٤٢): ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ...﴾.

وقصّة زكريّا (٤٣): ﴿وَإِنّي خِفْتُ المَوالِيَ مِنْ وَرائي﴾.

القسم الرّابع: جاء الخوف بمعناه الحقيقيّ اسم فاعل ومصدرًا: «خوف وخيفة» من دون متعلّق، فتحتمل الأقسام الثّلاثة: خوف الله، خوف عذابه، وخوف غيره.

أمّا اسم الفاعل فجاء ثلاث مرّات: مفردًا مرّتين: (٢٩): ﴿فَأَصْبَحَ فِي المَدينَةِ خائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾، (٣٠): ﴿فَخَرَجَ مِنْها خائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ ـ وكلاهما في قصّة موسى عليه السلام ـ والمراد بهما خوف موسى من فرعون.

وجمعًا مرّة (٩٩): ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ

الله أن يُذْكَرَ فيها اسْمُهُ وَسَعى في خَرابِهَا أُولـئِكَ ما كانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوها إِلّا خائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾

والمراد بهؤلاء ـحسب النزول ـإمّا المشركون في منعهم المؤمنين من دخول المسجد الحرام، أو نصارى الرّوم في منعهم المؤمنين من دخول المسجد الحرام، أو نصارى الرّوم في منعهم المؤمنين من دخول بيت المقدس، أو مطلق المساجد، لاحظ: د خ ل: «يَدخُلوها» وكيف كان فالمراد بها الخوف من عقوبة المؤمنين للمانعين من دخولهم المساجد.

وأمّا المصدر: «الخوف» فجاء في آيات الخوف والحزن، والأمن والخوف، والجوع والخوف، والخوف والطّمع

أمّا آيات الخوف والحزن فهي ... وأكثرها ﴿لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وقد سبق بحثها في: ح ز ن: «الحزن» ـفظاهر بعضها خوف عذاب الله، فإنّ سياقها الآخرة.

وجاء الخوف فيها مع الأجر أو الجنّة ونحوها (٧٩ ـ ٨٢)- ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ و(٨٣): ﴿فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ و(٨٨): ﴿أُدْخُلُوا الْجَنَّةَ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ و(٨٤): ﴿يَسْتَبْشِرُونَ ـأي الشّهداء ـ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

وظاهر بعضها خوف الله أو عذابه في الدّنيا، أو الأعمّ منها ومن الآخرة ـوهذا مقتضى الإطلاق ـ مثل (٩٠): ﴿إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلّا تَخافُوا وَلا تَحْزَنُوا﴾، و(٨٩): ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ و(٩٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وغيرها.

وأمّا آيات الأمن والخوف، والجوع والخوف، والطّمع والخوف، فظاهرها بل صريح بعضها خوف عذاب الله في الدّنيا مثل (٩٨): ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ ونحوها غيرها و(٩٣): ﴿فَأَذاقَهَا اللهُ لِباسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ﴾ و(٩٥): ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ ونحوها

وأمّا «الخيفة» فقد جاءت ٦ مرّات (١٠٠ ـ ١٠٥) والمراد باثنتين منها خوف الله في الدّنيا، وهما (١٠٠): ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ و(١٠٥): ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ...﴾ والمراد من الباقي خوف النّاس، فلاحظ.

الثّاني: تمنّي السّوء

هذا كلّه في المعنى الأوّل وهو الخوف النّفسانيّ، أمّا المعنى الثّاني وهو تمنّي السّوء من عمل، فكثير منها جاء في خلال آيات القصص والمواعظ، وأكثر منها في التشريع أمّا القصص ففي بعض ما ذكر من الآيات، مثل

قصّة يوسف نقلًا عن أبيه يعقوب (٢١): ﴿وَأَخافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾، وقصّة موسى (٢٢) و(٢٤): ﴿إِنِّي أَخافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾، وقصّة فرعون:

(٣٦): ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾.

وأمّا المواعظ مثل (٤٤): ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾، و(٥٠): ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ و(٥١): ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ﴾، و(٦١): ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾، و(٦٣): ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾، و(٦٥): ﴿فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ ـو يصحّ في هذه الثلاث الأخيرة الخوف النفسانيّ أيضًا، بدل توقّع المكروه ـو(٦٧): ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾، و(٧٣): ﴿أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ﴾.

وأمّا آيات التشريع ففيها بحثان:

الأوّل: أنّ الخوف في جميعها سوى (١٧) و(١٨) هو توقّع المكروه والظنّ به، كما يشهد به سياقها، وقد نصّ عليه المفسّرون أيضًا.

فجاء في (٢): ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ نقلًا عن الواحديّ: «أي علم، والخوف يستعمل بمعنى العلم، لأنّ في الخوف طرفًا من العلم، وذلك أنّ القائل إذا قال: أخاف أن يقع أمر كذا، كأنّه يقول: أعلم...».

ونقلًا عن الزّمخشريّ: «فمن توقّع وعلم، وهذا في كلامهم شائع، يقولون: أخاف أن تُرسل السّماء، يريدون: التوقّع والظنّ الغالب الجاري مجرى العلم».

ونحوه عن آخرين.

وجاء في (٨): ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى...﴾ نقلًا عن ابن عطيّة: «قال أبوعُبَيدة: ﴿خِفْتُمْ﴾ هنا بمعنى أيقنتم. وما قاله غير صحيح، ولا يكون الخوف بمعنى اليقين بوجه، وإنّما هو من أفعال التوقّع، إلّا أنّه قد يميل الظنّ فيه إلى إحدى الجهتين، وأمّا أن يصل إلى حدّ اليقين فلا».

وعن ابن العربيّ: «... من غلب على ظنّه التقصير في القسط لليتيمة فليعدل عنها». ونظيرها تكرّر في سائر الآيات، فلاحظ النّصوص.

فجاء في (٧): ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ نقلًا عن الفرّاء: «وهي في قراءة أُبيّ: (إلّا أن يظنّا ألّا يقيما حدود الله) والخوف والظنّ متقاربان في كلام العرب...».

ونقلًا عن الطّبريّ: «والعرب قد تضع الظنّ موضع الخوف، والخوف موضع الظنّ في كلامها، لتقارب معنييهما ـو استشهد بشعر ـ».

ونقلًا عن الواحديّ: «﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ أيّها الولاة والحُكّام، أي علمتم وغلب على ظنّكم أنّ الزّوجين لا يقيمان حدود الله في حسن العشرة وجميل الصّحبة...» ونحوه عن غيرهم، ولهم في قراءة هذه الآية ومعناها كلام كثير فلاحظ.

الثاني: أنّ متعلّق الخوف مذكور في أكثرها: إمّا مفردًا مثل «النّشوز والإعراض» في (٤) و(٦)، و«شقاق» في (٥)، و«عيلة» في (٩)، و«خيانة» في (١١)، و«الله» أو ضميره في (١٥) و(١٦)، والعذاب

فيما تقدّمت من الآيات.

و إمّا جملة مبدوءة بـ(أن) مثل (٢٢): ﴿إنّي أخافُ أن يُكذّبونِ﴾ و غيرها من الآيات.

و قد قال الفارسيّ في ذلك: «خاف فعل يتعدّى إلى مفعول واحد، و ذلك المفعول يكون (أن) و صلتها، و يكون غيرها ـ ثمّ ذكر أمثلة من الآيات للقسمين و أضاف: ـ فإن عدّيته إلى مفعول ثانٍ، ضعّفت العين ـ و سنبحثه في المحور الثّاني ـ أو اجتلبت حرف الجرّ، كقولك: خوّفت النّاس ضعيفهم قويّهم، و حرف الجرّ كقولهم: لو خافك الله عليه حرّمه».

و مثاله في الآيات (٢٣): ﴿فإذا خِفتِ عليه فألقيه في اليمّ﴾ في قصّة أمّ موسى، و (٣٢) و (٣٣) ﴿يا قومِ إنّي أخافُ عليكم﴾، و كذا (٥٥ و ٥٨ ـ ٦٢)، و نصّها آيات: ﴿لا خوفٌ عليهم و لا هم يحزنون﴾، حيث تعدّى فيها «الخوف» بـ(على)، و ليس المراد بها المخوف منه ليتعدّى إليه بنفسه أو بـ(من)، كما جاء في (٢٨): ﴿على خوفٍ من فرعونَ﴾، بل المراد الخوف على من ذُكر فيها.

المحور الثّاني: المزيد من بابي: التّفعيل و التّفعّل في ستّ آيات (١٠٦ ـ ١١١):

١٠٦ ـ ﴿... وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾

١٠٧ ـ ﴿... وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾

١٠٨ ـ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾

١٠٩ ـ ﴿لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾

١١٠ ـ ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

١١١ ـ ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾

و التّخويف فيها بمعناه الحقيقيّ، و هو الخوف النّفسانيّ ـ ففي ثلاث منها التّخويف فعل الله تعالى، و في واحدة فعل الشّيطان، و في واحدة فعل المشركين، و في واحدة التّخوّف فعل النّاس، و فيها بحوث:

١ ـ ما هو من فعل الله هو تخويفه تعالى النّاس بالآيات، كما قال في (١٠٦): ﴿وَما نُرسِلُ بالآياتِ إلّا تخويفًا﴾، فالله هو المخوِّف، و النّاس هم المخوَّفون، و الآيات هي ما به يقع التّخويف، و عذاب الآخرة هو ما يُخوَّفون منه، كما صرّح به في (١٠٩) في وصف النّار: ﴿لهم من فوقِهم ظُلَلٌ من النّارِ و من تحتِهم ظُلَلٌ ذلكَ يُخوِّفُ اللهُ بهِ عبادَهُ﴾، أو عذاب الدّنيا، كما يأتي في (١١٠).

٢ ـ المراد بالآيات في (١٠٦) كما يقتضيه السّياق المعجزات، حيث قال قبلها: ﴿وَما مَنَعَنا أن نُرسِلَ بالآياتِ إلّا أن كذّبَ بها الأوّلونَ و آتَينا ثمودَ النّاقةَ مُبصِرةً فظلموا بها و ما نُرسِلُ بالآياتِ إلّا تخويفًا﴾ و لا مانع من شمولها لكلّ ما نزل تخويفًا، كما هو ظاهر من آيات السّورة، و لا سيّما الآية بعدها: ﴿وَإذ قُلنا لكَ إنّ ربّكَ أحاطَ بالنّاسِ و ما جَعَلنا الرُّؤيا الّتي أرَيناكَ إلّا فتنةً للنّاسِ و الشّجرةَ الملعونةَ في القرآنِ

﴿وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾.

و قد جاء الاحتمالان في كلماتهم قال القُشَيريّ: «التخويف بالآيات ذلك من مقتضى تحمّله، فإن لم يخافوا وقع عليهم العذاب. ثمّ إنّه علم أنّه لا يفوته شيء بتأخير العقوبة عنهم فأخّر العذاب، و له أن يفعل ما يشاء بمقتضى حكمه وعلمه».

و قال الزَّمَخشَريّ ـ و نحوه غيره ـ: «إن أراد بها الآيات المقترحة، فالمعنى لا نرسلها ﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ من نزول العذاب العاجل، كالطّليعة و المقدّمة له، فإن لم يخافوا وقع عليهم. و إن أراد غيرها فالمعنى: و ما نرسل ما نرسل من الآيات كآيات القرآن وغيرها إلّا تخويفًا و إنذارًا بعذاب الآخرة».

و قال الفَخر الرّازيّ: «قيل: لا آية إلّا و تتضمّن التخويف بها عند التكذيب، إمّا من العذاب المعجّل، أو من عذاب الآخرة».

و قال البَيضاويّ: «﴿إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ من نزول العذاب المستأصل، فإن لم يخافوا نزل، أو بغير المقترحة كالمعجزات و آيات القرآن...».

و نحوه أبو السُّعود، و أضاف: «فلا محلّ للجملة حينئذ من الإعراب، و يجوز أن تكون حالًا من ضمير ﴿ظَلَمُوا﴾ أي ظلموا بها و لم يخافوا عاقبته، و الحال أنّا ما نرسل بالآيات الّتي هي من جملتها إلّا تخويفًا من العذاب الّذي يعقبها، فنزل بهم ما نزل».

و قال الطَّباطَبائيّ: «أي أنّ الحكمة في الإرسال بالآيات: التخويف والإنذار، فإن كانت من الآيات الّتي تستتبع عذاب الاستئصال، ففيها تخويف بالهلاك في الدّنيا و عذاب النّار في الآخرة، و إن كانت من غيرها ففيها تخويف وإنذار بعقوبة العقبى». ثمّ احتمل أن يكون المراد من التخويف: إيجاد الخوف والوحشة بإرسال ما دون عذاب الاستئصال، كما قال في (١٠٨): ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾، و أنّ محصّل معنى الآية: «إنّا لا نرسل بالآيات المقترحة، لأنّا لا نريد أن نعذّبهم بعذاب الاستئصال، و إنّما نرسل ما نرسل من الآيات تخويفًا ليحذروا بمشاهدتها عمّا هو أشدّ منها و أقطع».

٣ ـ المراد بالتخويف في (١١٠): ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ ما جاء في آيتين قبلها من تهديد المنافقين المؤمنين بأنّ الكفّار ـ أي مشركو مكّة ـ قد تهيّأوا للهجوم عليهم، فزاد ذلك إيمان المؤمنين و هذا فضل كبير للمؤمنين الصّادقين، تتميمًا لآيات قبلها: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللهِ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾، ثمّ قال: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. و قد جاء في الآية الأُولى ﴿النَّاسُ﴾ مرّتين، و المراد بالأوّل المنافقون الّذين كانوا يخوّفون المؤمنين تضعيفًا لإيمانهم وتثبيطًا لهم عن جهادهم، و بالثّاني: المشركون في مكّة الّذين غلبوا على المؤمنين في غزوة «أُحُد» و رجعوا إلى مكّة.

فقد عبّر الله عن تخويفهم بأنّ ذلك في الحقيقة

تخويف الشّيطان الّذي لا تأثير له إلّا في أوليائه من المؤمنين ضعاف الإيمان. و أمّا المؤمنون الصّادقون فإنّما يزيدهم هذا التّخويف إيمانًا، فلا يخافون المشركين بل يخافون الله.

هذا هو الظّاهر من سياق الآيات. و قال الطّبرسيّ (١: ٥٤١): «ثمّ ذكر أنّ ذلك التّخويف و التّثبيط عن الجهاد من عمل الشّيطان، فقال: ﴿إِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾، و المعنى إنّما ذلك التّخويف الّذي كان من نُعيم بن مسعود من فعل الشّيطان و بإغوائه و تسويله يُخوّف أولياءه المؤمنين». ثمّ ذكر اختلافهم و قال: «قال ابن عبّاس و مُجاهد و قتادة: يخوّفهم المؤمنين بالكافرين. و قال الزّجّاج و أبو عليّ الفارسيّ و غيرهما: إنّ تقديره: و يخوّفكم أولياءه، أي من أوليائه، بدلالة قوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ أي إن كنتم مصدّقين بالله فقد أعلمتكم أنّي أنصركم عليهم.

و مثله قوله: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ الكهف: ٢، أي ليُنذركم ببأس شديد... و قيل: معناه: أنّ الشّيطان يخوّف المنافقين الّذين هم أولياؤه، و أنّهم هم الّذين يخافون من ذلك التّخويف، بأن يوسوس إليهم و يُرهبهم و يعظّم أمر العدوّ في قلوبهم، فيقعدوا عن متابعة الرّسول، و المسلمون لا يخافونه لأنّهم يثقون بالنّصر الموعود. و نظيره قوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ النّحل: ٩٩ و الأوّل أصحّ». و عندنا أنّ الثّاني هو الأصحّ، بل هو الصّحيح.

و قد وجّه الطّبريّ أيضًا الوجه الأوّل ـ و هو يُخوّفكم بأوليائه ـ بقول بعض أهل العربيّة من أهل البصرة و تقدّم، و كذلك غيره، فلاحظ النّصوص.

و قال الزّمخشريّ: «﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ جملة مستأنفة بيان لتثبيطه، أو ﴿الشَّيْطَانُ﴾ صفة لاسم الإشارة، و ﴿يُخَوِّفُ﴾ الخبر ـ و المراد بالشّيطان نُعيم أو أبو سفيان ـ و يجوز أن يكون على تقدير حذف المضاف، بمعنى إنّما ذلكم قول الشّيطان، أي قول إبليس لعنه الله ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ يخوّفكم أولياءه الّذين هم أبو سفيان و أصحابه. و تدلّ عليه قراءة ابن عبّاس و ابن مسعود (يخوّفكم أولياءه). و قوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ و قيل: يخوّف أولياءه القاعدين عن الخروج مع رسول الله ﷺ. ثمّ قال:

فإن قلت: فإلامَ رجع الضّمير في ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ على هذا التّفسير؟

قلت: إلى ﴿النَّاسَ﴾ في قوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ آل عمران: ١٧٣، فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال و تجبنوا، ﴿وَخَافُونِ﴾ فجاهدوا مع رسولي و سارعوا إلى ما يأمركم به، ﴿وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ يعني أنّ الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف النّاس ﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ الأحزاب: ٣٩».

و قال ابن عطيّة أيضًا في ترجيح الوجه الأوّل: «و ﴿ذٰلِكُمْ﴾ في الإعراب ابتداء، و ﴿الشَّيْطَانُ﴾ مبتدأ آخر، و ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ خبر عن ﴿الشَّيْطَانُ﴾ و الجملة خبر الابتداء الأوّل، و هذا الإعراب خير ـ في

تناسق المعنى -من أن يكون ﴿الشَّيْطَانُ﴾ خبر ﴿ذَٰلِكُمُ﴾ لأنّه يجيء في المعنى استعارة بعيدة، و﴿يُخَوِّفُ﴾ فعل يتعدّى إلى مفعولين، لكن يجوز الاقتصار على أحدهما، و الآخر مفهوم من بنية هذا الفعل، لأنّك إذا قلت: «خوّفت زيدًا» فمعلوم ضرورة أنّك خوّفته شيئًا حقّه أن يخاف »، ثمّ ذكر القراءتين و رجّح بالقراءة الثّانية الوجه الأوّل، فلاحظ.

و للقُشَيْريّ كلام لطيف في الفرار عن تسليط الشّيطان قال: «الإشارة في تسليط دواعي الشّيطان على قلوب الأولياء صدق فرارهم إلى الله؛ كالصّبيّ الّذي يُخوّف بشيء يفزع الصّبيان، فإذا خاف لم يهتدِ إلى غير أمّه، فإذا أتى إليها آوته إلى نفسها و ضمّته إلى نحرها، و ألصقت خدّه خدّها.

كذلك العبد إذا صدق في ابتهاله إلى الله و رجوعه إليه عن مخالفته، آواه إلى كنف قربه، و تداركه بحسن لطفه»

٤ ـ الآية (١٠٩) ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ...﴾

عطف على آيتين قبلها: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ * أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِي تَقَلُّبِهِمْ فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ * أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾.

فقد أوعد الله بها الّذين يمكرون السّيّئات بأنواع من العذاب -و هي أربع و كلّها دنيويّ- أن يخسف بهم الأرض، أو يأتيهم العذاب من حيث لا يشعرون، أو يأخذهم الله خلال تقلّباتهم من دون أن يُعجزوه، أو أخذهم على تخوّف

قال الطَّبْرِسيّ (٣: ٣٦٣): «هذا اللّفظ لفظ الاستفهام، و المراد به الإنكار، و معناه أيّ شيء أمّن هؤلاء القوم الّذين دبّروا التّدابير السّيّئة في توهين أمر النّبيّ ﷺ و إطفاء نور الدّين، و إيذاء المؤمنين من ﴿أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ من تحتهم عقوبة لهم، كما خسف بقارون. ﴿أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾.

قال ابن عبّاس: يعني يوم بدر ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِي تَقَلُّبِهِمْ﴾ يعني أو أن يأخذهم العذاب في تصرّفهم في أسفارهم و تجاراتهم. و قيل: يريد في تقلّبهم في كلّ الأحوال إلى أن قال. ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾. قال أكثر المفسّرين: معناه على تنقّص إمّا بقتل أو بموت، أي بنقص من أطرافهم و نواحيهم، فيأخذ منهم الأوّل فالأوّل حتّى يأتي على جميعهم. و قيل: معناه في حال تخوّفهم من العذاب، أي يعذّب أهل قرية و يخوّف به أهل قرية أخرى، فيتخوّفون أن ينزل بهم من العذاب ما نزل بالأولى، عن الحسن.

و قيل: معناه على تنقّص من الأموال و الأنفس بالبلايا و الأسقام إن لم يعذّبهم بعذاب الاستئصال - و هو ما جاء فيها من خسف الأرض و ما بعده - لينبّه غيرهم و يزجرهم، عن الجُبّائيّ».

و يُعرف من ذلك أنّ «التّنقّص» الّذي جاء في أكثر التفاسير في معنى «التخوّف» هو أخذ مصيبة، و معناه المحتمل الآخر: الخوف الحاصل من التّخويف، كما يومئ إليه صيغة «التّفعّل» ففيه وجهان بل قولان: التّنقّص و الخوف.

و الّذين فسّروه بـ«التّنقّص» اختلفوا: تنقّص رؤساؤهم و أصحابهم بأن يهلك واحدًا منهم بعد واحد، بأخذ العذاب طائفةً و ترك أخرى، أو قرية و يترك أخرى، على تنقّص من الأموال و الأنفس بالبلايا و الأسقام، بنقص من أطرافهم و نواحيهم الشّيء بعد الشّيء، حتّى يهلك جميعهم، بأخذهم بنقص النّعم واحدة بعد واحدة، تدريجيًّا كأخذ الأمن، ثمّ الإمطار، ثمّ الرّخص، ثمّ الصّحّة، و هكذا

و هؤلاء احتجّوا بأنّ التّخوّف مثل التّخوّن يقال: تخوّفته الدّهور و تخوّنته، إذا نقصته و أخذت من ماله أو جسمه، و منه تخوّف مالَ فلان الإنفاقُ: إذا انتقصه.

و عن ابن الأعرابيّ: «يقال: تخوّفت الشّيء و تخفّفته، إذا تنقّصته».

و قال الزّمخشريّ: «متخوّفين، و هو أن يهلك قومًا قبلهم فيتخوّفوا فيأخذهم بالعذاب و هم متخوّفون متوقّعون، و هو خلاف قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ النّحل: ٤٥».

و قال الفخر الرّازيّ: «التّخوّف تفعّل من الخوف، يقال: خفت الشّيء و تخوّفته، و المعنى: أنّه تعالى لا يأخذهم بالعذاب أوّلًا، بل يخيفهم أوّلًا ثمّ يعذّبهم بعده، و تلك الإخافة هو أنّه تعالى يُهلك فرقة فتخاف الّتي تليها، فيكون هذا أخذًا ورد عليهم بعد أن يمرّ بهم قبل ذلك زمانًا طويلًا في الخوف و الوحشة».

و قال البيضاويّ: «بأن يُهلك قومًا قبلهم فيتخوّفوا، فيأتيهم العذاب و هم متخوّفون».

و نحوه أبو السّعود وأضاف: «و حيث كانت حالتا التّقلّب و التّخوّف مظنّة للهرب عبّر عن إصابة العذاب فيهما بـ«الأخذ»، و عن إصابته حالة غفلة المبيتة عن السّكون بـ«الإتيان» ـ و استشهد بشعر ثمّ قال: ـ و المراد بذكر الأحوال الثّلاث ـ يعني الخسف، و إتيان العذاب، و الأخذ في آيتين ـ بيان قدرة الله سبحانه على إهلاكهم بأيّ وجه كان لا الحصر فيها».

و قال الطّباطبائيّ: «التّخوّف: تمكّن الخوف من النّفس و استقراره فيها، فالأخذ على تخوّف هو العذاب مبنيًّا على المخافة بأن يشعروا بالعذاب، فيتّقوه و يحذروه بما استطاعوا من توبة و ندامة و نحوهما، فيكون الأخذ على تخوّف مقابلًا لإتيان العذاب من حيث لا يشعرون و ربّما قيل: إنّ الأخذ على تخوّف هو العذاب بما يخاف منه من غير هلاك كالزّلزلة و الطّوفان و غيرهما...».

و قال الخطيب: «أي على توقّع للبلاء بين يدي إرهاصات تُهدّد به وتُنذر بوقوعه، إنّ عذاب الله يقع حيث يشاء الله، و متى يشاء، و ما هو من الظّالمين ببعيد».

و قال فضل الله: «و هم يعيشون حالة التّرقّب و الحذر من العذاب، الّتي تدفعهم إلى الشّعور بالخوف الدّاخليّ الّذي يجعل الإنسان في حالة صعبة من القلق، فلا يفاجئه العذاب، بل يكون مستعدًّا له...».

و قد انفرد القُمّيّ بتفسير التّخوّف بـ«التّيقّظ» فلاحظ

و يلاحظ ثانيًا: أنّ منها ١٣٤ آية مدنيّة و أكثرها تشريع، و جملة منها جاءت بشأن المنافقين أو

قصّة مدنيّة، والباقي - وهي مكّيّة - قسم منها قصص، وقسم عقيدة وإنذار للمشركين.

ثالثًا: وردت نظائر كثيرة لهذه المادّة في القرآن، وقد ذكرت في «ح ش ي»

خ و ل

٧ألفاظ، ٨مرّات: ٣مكّيّة، ٥مدنيّة
في ٥سور: ٢مكّيّتان، ٣مدنيّة

خوّله ١:١	أخوالكم ١:١ـ١	
خوّلناه ١:١	خالاتِك ١:ـ١	
خوّلناكم ١:١	خالاتِكم ٢ـ٢	
خالك ١:ـ١		

النّصوص اللّغويّة

أبو عمرو ابن العلاء: في حديث النّبيّ ﷺ «إنّه كان يتخوّلهم بالموعظة.» إنّما هو يتحوّلهم بالموعظة، أي ينظر حالاتهم الّتي ينشطون فيها للموعظة والذّكر فيَعظهم فيها، ولايُكثر عليهم فيملّوا.

(أبو عُبَيد ١: ٧٩)

الخَليل: أخْوَل الرّجل، إذا كان ذا أخوال، فهو مُخْوِل ومُخْوَل، وهو كريم الخال أيضًا وخُؤولَة: مصدر الخال...

والخَوَل: ما أعطاك الله من العبيد والنّعم، وهؤلاء خَوَلٌ لفلان، أي اتّخذهم كالعبيد ذُلًّا وقهرًا.

وخَوَلُ اللّجام: أصل فأسه. (٤: ٣٠٤)

إذا كان [الرّجل] كريم الطّرفين، شريف المناسِب، فهو مُعِمّ مُخْوَل. (الثّعالبيّ: ١٦٥)

اللّيث: الخال: أخ الأُمّ، والخالة أختها.

(الأزهَريّ ٧: ٥٥٩)

الكِسائيّ: رجل مَخيل، ومَخْيول، ومَخْول، من «الخال»، وتصغيره «مُخَيِّل» في من قال: مَخيل، و«مُخَيْل» في من قال: مَخُول. (الأزهَريّ ٧: ٥٥٩)

أبو عمرو الشّيبانيّ: النّاس يتخوّلون متاعهم: يأخذونه مرّة بعد مرّة. (١: ٢٢٩)

الخائل: القائم على النّخل والمال. يقال: خال

يَخُول خيالةً حسنةً، و هو خائلُ مالٍ، أي حسن القيام عليه. (١: ٢٣٥)

في حديث النّبيّ ﷺ «إنّه كان يتخوّلهم بالموعظة ...»، أي يتعهّدهم بها، و الخائل: المتعهّد للشّيء، و الحافظ له، و القائم به. (أبو عُبَيْد ١: ٧٩)

الفَرّاء: و الخائل: الرّاعي للشّيء، و الحافظ له، و قد خال يَخُول خَوْلًا. (أبو عُبَيْد ١: ٧٩)

أبو زَيْد: قوله[1]: اخْوَلَ أخْوَلَا، أي واحدًا فواحدًا. و قال الأصمعيّ: أخولَ بعضه على بعض، و وصفه بيديه و أومأ بهما، كأنّه يقع بعضه على بعض. (أبو زيد: ١٤٥)

تخوّلني، إذا عالت، يا خالاه [illegible] (٦: ٣)

غلام مُعَمّ مُخْوَل، إذا كان كريم الأعمام والأخوال و لا يقال: مُعَمّ و لا مُخْوِل. (الأزهريّ ٧: ٥٥٩)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ «يتخوّلنا بالموعظة».

أهل الشّام يسمّون القائم بأمر الغنم و المتعهّد لها الخَوَليّ، و لم يعرفها الأصمعيّ، و قال: أظنّها بالنّون: يتخوّنهم، قال: و هو التّعهّد أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٧٩)

ابن الأعرابيّ: الخَوْلَة: الظّبية.

و خال يَخُول خَوْلًا، إذا صار ذا خَوَل بعد انفراد. (الأزهريّ ٧: ٥٦٨)

ابن السّكّيت: و الخَوَل يقع على العبد و الأمة، و هو يكون واحدًا و جمعًا و يقال: خوّله الله مالًا، أي ملّكه. (٤٧٧)

يقال: هو خالُ مالٍ، و خائلُ مالٍ، إذا كان حسن القيام على ماله. (٦٠٣)

و يُجمَع خال الرّجل: أخوالًا، و الخال الّذي في الجسد: خيلانًا، و رجل أخيلُ: به خيلان. (إصلاح المنطق: ٣٦٤)

يقال: هما ابنا عمّ، و لا تقل: هما ابنا خال، و تقول: هما ابنا خالة، و لا تقل: ابنا عمّة.

و يقال: تعمّمت عمًّا و تخوّلت خالًا، إذا اتّخذت عمًّا أو خالًا.

و الخُؤولة: جمع الخال، و العُمومة: جمع العمّ. (الأزهريّ ٧: ٥٥٩)

ابن أبي اليمان: الخَوْل: القيام بالمال، و يقال: فلان يَخُول ماله، أي يقوم عليه، و هو خالُ مالٍ، و خائل مال. (٦٢٥)

الحَرْبيّ: و الخَوَل: العطاء، و المُخوِّل: الله تعالى. (٢: ٤٨٥)

الزّجّاج: و خالٌ بيّن الخُؤُولة، أي ظاهر في ذلك، لا على ما شاركه في اللّفظ. (فعلت و أفعلت: ٣٢)

ابن دُرَيْد: الخَوَل: حَشَم الرّجل الّذين يستخولهم، و هو جمع لا واحد.

و يقال: استخول فلان بني فلان، إذا اتّخذهم أخوالًا و استخولهم إذا أخذهم خَوَلًا.

و خوّله الله، أي ملّكه الله مالًا و غيره.

و قد سمّت العرب: خُوَيْلًا، و حولان: قبيلة منهم.

---

(١) قول الشاعر العجاج.

وخولة: اسم امرأة.

ويقال: «تفرّق القوم أخْوَلَ أخْوَلَ» وهو مأخوذ من شرر الحديد، إذا ضربه القَيْن فتفرّق. [ثمّ استشهد بشعر]

والخُوَيْلاء: موضع. (٢: ٢٤٣)

وتخوّل فلان بني فلان، إذا جعلهم أخواله.

وتخوّلهم بالموعظة، إذا تعاهدهم بها.

والتّخوّل والتّخوّن واحد.

واستخولهم، إذا جعلهم خَوَلًا.

وفلان يخول على أهله، إذا كان يرعى عليهم.

والخَوَل: الخَدَم.

والخال: أخو الأمّ.

ورجل خالُ مالٍ، وخائلُ مالٍ، إذا كان حسَنَ القيام عليه. (٣: ٢٤٤)

القاليّ: يقال: إنّه لخالُ مالٍ، وخائلُ مالٍ، إذا كان حسَن القيام عليه. (٢: ٣٢٧)

الأزهَريّ: وقال ابن بُزُرْج: الخائل: الحافظ. وراعي القوم، يخُول عليهم، أي يَحلُب ويَسقي ويَرعى.

ويقال: خال المالَ يخُوله، إذا ساسه.

والخَوَليّ: القائم بأمر النّاس، السّائس له. [ثمّ نقل حديث النّبيّ ﷺ إلى أن قال:]

قلت: والعرب تقول: مَن خالُ هذا الفرس؟ أي مَن صاحبها؟ [ثمّ استشهد بشعر]

والخوَل: الرّعاء الحفّاظ للمال. [إلى أن ذكر قول الخليل: وخَوْلُ اللّجام: أصل فأسه. وأضاف:]

قلت: لا أعرف خَوْلَ اللّجام، ولا أدري ما هو؟ (٧: ٥٦١-٥٦٥)

الصّاحِب: الخال: أخو الأمّ، والخالة أختها والمصدر: الخُؤُولة.

وأخْوَل الرّجل، إذا كان ذا أخوال، فهو مُخْوِل ومُخْوَل: كريم الخال. [إلى أن قال:]

الخَوَلُ: العبيد والنّعم، من قولك: خوّلك الله الشّيء، أي ملّكك إيّاه.

وخَوْلُ اللّجام: أصل فأسه.

وخالاني فلان، أي حالفني.

وذهبوا أخْوَلَ أخْوَلَ، أي متفرّقين واحدًا في إثر واحد كتفرّق الشّرر من الحديد. وقيل: الشّرر هو الأخْوَل بعينه.

والخائل: الرّاعي يخُول النّعم.

وتخوّلتُ الشّيء: تعهّدته، وفي الحديث: «كان يتخوّلهم بالموعظة».

ورجل خَوَلانيّ، إذا كان عامّ المنفعة للقريب والبعيد، وهو من قولهم: خال عليهم، أي ساسهم.

والخُؤول: الأخوال وهو جمع الخُؤولة.

ورجل مُخال مُعَمّ، بمعنى مُخْوِل.

والخَوْلانيّة من النّصال: الرّقيق السّخيف. (٤: ٤١٠)

الجوهَريّ: الخائل: الحافظ للشّيء، يقال: فلان يخُول على أهله، أي يرعى عليهم.

وخوّله الله الشّيء، أي ملّكه إيّاه.

وقد خُلْتُ المال أخُوله، إذا أحسنت القيام عليه.

يقال: هو خالُ مالٍ و خائلُ مالٍ وخَوَليّ مالٍ، أي حسَن القيام عليه.

والتخوّل: التعهّد، وفي الحديث: «كان النّبيّ ﷺ يتخوّلنا بالموعظة مخافة السّآمة»... وربّما قالوا: تخوّلت الرّيح الأرض، إذا تعهّدتها.

وتخوّلتُ في فلان خالًا من الخير، أي اختلتُ وتوسّمتُ.

وخَوَلُ الرّجل: حَشَمه، الواحد: حائل.

وقد يكون «الخَوَل» واحدًا، وهو اسم يقع على العبد والأمة. قال الفرّاء: هو جمع خائل، وهو الرّاعي. وقال غيره: هو مأخوذ من التخويل، ويعني التمليك.

والخال: أخو الأمّ، والخالة أختها. يقال: خالٌ بيّن الخُؤُولة، وبيني وبين فلان خُؤُولة.

وتقول: استخِل خالًا غير خالك، واستخوِل خالًا غير خالك، أي اتّخِذ. والاستخوال أيضًا، مثل الاستخبال.

والخال: لواء الجيش.

والخال: نوع من البرود.

ويقال: تطاير الشّرر أخولَ أخولَ، أي متفرّقًا، وهو الشّرر الّذي يتطاير من الحديد الحارّ إذا ضُرب.

وذهب القوم أخولَ أخولَ، إذا تفرّقوا شتّى. وهما اسمان جُعلا واحدًا وبُنيا على الفتح. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٤: ١٦٩٠)

ابن فارس: الخاء والواو واللّام أصل واحد، يدلّ على تعهّد الشّيء، من ذلك: «إنّه كان يتخوّلهم بالموعظة» أي كان يتعهّدهم بها.

وفلان خَوَليّ مالٍ، إذا كان يُصلحه. ومنه خوّلك الله مالًا، أي أعطاكه، لأنّ المال يُتخوّل، أي يُتعهّد. ومنه خَوَلُ الرّجل، وهم حَشَمُه. أصله أنّ الواحد خائل، وهو الرّاعي.

يقال: فلان يخول على أهله، أي يرعى عليهم. ومن فصيح كلامهم: تخوّلت الرّيح الأرض، إذا تصرّفت فيها مرّةً بعد مرّة. (٢: ٢٣٠)

أبو هِلال: الفرق بين التخويل والتمويل: أنّ التخويل: إعطاء الخَوَل، يقال: خوّله، إذا جعل له خَوَلًا، كما يقال: موّله، إذا جعل له مالًا وسوّده، إذا جعل له سُؤددًا.

وقيل: أصل التخويل: الإرعاء، يقال: أخوَله إبله، إذا استرعاه إيّاها، فكثر حتّى جُعل كلّ هبة وعطيّة تخويلًا، كأنّه جعل له من ذلك ما يرعاه. (١٤٤)

الفرق بين العبيد والخَوَل: أنّ الخَوَل هم الّذين يختصّون بالإنسان من جهة الخدمة والمهنة، ولا تقتضي المِلك كما تقتضيه العبيد. ولهذا لا يقال: الخلق خَوَلُ الله، كما يقال: عبيده. (١٨٣)

الهَرَويّ: يقال: خَوَلُ فلان، أي أتباعه، الواحد: خائل.

والخَوَل: الرُّعاة، تقول: هو يَخُول عليهم، أي يرعى عليهم، وكلّ من أعطى عطاءً على غير جزاء فقد خوّل، وهو قوله: ﴿ثُمَّ اِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ...﴾ الزّمر: ٨.

ويقال: الخَوَل: كلّ ما أعطى الله العبد من العبيد

والنّعم فهو الخَوَل.

وفي الحديث: «كان يتخوّلنا بالموعظة» أي يتعهّدنا، والخائل: المتعهّد للشّيء الحافظ. قال أبو عمرو: والصّواب: يتحوّلهم بالحاء، أي يطلب أحوالهم الّتي ينشطون فيها للموعظة، فيعظهم فيها، ولا يُكثر عليهم فيملّوا.

وفي حديث طلحة أنّه قال لعمر: «إنّا لا ننبو في يديك ولا نخول عليك»

يقال: خالَ الرّجل واختال، ورجل خالٌ وذو خالٍ، أي ذو مَخيلة (٢ ٦٠٥)

ابن سيده: الخال: أخو الأمّ، والجمع أخوال وأخْوِلة، هذه عن اللّحيانيّ، وهي شاذّة، والكثير: خُؤُول، وخُؤُولة، كلاهما عن اللّحيانيّ، والأنثى بالهاء.

وهما ابنا خالة، ولا تقل: ابنا عمّة، وهما ابنا عمّ، ولا تقل: ابنا خال.

والمصدر الخُؤُولة، ولا فعل له.

وقد تخوّل خالًا

وتخوّلتني المرأة: دعتني خالها

وأخْوَل الرّجل، وأخْوِل، إذا كان ذا أخوال.

ورجل مُعِمّ مُخْوِل، كريم الأعمام والأخوال. لا يكاد يُستعمل إلّا مع مُعِمّ ومُعَمّ.

واستخوَل في بني فلان: اتّخذهم أخوالًا

والخَوَل: العبيد والإماء وغيرهم من الحاشية، الواحد والجمع والمذكّر والمؤنّث في ذلك سواء.

وهو ممّا جاء شاذًّا عن القياس، وإن اطّرد في الاستعمال، ولا يكون مثل هذا في الياء، أعني أنّه لا يجيء مثل: البَيَعة والسَّيَرة، في جمع بائع، وسائر. وعلّة ذلك قُرب الألف من الياء وبُعدها عن الواو، فإذا صحّت نحو: الخَوَل، والحَوَكة، والخَوَلة، كان أسهل من تصحيح نحو: البَيَعة، وذلك أنّ الألف لمّا قربت من الياء أسرع انقلاب الياء إليها، وكان ذلك أسوغ من انقلاب الواو إليها، لبعد الواو عنها

ألا ترى إلى كثرة قلب الياء ألفًا استحسانًا لا وجوبًا، في «طيّئ»: طائيّ، وفي «الحيرة»: حاريّ، وقولهم: عَيْعَيْتُ، وصَيْصَيْتُ، وهَيْهَيْتُ: عاعَيْتُ، وصاصَيْتُ، وهاهَيْتُ. وقلّما ترى في الواو مثل هذا، فإذا كان مثل هذا القُرب بين الألف والياء كان تصحيح نحو بَيَعة وسَيَرة، أشقّ عليهم من تصحيح نحو: الخَوَل، والحَوَكة، والخَوَلة، لبُعد الواو من الألف، وبقدر بُعدها عنها ما يقلّ انقلابها إليها

ولأجل هذا الّذي ذكرنا ما كثر عنهم، نحو: اجتوروا، واعتوروا، واحتوشوا، ولم يأت عنهم شيء من هذا التّصحيح في الياء، لم يقولوا: ابتيَعوا، ولا اشتريوا، وإن كان في معنى تبايعوا، وتشاريوا، على أنّه جاء حرف واحد من الياء في هذا فلم يأت إلّا مُعلًّا، وهو قولهم: استافوا، في معنى تسايفوا، ولم يقولوا استيَفوا، لما ذكرناه من جفاء ترك قلب الياء ألفًا في هذا الموضع الّذي قد قويت فيه دعوة القلب.

واستخوَل في بني فلان: اتّخذهم خَوَلًا.

وخوّله المال: أعطاه إيّاه، وقيل: أعطاه إيّاه متفضّلًا، وقول الهذليّ:

وخوّال لمولاه إذا ما أتاه عائلاً قرح الْمراح

يدلّ على أنّهم قد قالوا: حالَه، ولا يكون على النّسب، لأنّه قد عدّاه باللّام، فافهم.

وخوّله الله نعمةً: مَلّكه.

والخَوَليّ: الرّاعيّ الحسَن القيام على المال والغنم، والجمع: خَوَل، كعربيّ وعرَب.

وإنّه لخالُ مال، وخائله: يُدبّره ويقوم عليه.

والخَوَل أيضًا: اسم لجمع «خائل» كرائح ورَوَح، وليس بجمع «خائل» لأنّ «فاعلاً» لا تكسّر على «فَعَل».

وقد خال يَخول خَوْلاً

وخال على أهله خوْلاً وخيالاً

وتخوّل الرّجل: تعهّده، وفي الحديث «كان رسول الله ﷺ يتخوّلنا بالموعظة -أي يتعهّدنا بها- مخافة السّآمة».

والخَوَلُ: أصل فأس اللّجام.

وذهب القوم أخْوَلَ أخْوَلَ، أي متفرّقين.

وكان الغالب إنّما هو إذا تجلّل الفرس الحصى برجله، وشرار النّار إذا تتابع [ثمّ استشهد بشعر]

قال سيبَوَيه: يجوز أن يكون أخوَلَ أخوَلَ، كشغَرَ بغَر وأن يكون كيومَ يومَ.

وإنّه لمخيل للخير، أي خليق له.

والخال: ما توسّمت فيه من الخير.

وأخال فيه خالًا، وتخوّل: تفرّس، وقد تقدّم ذلك في الياء، أعني تخيّله.

وخوَلة، وخُوَيلة: اسما امرأة، والخُوَيلاء: موضع

وخَوْليّ: اسم، وخوْلان: قبيلة.

وكُحْل الخَوْلان: ضرب من الأكحال، لا أدري لمَ سمّي بذلك. (٥: ٣٠٠)

الطُّوسيّ: التّخويل: العطيّة العظيمة على جهة الهبة، وهي المِنْحة. [ثمّ استشهد بشعر] (٩: ١٢٩)

الرّاغِب: قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ الأنعام: ٩٤، أي ما أعطيناكم.

التّخويل في الأصل: إعطاء الخَوَل، وقيل: إعطاء ما يصير له خوَلًا، وقيل: إعطاء ما يحتاج أن يتعهّده، من قولهم: فلان خال مال، وخائل مال، أي حسَن القيام به.

والخال: ثوب يُعلّق فيُخيّل للوُحوش، والخال في الجسد: شامة فيه. (١٦٣)

الزّمَخشَريّ: خوّله الله مالًا

قال أبو النّجم:

* كُومَ الذُّرى من خَوَل المُخوّل *

ولفلان خيل وخوَل، أي خشَم: جمع خائل

يقال: فلان خائلُ مال، أي راعيه ومُصلِحه وقد خال المال يَخوله خوْلًا.

وهو يَخول على أهله: يرعى عليهم أغنامهم ويكفيهم. قال:

* ولاتحسبنّ أنّي لأملك خائل *

ويقال للمهارمة: الخُوّال.

«وكان رسول الله ﷺ يتخوّل أصحابه بالموعظة»: يتعهّدهم بها.

وفلان تخدّم بني فلان واستخوَلهم أي اتخدهم

خَوَلًا.

و أدلي بالخُؤُولة و العمومة، و هو مُعَمٌّ مُخْوَل

و تعمّمت عمًّا و تخوّلت خالًا و استخْوَلْته.

يقال: استَخْوِل خالًا غير خالك

و من المجاز: جاؤا الأوّل فالأوّل، ثمّ تفرّقوا أخْوَلَ أخْوَلَ. و كـان أصـله في الرُّعـاة يتفرّقـون في الكـلإ، فيأخـذ هـذا في شـقّ و هـذا في شقّ، و كأنّهم يقول: أنا أخْوَلُ من الآخرين، أي أحسن رِعْيَة و تعهّدًا للمال. [ثمّ استشهد بشعر] (أساس البلاغة: ١٢٢)

في حديث طهفة: «... و لا تخوّل عنيك». لا تخوّل: لا تكبّر مال.

«إن كنت سيّدنا سُدْتنا

و إن كنت للخال فاذهب فخُلْ».

و هو مع الخُيَلاء، و الخيل شاذّ. (الفائق [illegible])

«كان ﷺ يتخوّلهم بالموعظة مخافة السّآمة عليهم» أي يتعهّدهم، من قولهم: فلان خائلُ مال، و هو الّذي يُصلحه و يقوم به، و قد خال يَخُول خَوْلًا و هي الخَوَلِيّ عند أهل الشّام. و روي «يتحوّنهم» على هذا المعنى. [ثمّ استشهد بشعر]

و قيل: «يتحوّلهم»، أي يتأمّل حالاتهم الّتي ينشطون فيها للموعظة. (الفائق ١: ٤٠١)

و في حديث أبي هريرة: «إذا بلغ بنو العاص ثلاثين كان دين الله دخَلًا، و مال الله نُحْلًا، و عباد الله خَوَلًا».

و الخَوَل: الخدم، جمع خائل. (الفائق ١: ٤٢٠)

الطُّبْرِسيّ: التّخويل: العطيّة العظيمة على وجه الهبة، و هي المِنْحة. خوّله الله مالًا، و منه الحديث: «كان يتخوّلهم بالموعظة...» أي يتعهّدهم[1].

و الحديث الآخر: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلًا، اتّخذوا مال الله دُوَلًا، و دين الله دَخَلًا، و عباد الله خَوَلًا» أي يظنّون عباد الله عبيدهم، أعطاهم الله ذلك. قال أبو النّجم:

أعطى فلم يَبْخل، و لم يُبَخَّل

كُومَ الذُّرى من خَوَل المُخَوَّل

(٤: ٤٩٠)

السُّهَيْليّ: و الخوليّ ـ في اللّغة ـ هو الّذي يقوم على الخيل و يخدمها. و في الخبر أنّ جميلًا الكلبيّ كان خَوَلِيًّا لمعاوية. و في هذا ما يدلّ على أنّ الياء في «الخَيل» أصلها الواو. (٣: ١٧٣)

و قوله[2]: أخْوَلَ أخْوَلًا، أي متفرّقين، و وقع تفسيره في بعض النّسخ من قول ابن هشام، و كان أصله من الخال، و هو الخُيَلاء و الكبر، تقول: فلان أخْوَل من فلان، أي أشدّ كِبْرًا منه و اختيالًا. فمعنى قولهم: إذا جاء القوم أخْوَلَ أخْوَلًا، أي انفرد كلّ واحد منهم بنفسه، و ازدهاه الخال أن يكون تابعًا لغيره، فكلّما رأيت أحدًا منهم قلت: هذا أخْوَل من الآخر.

هذا هو الأصل، ثمّ كثر حتّى استُعمل في التّفرّق

---

(١) هكذا في الأصل، و الظّاهر: يتعهّدهم، كما جاء عند أبي عمرو بن العلاء و أبي عمرو الشّيبانيّ و الزّمخشريّ و غيرهم

(٢) من شعر حجّاج بن علاط يمدح عليًّا ﷺ.

مثلًا، وإن لم يكن هناك من معنى الخال شيء. وقد قيل في أخوّل: إنّه من: تخوّلتُ بالموعظة، ونحوها، إذا فعلت ذلك شيئًا فشيئًا. وفي الحديث: «كان رسول الله ﷺ يتخوّلنا بالموعظة مخافة السّآمة علينا». (٣: ٢٤٢)

المَدينيّ: في حديث عبد الله بن عمرو «أنّه دعا خَوَليه».

الخَوَليّ: القيّم بأمر الإبل والمتعهّد لها، وهو من الخائل أيضًا. يقال: هو خائلُ مالٍ، إذا كان حسن القيام عليه. والتّخوّل: حسن الرّعاية، وهو من قولهم: خوّله الله عزّوجلّ، أي ملّكه. (١: ٦٢٦)

ابن الأثير: وفي حديث العبيد: «هم إخوانكم وخَوَلكم، جعلهم الله تحت أيديكم». الخَوَل: حشم الرّجل وأتباعه، واحدهم خائل. وقد يكون واحدًا، ويقع على العبد والأمة، وهو مأخوذ من التّخويل: التّمليك، وقيل من الرّعاية.

ومنه حديث أبي هريرة: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين كان عباد الله خَوَلًا» أي خدمًا وعبيدًا، يعني أنّهم يستخدمونهم ويستعبدونهم. (٢: ٨٩)

الفيّوميّ: الخال من النّسب، جمعه أخوال، وجمع الخالة: خالات.

وأخوَل الرّجل وزان «أكرم» فهو مُخوِل بالكسر على الأصل، وبالفتح على معنى أنّ غيره جعله ذا أخوال كثيرة.

ورجل مُعِمّ مُخوِل، أي كريم الأعمام والأخوال، ومنع الأصمعيّ الكسر فيهما وقال: كلام العرب الفتح، وربّما جُمع الخال على خُؤُولة.

والخَوَل مثال الخَدَم والحَشَم وزنًا ومعنًى.

وخوّله الله مالًا: أعطاه، وتخوّلتهم بالموعظة: تعهّدتهم. (١: ١٨٤)

الفيروزاباديّ: الخال: أخو الأمّ، جمع: أخوال وأخوِلة وخُؤُول وخُؤّل وخُؤُولة ـ وهي بهاء ـ وما توسّمت من خير، ولواء الجيش، وبُرْدٌ معروف، والفحل الأسود من الإبل.

وأنا خال هذا الفرس: صاحبها

وأخال فيه خالًا من الخير.

وتخيّل وتخوّل: تفرّس.

وهو خالُ مالٍ، وخائله: إزاؤه قائم عليه.

وتخوّل خالًا: اتّخذه، وفلانًا: تعهّده

وأخوَل وأخْوَل، إذا كان ذا أخوال.

ورجل مُعِمّ مُخوِل ـ كمُحسن ومُكرَم ـ ومُعَمّ مُخال بفتحهما: كريم الأعمام والأخوال، لا يُستعمل إلّا مع «مُعَمّ».

والخَوَل، محرّكة: أصل فأس اللّجام، وما أعطاك الله تعالى من النّعم والعبيد والإماء وغيرهم من الحاشية، للواحد والجميع، والمذكّر والمؤنّث. ويقال للواحد: خائل.

واستخوَلهم: اتّخذهم خَوَلًا، وفيهم: اتّخذهم أخوالًا «كاستخال»، وبيني وبينه خُؤُولة، ويقال: خال بيّن الخُؤُولة، وهما ابنا خالة، ولا تقل: ابنا عمّة.

وخوّله الله تعالى المال: أعطاه إيّاه متفضّلًا.

والخَوَليّ: الرّاعي الحسن القيام على المال، جمعه: خَوَلٌ محرّكة، وقد خال خَوْلًا وخيالًا.

وذهبوا أخولَ أخولَ: متفرّقين.

وإنّه لَمخيل للخير: خليق.

والخُوَيلاء: عين. وخَوْلان: قبيلة باليمن.

وكُحْل الخَوْلان: عصارة الحُضَض.

والخَوْلة الظّبية. وبلا لام: عشر صحابيّات، أو أربع، منهن: خُوَيلة، كجُهَينة، بنت حكيم وبنت ناجي، وبنت قيس، وبنت ثعلبة المجادلة. (٣: ٣٨٢)

الطُّرَيحيّ: في الحديث: «الناس كلّهم أحرار، ولكنّ الله خوّل بعضكم على بعض» أي فضّل بعضكم على بعض، من خوّله المال: أعطاه إيّاه متفضّلًا.

وفيه: «اتّقوا الله فيما خوّلكم» أي ملّككم وأعطاكم.

وفي حديث الصّحابة: «كان رسول الله ﷺ يتخوّلنا بالموعظة» أي يتعهّدنا، من التخوّل: التعهّد وحسن الرّعاية. يقال: تخوّلت الأرض الرّيح، أي تعهّدتها. والخائل: المتعهّد للشّيء الحافظ له.

والمعنى: أنّه كان يتعهّدنا بالموعظة في مظانّ القبول، ولا يكثر علينا لئلّا نسأم.

وزعم بعض الشّارحين أنّه «يتحوّلنا» بالحاء المهملة، وهو أن يطلب أحوالهم الّتي ينشطون فيها للموعظة.

والخال: أخو الأمّ، والخالة: أختها. وقد يتجوّز فيه، ومنه حديث الهذليّ: «ما أشدّ ما قبض خالك عليها» أي صاحبك، من قولهم: أنا خال هذا الفرس، أي صاحبه، مع احتمال الحقيقة ويكون عبد الله بن عبّاس منتسبًا من جانب الأمّ إلى هُذَيل.

وخَوْلان: قبيلة من اليمن. وفي حديث زينب العطّارة الخولاء. وخولة بنت حكيم هي امرأة عثمان ابن مظعون، وهي الّتي وهبت نفسها للنّبيّ ﷺ وكانت امرأة صالحة فاضلة، وكانت من أجلاء نساء ثقيف، كما تقدّم. (٥: ٣٦٦)

مَجْمَعُ اللُّغة: خوّله كذا: ملّكه إيّاه.

الخال: أخو الأمّ، وجمعه: أخوال، والخالة: أخت الأمّ، وجمعها: خالات. (١: ٣٧٠)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خوّله الشّيء: أعطاه إيّاه متفضّلًا وملّكه إيّاه.

والخَوَل: العبيد والإماء وغيرهم. والخال: أخو الأمّ، والجمع: أخوال، والخالة: أخت الأمّ، والجمع: خالات. (١: ١٧٧)

العَدْنانيّ: خوّله الأمر

ويقولون: خوّل إلى فلان الأمر، والصّواب: خوّله الأمر، أي أعطاه إيّاه متفضّلًا، قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ...﴾ الزّمر: ٨.

وممّن ذكروا: خوّله الأمر أيضًا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، وجامع الكرمانيّ، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والأساس، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط. (٢٠٨)

خوّله الحقّ

ويقولون: خوّل إليه حقّ التّصرّف بأمواله، والصّواب: خوّله حقّ التّصرّف بأمواله.

وجاء في الصّحاح: خوّله الله الشّيء: ملّكه إيّاه.

وجاء في المصباح: خوّله الله مالًا أعطاه.

وأضاف المتن والوسيط: خوّله الشّيء: أعطاه إيّاه تفضّلًا (معجم الألفاظ الشائعة: ٨٦)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة، هو الرّعاية والمراقبة، مع إعطاء: مالًا أو كلامًا أو عملًا. وهذا القيد هو الفارق بينها وبين موادّ الرّعاية والتّعهّد والتّفقّد والمراقبة وغيرها.

وأمّا مفاهيم الحفظ والإعطاء والتّعهّد والرّعي والتّصرّف والتّمليك والتّدبير والسّياسة وحسن القيام بالأمر: فإمّا مصاديق للأصل إذا روعي القيدان، وإمّا معاني مجازيّة بمناسبات قريبة، وعلائق معلومة.

والتّخويل: هو جعل شخص ذا تخوّل وخائلًا. يقال: خوّلته مالًا ونعمةً وأنعامًا وأهلًا، فتخوّل، أي جعلته خائلًا وراعيًا لها فصار كذلك، واختار الخائليّة لها. وبهذه المناسبة يُطلق الخال والخالة على أخ الأمّ وأختها، فإنّهما يصيران بالمصاهرة خائلَين وراعيَين ومراقبين.

وأمّا اشتقاق أخْوَل الرّجل فهو مُخْوِل ومُخْوَل، فمن الانتزاعيّ.

وأمّا مفهوم الخَدَم والحَشَم: فمن مصاديق الأصل.

وكذلك مفهوم التّعهّد بالموعظة: يقال: خوّلته بالموعظة والقول فتخوّل، أي جعلته خائلًا وراعيًا بالموعظة، فاختار هذا العمل.

وأمّا قولهم: ذهب القوم أخْوَلَ أخْوَلَ، فكأنّ كلًّا منهم حائل برأسه وبالاستقلال، ولا ارتباط بينهم، وليسوا على نظم واجتماع واحد، بل إنّهم متفرّقون.

[ثمّ ذكر الآيات وقال:]

فظهر لطف التّعبير بهذه المادّة دون الإنعام والتّمليك والإعطاء وغيرها، فإنّ فيها قيدًا زائدًا، وهو التّسلّط والتّفوّد والرّعي. وهذا يقتضي أبلغ استفادة، وأحسن استنتاج من النّعمة. (٣: ١٤٩)

النّصوص التّفسيريّة

خَوَّلَهُ

﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾.
الزّمر: ٨

ابن عبّاس: بدّله. (٣٨٦)

زَيْد بن عليّ: معناه أعطاه. (٣٥٠)

نحوه السّجستانيّ (١٦٢)، والواحديّ (٣: ٥٧٢)، والبغويّ (٤: ٨١)، والطّبرسيّ (٤: ٤٩١)، والفخر الرّازيّ (٢٦: ٢٤٩)، والنّسفيّ (٤: ٥١)، والخازن (٦: ٥٧)، وابن جُزَيّ (٣: ١٩٢)، والقاسميّ (١٤: ٥١٣٠)، ومغنيّة (٦: ٣٩٧).

الكَلْبيّ: إذا أصابته نعمة ترك الدّعاء.
(الماوَرْديّ ٥: ١١٦)

أبو عُبَيْدَة: كلّ مال وكلّ شيء أعطيته فقد خوّلته [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٨٨)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ثمّ إذا منحه ربّه نعمة منه، يعني عافية، فكشف عنه ضرّه، وأبدله بالسّقم صحّة، وبالشّدّة رخاء. والعرب تقول لكلّ من أعطى غيره من مال أو غيره: قد خوّله. [ثمّ استشهد بشعر]

(١٠: ٦١٨)

الزّجّاج: أي أذهب الضُّرّ عنه وأنعم عليه

(٤: ٣٤٦)

النّحّاس: أي أعطاه وأباحه. (٦: ١٥٥)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: قاله الكلبيّ [وقد تقدّم]

الثّاني: إذا أصابته عافية بعد الضّرّ، والتّخويل: العطيّة العظيمة من هبة أو منحة [ثمّ استشهد بشعر]

(٥: ١١٦)

الطُّوسيّ: إنّه إذا أعطاه نعمة عظيمة، فالتّخويل: العطيّة العظيمة على جهة الهبة، وهي المنحة [ثمّ استشهد بشعر]

(٩: ١٢)

نحوه أبوالفُتوح الرّازيّ. (١٦: ٤ل٥)

المَيْبُديّ: أي أعطاه ﴿نِعْمَةً مِنْهُ﴾ أي من الله. التّخويل: التّمليك.

والخَوَل على وجهين:

الخَوَل: الخدم والمماليك، وربّما أدخلوا فيه الأنعام. والخول: السّاسة، يقال: فلان تخوّل أهله، أي يسوسهم ويُخوّنهم؛ وواحد الخَوَل: خائل.

وفي الخبر في صفة ملوك آخر الزّمان: «يتّخذون دين الله دَخَلًا ومال الله دُوَلًا وعباد الله خَوَلًا» معناه يقهرونهم ويتّخذونهم عبيدًا. (٨: ٣٨٤)

الزَّمَخْشَريّ: أعطاه [ثمّ استشهد بشعر]

وفي حقيقته وجهان:

أحدهما: جعله خائلَ مال، من قولهم: هو خائلُ مالٍ وخالُ مالٍ، إذا كان متعهّدًا له حسن القيام به. ومنه ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه كان يتخوّل أصحابه بالموعظة.

والثّاني: جعله يخول، من خال يَخُول إذا اختال وافتخر، وفي معناه قول العرب:

* إنّ الغنيّ طويل الذّيل ميّاس *

(٣: ٣٨٩)

نحوه الشّربينيّ. (٣: ٤٣٤)

ابن عَطيّة: معناه: ملّكه وحكّمه فيها ابتداءً لا مجازاة، ولا يقال في الجزاء: خوّل؛ ومنه الخول. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٥٢١)

ابن الجَوْزيّ: أي أعطاه وملّكه. (٧: ١٦٥)

نحوه الشّوكانيّ (٤: ٥٦٧)، والمَراغيّ (٢٣: ١٤٨)، وحجازي (٢٣: ٦٦).

القُرطُبيّ: [نحو ابن الجَوْزيّ وقال:]

يقال: خوّلك الله الشّيء، أي ملّكك إيّاه. [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ٢٣٧)

البَيْضاويّ: أعطاه، من الخَوَل، وهو التّعهّد، أو من الخَول، وهو الافتخار. (٢: ٣١٨)

نحوه فريد وجدي. (٦٠٧)

النَّيسابوريّ: أعطاه، لا لاستجرار العوض.

(٢٣: ١١٧)

أبو حَيّان: أي أعطاه ابتداءً من غير مجازاة، ولا يقال في الجزاء: خوّل. [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

أناله وأعطاه بعد كشف ذلك الضّرّ عنه. وحقيقة ﴿خَوَّلَهُ﴾ أن يكون من قولهم: هو خائله، قال: إذا كان

متعهّدًا حسن القيام عليه، أو من خال يخول، إذا احتال وافتخر، وتقول العرب

* إنّ الغنيّ طويل الذّيل ميّاس *

(٧: ٤١٣٠، ٤١٨)

أبو السّعود: أي أعطاه نعمة عظيمة من لدنه تعالى من «التّخوّل» وهو التّعهّد، أي جعله خائل مال، من قولهم: فلان خائل مال، إذا كان متعهّدًا له حسن القيام به، أو من الخول وهو الافتخار، أي جعله يخول أي يختال ويفتخر. (٥: ٣٨٠)

الكاشانيّ: أعطاه تفضّلًا، فإنّ التّخويل مختصّ بالتّفضّل. (٤: ٣٦٩)

مثله شبّر. (٥: [illegible])

البروسويّ: أي أعطاه نعمة عظيمة من جنابه تعالى، وأزال عنه ضرّه وكفاه أمره، وأصلح باله وأحسن حاله، من «التّخوّل» وهو التّعهّد، أي المحافظة والمراعاة، أي جعله خائل مال، من قولهم: فلان خائل ماله، إذا كان متعهّدًا له حسن القيام به، ومن شأن الغنيّ الجواد أن يراعي أحوال الفقراء. أو من «الخول» وهو الافتخار، لأنّ الغنيّ يكون متكبّرًا طويل الذّيل، أي جعله يخول، أي يختال ويفتخر بالنّعمة. (٨: ٧٩)

الآلوسيّ: أي أعطاه نعمة عظيمة من جنابه، من «الخول» بفتحتين، وهو تعهّد الشّيء، أي الرّجوع إليه مرّة بعد أخرى. وأطلق على العطاء لأنّ المعطي الكريم يتعهّد من هو ربيب إحسانه ونشو امتنانه، بتكرير العطاء عليه مرّة بعد أخرى.

وقال بعضهم: معنى ﴿خَوَّلَهُ﴾ في الأصل: أعطاه خولًا بفتحتين، أي عبيدًا وخدمًا، أو أعطاه ما يحتاج إلى تعهّده والقيام عليه، ثمّ عمّم لمطلق العطاء.

وجوّز الزّمخشريّ كونه من: خال يخول خولًا بسكون الواو، إذا افتخر. واعترض بأنّه صرّح في الصّحاح أنّ «خال» بمعنى افتخر يائيّ، و«الخيلاء» بمعنى التّكبّر يدلّ عليه دلالة بيّنة. وأيضًا خوّل متعدّ إلى مفعولين، وأخذه منه لا يقتضي أن يتعدّى للمفعول الثّاني.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ الزّمخشريّ من أئمّة النّقل، وقد ثبت عنده. وأصله من «الخال» الّذي هو العلامة، وقد نقل فيه الواو والياء، ثمّ قيل لسيما الجمال والخير: خال من ذلك، وأخذ منه الخيال.

وأمّا «الاختيال» بمعنى التّكبّر، فهو مأخوذ من «الخيال»، لأنّه خال نفسه فوق قدره، أو جعل لنفسه حال الخير، كما يقال: أعجب الرّجل. فقد وصح أنّ الاشتقاق يناسبهما ولا ينكر ثبوت الياء بدليل الخيلاء، لكن لا مانع من ثبوت الواو أيضًا، وليس «الاختيال» مأخوذًا من الخيلاء بل الخيلاء هو الاسم منه، فلا يصلح مانعًا، لكن يصلح مثبتًا للياء.

وعن الثّاني بأنّه ليس المراد أنّ «خوّل» مصدّق «خال» بمعنى افتخر، حتّى يشكل تعديته للمفعول الثّاني، بل إنّه موضوع في اللّغة لمعنى «أعطى» وما ذكر بيان لمأخذ اشتقاقه، وأصل معناه الملاحظ في وضعه له - ومثله كثير - فأصل خوّله: جعله مفتخرًا بما أنعم عليه، ثمّ قطع النّظر عنه، وصار بمعنى إعطاء

مطلقًا. (٢٣، ٢٤٤)

عزّة دروزة: ﴿خَوَّلَهُ﴾ بمعنى منحه أو مكّنه (٥، ٦٢)

ابن عاشور: التخويل: الإعطاء و التمليك دون قصد عوض، و عينه واو لامحالة، و هو مشتقّ من «الخَوَل» بفتحتين، و هو اسم للعبيد و الخدم، و لاالتفات إلى فعل «خال» بمعنى افتخر، فتلك مادّة أخرى غير ما اشتُقّ منه فعل «خوّل». (٢٤، ٣٢)

عبد الكريم الخطيب: أي ساق إليه نعمة، و ألبسه إيّاها و أصل اللّفظ من «الخال» الّذي يزيّن المرأة. و من حقّ نعم الله الّتي تُلبس عباده أن تكون زينة كمال و جمال لهم. (١٢، ١١٢٥)

طه الدُّرّة: أي أعطاه و ملّكه، و فرّج كربه. يقال: خوّلك الشّيء، أي ملّكك إيّاه. [ثمّ استشهد بشعر] (١٢: ٣٨١)

المصطفويّ: أي فإذا جعله خائلًا نعمةً و رأى نفسه متسلّطًا مقتدرًا و النّعمة في اختياره، نسي ما كان يدعو إليه. (٣: ١٥١)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿خوّله﴾ من مادّة «خول» على وزن «عَمَل»، و تعني المراقبة المستمرّة لشيء ما، و لكونها تُعطي هنا معنى العطاء و الهبة، فقد استُعملت هنا بمعنى الهبة.

لقد قال البعض: إنّ «خول» على وزن «عَمَل» و تعني الخادم، و لهذا فإنّ كلمة «خوّل» تعني: «هبته الخدم» كما يصطلح على كافّة أشكال هبة النّعم بالتّخويل.

و البعض الآخر قال: إنّها تعني الفخر و التّباهي، و لهذا فإنّ العبارة المذكورة أعلاه تعني حصول الإنسان على فخر عن طريق منحه وهبته النّعم.

و بصورة عامّة فإنّ هذه الجملة تعكس إضافة إلى العطاء و الهبة، اهتمام الباري عزّ و جلّ الخاصّ بعبده. (١٥: ٣٢)

خَوَّلْنَاهُ

فَاِذَا مَسَّ الْاِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ اِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ اِنَّمَا اُوتِيتُهُ عَلٰى عِلْمٍ... الزّمر: ٤٩

ابن عبّاس: بدّلناه. (٣٩١)

مُجاهِد: أعطيناه. (الطّبريّ ١١: ١٣)

مثله الواحديّ (٣: ٥٨٥)، و البغويّ (٤: ٩٣)، و الخازن (٦: ٦٦)، و شبّر (٥: ٣٢١)، و الشّوكانيّ (٤: ٥٨٨)

الطّبريّ: يقول: ثمّ إذا أعطيناه فرجًا ممّا كان فيه من الضّرّ، بأن أبدلناه بالضّرّ رخاءً و سعة، و بالسّقم صحّة و عافية. (١١: ١٢).

نحوه الميبديّ (٨: ٤٢٢)، و الطّبرسيّ (٤: ٥٠٢)، و طه الدُّرّة (١٢: ٤٥٥)

الزّجّاج: أعطيناه ذلك تفضّلًا. و كلّ من أعطي على غير جزاء فقد خُوّل. (٤: ٣٥٧)

نحوه النّحّاس (٦: ١٨٢)، و الآلوسيّ (٩: ٣٥)، و القاسميّ (٤: ٦١)، و الكاشانيّ (٤: ٣٢٥).

الزّمخشريّ: التّخويل مختصّ بالتّفضّل. يقال: خوّلني إذا أعطاك على غير جزاء. (٣: ٤٠١)

نحوه البيضاوي(٢: ٣٢٥)، والشّربينيّ(٣: ٤٥٣)، وأبو السُّعود(٥: ٣٩٨)، والبُروسَويّ(٨: ١٢٢)

ابن عَطيّة: ملّكناه. (٤: ٥٣٦)

الفَخر الرّازيّ: التّخويل هو التّفضّل، يعني نحن تفضّل عليه، وهو يظنّ أنّه إنّما وجده بالاستحقاق (٢٦: ٢٨٨)

الآلوسيّ: أي أعطيناه إيّاها تفضّلًا، فإنّ التّخويل ـ على ما قيل ـ مختصّ به لا يُطلَق على ما أُعطي جزاءً. (٢٤: ١٢)

المَراغيّ: وزنّاه النّعم بعض النّعم من فضله. (٢٤: ١٨)

عزّة دروزة: إذا استجاب له وأزاله [...] وبدّله نعمةً ويسرًا. (٥: ٩٢)

الطَّباطَبائيّ: التّخويل: الإعطاء على نحو الهبة، وتقييد النّعمة بقوله ﴿مِنَّا﴾ للدّلالة على كون وصف النّعمة محفوظًا لها، والمعنى: خوّلناه نعمةً ظاهرًا كونها نعمة. (١٧: ٢٧٣)

خَوَّلْنَاكُمْ

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ... الأنعام: ٩٤

ابن عبّاس: أعطيناكم. (١١٥)

مثله ابن عطيّة. (٢: ٣٢٤)

السُّدّيّ: من المال والخَدَم (٢٤٧)

الطَّبَريّ: يقول: خلّفتم أيّها القوم ما مكّنّاكم في الدّنيا ـ ممّا كنتم تتباهون به فيها ـ خلفكم في الدّنيا، فلم تحملوه معكم.

وهذا تعيير من الله جلّ ثناؤه لهؤلاء المشركين بمباهاتهم الّتي كانوا يتباهون بها في الدّنيا بأموالهم.

وكلّ ما ملّكته غيرك وأعطيته: فقد خوّلته. يقال منه: خال الرّجل يخال أشدّ الخيال، بكسر الخاء، وهو خائل.[ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٢٧٣)

نحوه الطُّوسيّ(٤: ٢٢٤)، والطَّبْرِسيّ(٢: ٣٣٧)، والخازن(٢: ١٣٣)

السِّجِستانيّ: ملّكناكم (٦٠)

نحوه ابن الجَوزيّ(٣: ٨٨)، والنّسفيّ(٢: ٢٤).

الثّعلبيّ: أعطيناكم وملّكناكم من الأموال والأولاد والخَدَم. (٤: ١٧١)

نحوه الواحديّ(٢: ٣٠٦)، والبَغَويّ(٢: ١٤٥)، والمَيْبُديّ(٣: ٤٣١)، والقُرطُبيّ(٧: ٤٣)، وابن جُزَيّ (٢: ١٦)

الماوَرْديّ: يعني ما ملّكناكم من الأموال، والتّخويل: تمليك المال. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٤٥)

الزَّمَخشَريّ: ما تفضّلنا به عليكم في الدّنيا فشغلتم به عن الآخرة. (٢: ٣٦)

مثله البَيضاويّ(١: ٣٢٢)، والشّربينيّ(١: ٤٣٨)، وأبو السُّعود(٢: ٤١٧)، والكاشانيّ(٢: ١٤٠)، ونحوه النّيسابوريّ(٧: ١٦٣)، وأبو حيّان(٤: ١٨٢)، والقاسميّ(٦: ٢٤١٩)، وطه الدُّرّة(٤: ٢١٤).

ابن عَرَبيّ: من الوسائل والعلوم والفضائل. (١: ٢٨٩)

ابن كثير: أي من النّعم والأموال الّتي اقتنيتموها في الدّار الدّنيا. (٣: ٦٧)

البُرُوسَوِيّ: يعني من تعلّقات الكونين. (٣: ٧٠)

شُبّر: ﴿مَا خَوَّلْنَاكُمْ﴾ في الدّنيا، و التّخويل الإعطاء، و أصله تمليك الخَوَل كما أنّ التّمويل تمليك المال. (٢: ٢٩٠)

نحوه مغنيّة. (٢: ٢١٥)

الشَّوْكانيّ: أي أعطيناكم، و الخَوَل: ما أعطاه اللّه للإنسان من متاع الدّنيا. (٢: ١٧٦)

نحوه رشيد رضا. (٧: ٦٢٨)

الآلوسيّ: أي ما أعطيناكم في الدّنيا من المال و الخَدَم، و هو متضمّن للتّوبيخ، أي فشغلتم به عن الآخرة. (٧: ٢٢٥)

المَراغيّ: أي إنّ ما كان شاغلًا لكم من المال و الولد و الخَدَم و الحشم و الأثاث و الرّياش عن الإيمان بالرّسل، و الاهتداء بما جاء، و لم ينفعكم كما كنتم تتوهّمون... (٧: ١٩٤)

عزّة دروزة: منحناكم، و أعطيناكم، و متّعناكم به. (٤: ١٩٢)

ابن عاشور: و التّخويل: التّفضّل بالعطاء. قيل: أصله إعطاء الخَوَل بفتحتين، وهو الخَدَم، أي إعطاء العبيد. ثمّ استعمل مجازًا في إعطاء مطلق ما ينفع، أي تركتم ما أنعمنا به عليكم من مال و غيره. (٦: ٢٢٧)

مَغْنِيّة: يعود الإنسان إلى الأرض تاركًا الأهل و الأصحاب، و المال و السّلطان. (٣: ٢٢٩)

الطَّباطَبائيّ: و التّخويل: إعطاء الخَوَل، أي المال و نحوه الّذي يقوم الإنسان به بالتّدبير و التّصرّف. (٧: ٢٨٥)

عبد الكريم الخطيب: في قوله تعالى: ﴿خَوَّلْنَاكُمْ﴾ تذكير لهم بأنّ كلّ ما كان لهم في هذه الدّنيا هو ممّا قد منحهم، فهو الّذي خوّلهم، أي أعطاهم هذا الّذي كان لهم، و هم يحسبون أنّ ذلك كان من صنع أيديهم، و من معطيات حَوْلهم و حيلتهم. (٤: ٢٤٢)

المُصْطَفَويّ: أي و تركتم ما جعلناكم حائلين به، و كان تحت سلطتكم و تصرّفكم و رعيكم، من المال و المُلك و العنوان و سائر الأمور الدّنيويّة، فما استطعتم حفظها و تدبيرها، و حسن القيام بأمورها و الاستفادة منها. ففي التّعبير بهذه المادّة، إشارة إلى كمال سلطنتهم و اختيارهم التّامّ، من جهة التّدبير و التّربية و الاستنتاج منها. (٣: ١٥٠)

مكارم الشّيرازيّ: الإمكانات المادّيّة و الممنوحات الخياليّة المصطنعة، و جميع ما اصطنعوه لأنفسهم في الحياة الدّنيا، ليكون سندًا لهم يستعينون به في يوم بؤسهم. (٤: ٣٦١)

خالِكَ ـ خالاتِكَ

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ ... وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ... الأحزاب: ٥٠

ابن عبّاس: من بني عبد مناف بن زهرة. (٣٥٥)

نحوه الثّعلبيّ (٨: ٥٣)، و الواحديّ (٣: ٤٧٧)، و البغويّ (٣: ٦٥٠)، و المَيْبُديّ (٨: ٦٧)، و الطَّبْرِسيّ (٤: ٣٦٤)، و ابن الجَوْزيّ (٦: ٤٠٤).

الضّحّاك: يقول في حرف ابن مسعود (وَ اللّاتي هَاجَرْنَ مَعَكَ): يعني بذلك: كلّ شيء هاجر معه ليس من بنات العمّ و العمّة، و لا من بنات الخال و الخالة. (الطّبريّ ۱۰: ۳۰۹)

الفرّاء: و في قراءة عبد الله (وَ بَنَاتِ خَالِكَ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ وَ اللّاتي هَاجَرْنَ مَعَكَ) فقد تكون المهاجرات من بنات الخال و الخالة، و إن كان فيه الواو فقال: (وَ اللّاتي)، و العرب تنعت بالواو و بغير الواو [ثمّ استشهد بشعر و قال:]

و أنت تقول في الكلام: إن زُرتَني زُرتُ أخاك و ابن عمّك القريب لك، و إن قلت: و القريب لك، كان صوابًا. (۲: ۳٤٥)

الطّبريّ: و قد ذُكر أنّ ذلك في قراءة ابن مسعود (وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ وَ اللّاتي هَاجَرْنَ مَعَكَ) بواو، و ذلك و إن كان كذلك في قراءته محتمل أن يكون بمعنى قراءتنا بغير الواو، و ذلك أنّ العرب تُدخل الواو في نعت من قد تقدّم ذكره أحيانًا [ثمّ استشهد بشعر]

و كان الضّحّاك بن مزاحم يتأوّل قراءة عبد الله هذه أنّهنّ نوع غير بنات خالاته، و أنّهنّ كلّ مهاجرة هاجرت مع النّبيّ ﷺ. (۱۰: ۳۰۹)

ابن العربيّ: قوله: ﴿وَ بَنَاتِ عَمِّكَ﴾ فذكره مفردًا، و قال: ﴿وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ﴾ فذكرهنّ جميعًا، و كذلك قال: ﴿وَ بَنَاتِ خَالِكَ﴾ مفردًا ﴿وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾ جمعًا، و الحكمة في ذلك أنّ العمّ و الخال في الإطلاق اسم جنس كالشّاعر و الرّاجز، و ليس كذلك في العمّة و الخالة، و هذا عُرف لغويّ فجاء الكلام عليه بغاية البيان لرفع الإشكال، و هذا دقيق، فتأمّلوه. (۳: ۱٥٥٦)

ابن كثير: ﴿وَ بَنَاتِ عَمِّكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالِكَ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾ هذا عدل وسط بين الإفراط و التّفريط، فإنّ النّصارى لا يتزوّجون المرأة إلّا إذا كان الرّجل بينه و بينها سبعة أجداد فصاعدًا، و اليهود يتزوّج أحدهم بنت أخيه و بنت أخته، فجاءت هذه الشّريعة الكاملة الطّاهرة بهدم إفراط النّصارى، فأباح بنت العمّ و العمّة، و بنت الخال و الخالة، و تحريم ما فرّطت فيه اليهود من إباحة بنت الأخ و الأخت، و هذا شنيع فظيع.

و إنّما قال: ﴿وَ بَنَاتِ عَمِّكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالِكَ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾ فوحّد لفظ الذّكر لشرفه، و جمع الإناث لنقصهنّ، كقوله: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَ الشَّمَائِلِ﴾ النّحل: ٤٨، و ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ البقرة: ۲٥۷، و ﴿وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ﴾ الأنعام: ۱، و له نظائر كثيرة. (٥: ٤٨١)

البقاعيّ: ﴿وَ بَنَاتِ عَمِّكَ﴾ الشّقيق و غيره، من باب الأولى، فإنّ النّسب كلّما بعُد كان أجدر بالحلّ.

... و لمّا بدأ بالعمومة لشرفها أتبعها قوله تعالى: ﴿وَ بَنَاتِ خَالِكَ﴾ جاريًا في الإفراد و الجمع على ذلك النّحو، ﴿وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾ أي من نساء بني زُهرة، و يمكن أن يكون في ذلك احتباك عجيب، و هو بنات عمّك و بنات أعمامك و بنات عمّاتك و بنات عمّتك و بنات خالك و بنات أخوالك و بنات خالاتك و بنات خالتك. (۹: ۱۱۹)

نحوه الشربيني. (٣: ٢٥٧)

البُرُوسَوِيّ: الخال أخ الأمّ والخالة أختها، والمراد نساء بني زُهرة، يعني أولاد عبد مناف بن زُهرة، لا إخوة أمّه ولا أخواتها، لأنّ آمنة بنت وَهْب أمّ رسول الله لم يكن لها أخ، فإذا لم يكن له ﷺ خال ولا خالة، فالمراد بذلك الخال والخالة عشيرة أمّه، لأنّ بني زُهرة يقولون: نحن أخوال النّبيّ ﷺ لأنّ أمّه منهم، ولهذا قال ﷺ لسعد بن أبي وقّاص: هذا خالي.

وإنّما أفرد العمّ والخال وجمع العمّات والخالات في الآية ـ وإن كان معنى الكلّ الجمع ـ لأنّ لفظ العمّ والخال لمّا كان يُعطي المفرد معنى الجنس، استغني فيه عن لفظ الجمع، تخفيفًا للّفظ، ولفظ العمّة والخالة ـ وإن كان يُعطي معنى الجنس ـ ففيه «الهاء» وهي تؤذن بالتحديد والإفراد، فوجب الجمع لذلك، ألا ترى أنّ المصدر إذا كان بغير «هاء» لم يُجمع، وإذا حُدّد بالهاء جُمع. (٧: ٢٠٤)

القاسميّ: ولهم في إفراد العمّ والخال وجمع العمّة والخالة عدّة أوجه، منها اللّطيف والضّعيف، وعندي أنّ الإفراد والجمع تابع لمقتضى السّبك والنّظم، ورقّة التّعبير ورشاقة التّأدية، كما يدريه من يذوق طعم بلاغة القول، ويشرب من عين فصاحته. فالإفراد فيهما هنا أرقّ وأعذب من الجمع، كما أنّ الجمع في آية: ﴿بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ﴾ النّور: ٦١، أمتن وأبلغ من الإفراد. ولكلّ مقام مقال، ولكلّ مجال حال. (١٣: ٤٨٨٥)

ابن عاشور: وبنات خاله هنّ بنات عبد مناف ابن زُهرة وهنّ أخوال النّبيّ ﷺ عبد يغوث بن وهب أخو آمنة، ولم يذكروا أنّ له بنات، كما أنّي لم أقف على ذكر خالة لرسول الله، فيما رأيت من كتب الأنساب والسّير. وقد ذكر في «الإصابة» فريعة بنت وَهْب، وذكروا هالة بنت وَهْب الزُّهريّة، إلّا أنّها لكونها زوجة عبد المطّلب وابنتها صفيّة عمّة رسول الله، فقد دخلت من قبل في بنات عمّه.

وإنّما أفرد لفظ «عَمّ» وجُمع لفظ «عَمّات» لأنّ العمّ ـ في استعمال كلام العرب ـ يُطلق على أخي الأب، ويُطلق على أخي الجدّ وأخي جدّ الأب وهكذا، فهم يقولون: هؤلاء بنو عمّ أو بنات عمّ، إذا كانوا لعمّ واحد أو لعدّة أعمام، ويُفهم المراد من القرائن. [ثمّ استشهد بشعر]

فأمّا لفظ «العمّة» فإنّه لا يراد به الجنس في كلامهم، فإذا قالوا: هؤلاء بنو عمّة، أرادوا أنّهم بنو عمّة معيّنة، فجيء في الآية ﴿عَمَّاتِكَ﴾ جمعًا، لئلّا يُفهم منه بنات عمّة معيّنة. وكذلك القول في إفراد لفظ «الخال» من قوله: ﴿بَنَاتِ خَالِكَ﴾ وجمع «الخالة» في قوله: ﴿وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾.

وقال قوم: المراد ببنات العمّ وبنات العمّات نساء قريش، والمراد ببنات الخال النّساء الزُّهريّات، وهو اختلاف نظريّ محض لا ينبني عليه عمل، لأنّ النّبيّ قد عُرفت أزواجه. (٢١: ٢٩٢)

مَغْنِيّة: وتسأل: أنّ بنات الأعمام والعمّات والأخوال والخالات يدخلن في النّوع الأوّل من النّساء، فما هو الغرض من ذكرهنّ بالخصوص؟

الجواب: غير بعيد أن يكون ذكرهنّ بالخصوص للتنبيه إلى أنّ الأليق بمقام الرّسول أن يتزوّج من القرشيّات اللّاتي هاجرن من دار الكفر إلى دار السّلام، أمّا المؤمنات منهنّ غير المهاجرات فالأولى ترك الزّواج بهنّ.

سؤال ثان: ذكر أهل السّير أنّ للنّبيّ ﷺ عشرة أعمام، وهم: العبّاس و حمزة و عبد الله[1] و أبو طالب و الزّبير و الحارث و حجل و المقوّم و ضرار و أبو لهب، و ستّ عمّات، و هنّ: صفيّة و أمّ حكيم البيضاء و عاتكة و أميمة و أروى و برّة. «السّيرة النّبويّة لابن هشام» و قالوا: إنّ النّبيّ ﷺ لم يكن له خال و لا خالة، لأنّ أمّه آمنة سبب وهب ﷺ لاأخ لها و لا أخت. «تفسير روح البيان» إذن ما هو الوجه لقوله تعالى: ﴿وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾؟

الجواب: المراد بها أخوال النّبيّ ﷺ و خالاته عشيرة أمّه بنو زهرة، و كانوا يقولون: نحن أخوال النّبيّ. (٦: ٢٣١)

الطَّباطَبائيّ: قيل: يعني نساء بني زُهرة (١٦: ٣٣٥)

طُه الدُّرَّة: [نقل كلام ابن العربيّ و أضاف:]

و قال الجمل رحمه الله تعالى: و قد سأل كثير عن حكمة إفراد العمّ و الخال دون العمّة و الخالة، حتّى إنّ السّبكيّ صنّف جزءً فيه، سمّاه «بذل الهمّة في إفراد العمّ و جمع العمّة» و قد رأيت لهم فيه كلمات كلّها ضعيفة، كقول الرّازيّ: «إنّ العمّ و الخال على زنة المصدر، و المصدر يستوي فيه المفرد و الجمع، بخلاف العمّة و الخالة». و قيل: إنّهما يعمّان إذا أضيفا، و العمّة و الخالة لا يعمّان لتاء الوحدة. انتهى، نقلًا من الشّهاب. (١١: ٣٩٢)

أَخوالِكُمْ ـ خالاتِكُمْ

لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ... اَنْ تَاْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ... اَوْ بُيُوتِ اَخْوَالِكُمْ اَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ... النّور: ٦١

لاحظ: ح ر ج، «حرج».

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخال، أي سائس المال و النّعم و الخيل. يقال: خال المال يخوله، أي ساسه و أحسن القيام عليه، و إنّه لخال مال، و خائل مال، و خول مال، أي حسن القيام على نعمه، يدبّره و يقوم عليه، و من خال هذا الفرس، أي من صاحبها؟

و الخوليّ و الخوليّ: الرّاعي الحسن القيام على المال، القائم بأمره، السّائس له، و الجمع: خول.

و الخائل: الرّاعي للشّيء، الحافظ له، و قد خال على أهله خولًا و خيالًا، و راعي القوم يخول عليهم: يحلب و يسعى و يرعى، و الخول: اسم جمع له.

و الخولة: الظّبية، لأنّها ترعى ولدها و تحسن القيام عليه.

و الخول: العبيد و الإماء و غيرهم من الحاشية، الواحد و الجمع و المذكّر و المؤنّث في ذلك سواء. يقال:

---

(١) كذا في الأصل.

القوم خَوَل فلان، أي أتباعه، و هؤلاء خَوَل فلان، إذ اتّخذهم كالعبيد و قهرهم، واستخوَل في بني فلان اتّخذهم خَوَلًا، و خال يَخال خَوْلًا: صار ذا خَوَل بعد انفراد.

و التخوّل: التعهّد، يقال: تخوّل الرّجل، أي تعهّده، و خوّله الله نعمةً: ملّكه إيّاها، و خوّله المال: أعطاه إيّاه تفضّلًا، و خوّلك الله مالًا: ملّكك.

و الخال: أخ الأمّ، لأنّه يرعاها و يرعى أولادها، و الجمع: أخوال و أخولة، يقال: خالٌ بيّن الخُؤولة، و بيني و بين فلان خُؤولة، و تخوّل خالًا: اتّخذ خالًا، و تخوّلتني المرأة: دعتني خالها، واستخِل و استخوِل خالًا غير خالك: اتّخذه، و استخول في بني فلان: اتّخذهم أخوالًا، و أخوَل الرّجل و أخيَل، إذا كان ذا أخوال، فهو مُخوِل و مُخوَل، و رجل مُعَمّ مُخوَل، و مُعِمّ مُخوِل: كريم الأعمام و الأخوال، و الخالة: أخت الأمّ، يقال: هما ابنا خالة.

٢ ـ و للخال معان أخرى، سنذكرها في «خ ي ل» إن شاء الله، و قولهم: تخوّلت في بني فلان خالًا من الخير، أي تفرّستُ و توسّمتُ، أصله الياء.

و خال الرّجل يخول خولًا و اختال: تكبّر، و هو ذو مَخيلة، لغة في الياء، و سيأتي في: «خ ي ل».

٣ ـ و أطلق المولّدون لفظ الخَوليّ على من يرعى البساتين و الأراضي الزّراعيّة، فقالوا: الخَوليّ: رئيس المساحة و تقسيم الأراضي و متولّيها،[1] و رئيس العمّال في المزرعة، و جمعه: خَوَل.[2] و الوكيل على البساتين، و جمعه: خَوَليّة، و الخَوَليّة عندهم أيضًا: أجرة الخَوليّ.[3]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مزيدًا من التفعيل: (الماضي) ٣ مرّات، و مجرّدًا الاسم مفردًا: (خال) مرّة، و جمعًا (خالات) ٣ مرّات، و (أخوال) مرّة، في ٦ آيات:

التخويل:

١ ـ ﴿... وَ تَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ...﴾ الأنعام: ٩٤

٢ ـ ﴿ثُمَّ اِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ اِنَّمَا اُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ الزّمر: ٤٩

٣ ـ ﴿... ثُمَّ اِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو اِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾ الزّمر: ٨

الخال و الخالة:

٤ ـ ﴿... وَ بَنَاتِ عَمِّكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالِكَ وَ بَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ...﴾ الأحزاب: ٥٠

٥ ـ ﴿... اَوْ بُيُوتِ اَخْوَالِكُمْ اَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ...﴾ النّور: ٦١

٦ ـ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ اَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ...﴾ النّساء: ٢٣

---

(١) صفة مصر (١١: ٤٨٠) و (١٢: ٦٧).

(٢) المعجم الوسيط

(٣) محيط المحيط

يلاحظ أوّلًا: أنّ مشتقّات هذه المادّة جاءت في محورين

الأوّل: التخويل في (١ ـ ٣)، وفيه بحوث:

١ ـ جاء التخويل في هذه الآيات بمعنى الإعطاء والتفضّل تبعًا لما في اللّغة، غير أنّ فريقًا من المفسّرين جعله من الاختيال والافتخار والتّعجّب، وبه قطع الطّبريّ في (١): ﴿وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ ونحا نحوه الطّوسيّ والطّبرسيّ، وحقّقه الزّمخشريّ في (٣): ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ﴾، ووجد مثاله أبو حيّان وأبو السّعود والبروسويّ والآلوسيّ وغيرهم.

ولكنّ هذا الرّأي مردود بقول بعض اللّغويّين كالجوهريّ، وبعض المحقّقين كابن فارس وابن سيده، وقد دافع الآلوسيّ عن رأي الزّمخشريّ، وانتصر له بكلام طويل، ووصفه بأنّه «من أئمّة النّقل وقد ثبت عنده»، وقطع بأنّ معنى الاختيال والتّعجّب «أصله من الخال الّذي هو العلامة...»، ونقل قول صاحب الصّحاح، غير أنّه طوى عنه كشحه.

وظاهر كلامه ـ كما ترى ـ يلزم الجوهريّ متابعة الزّمخشريّ، والجوهريّ ممّن شافه الأعراب وسمع كلامهم! أما علم أنّ من شافههم حجّة على من لم يشافههم؟ وما علينا إلّا التّسليم لقولهم والتّصديق بكلامهم. قال السّيوطيّ في كتاب «الاقتراح»: «قال ابن الخشّاب: مخالفة المتقدّمين لا تجوز».[1]

ثمّ إنّ الخال هو اللّواء الّذي يعقد لولاية الوالي، لأنّه كان يعقد من برود الخال، وهو ضرب من برود اليمن الموشيّة، كما أثر عن الرّعيل الأوّل من اللّغويّين، وليس العلامة كما قال، أنظر «خ ي ل».

٢ ـ تعدّى التخويل في الآيات الثّلاث إلى مفعولين: فالمفعول الأوّل في (١) الضّمير المتّصل به: ﴿وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾، والثّاني: الضّمير الرّابط إلى (ما)، وهما ظاهران في (٢ و٣): ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا﴾، و: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ﴾، فالمفعول الأوّل فيهما الضّمير المتّصل به، والثّاني ﴿نِعْمَةً﴾ وقيّدت فيهما بلفظ ﴿مِنَّا﴾، و﴿مِنْهُ﴾ وهو متعلّق بصفة محذوفة للفظ ﴿نِعْمَةً﴾ ـ تطريفًا وتكريمًا لها.

ولعلّ ذكر النّعمة وما يتعلّق بها في (٢) و(٣) لاختصاصهما بالدّنيا، وعدم ذكرها لفظًا في (١) لاختصاصها بالآخرة، حذفت تفصيلًا وتكبيرًا لها «ليذهب ذهن كلّ سامع إلى كلّ مذهب ممكن»، وما ذكرت النّعمة في الآخرة إلّا في قوله: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَفَضْلٍ﴾ آل عمران: ١٧١، وستقف على سرّ ذلك في «ن ع م» إن شاء الله.

٣ ـ في هذه الآيات الثّلاث تقريع للكافرين ومواساة لفقراء المسلمين، فهي توبّخ مشركي مكّة وتؤنّبهم على سدورهم في غيّهم وتماديهم في باطلهم، وروي أنّ الآية (١) نزلت في النّضر بن الحرث بن كلدة، ولم يذكر سبب لنزول (٢) و(٣)، غير أنّ سياقها يشي بما ذكرناه. وأمّا مواساتها لفقراء المسلمين، فهي

---

(١) الاقتراح في علم النّحو: ٨٩.

تبيّن مصير من كان يغترّ بخدمه و حشمه، و يقع في الطّيش و الفحش، فإذا به في الآخرة يعيل من الفقر، و يعول من العذاب، و هذا تطييب لخاطرهم و رحمة لبالهم.

والمحور الثّاني: الخال و الخالة مفرداً و جمعاً في (٤ـ ٦)، و فيها بحوث:

١ـ الخطاب في (٤) إلى شخص النّبيّ ﷺ، و في (٥ و ٦) إلى عامّة المسلمين. و جاء فيها الخال مفرداً و «الخالات» جمعاً، و كلاهما مضاف إلى ضمير المخاطب، فيبدو منها أنّ له ﷺ خال واحد و خالات متعدّدة، مع أنّهم أنكروا أن يكون لأمّه آمنة أخ كي يكون خالاً للنّبيّ ﷺ و سنشير إليه.

٢ـ وجاء الخال مفرداً مضافاً إليه ﴿بَنَاتِ﴾ في (٤): ﴿وَبَنَاتِ خَالِكَ﴾، و جمعاً مضافاً إليه ﴿بُيُوتِ﴾ في (٥): ﴿أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ﴾. و جاء الخالة جمعاً في الآيات الثّلاث مضافاً إليه ﴿بَنَاتِ﴾ في (٤): ﴿وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ﴾، و ﴿بُيُوتِ﴾ في (٥): ﴿أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ﴾، وغير مضاف إليه شيء في (٦): ﴿وَخَالَاتُكُمْ﴾، كما أنّ كلا اللّفظين مضاف إلى الضّمير في هذه المواضع الخمسة.

و ذكروا في إفراد الخال و العمّ في (٤) و جمع الخالة و العمّة في (٤ ـ ٦) أقوالاً كثيرة لا طائل تحتها، و الصّواب ما قاله القاسميّ؛ حيث ذكر أنّ ذلك: «تابع لمقتضى السّبك و النّظم و رقّة التّعبير و رشاقة التّأدية، كما يدريه من يذوق طعم بلاغة القول، و يشرب من فصاحته. فالإفراد فيهما هنا أرقّ و أعذب من الجمع، كما أنّ الجمع في آية (٥): ﴿بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ﴾ أمتن و أبلغ من الإفراد، و لكلّ مقام مقال، و لكلّ مجال حال».

٣ـ ذكرت في هذه الآيات الأحكام الثّلاثة: الحلال و الحرام و الإباحة الاصطلاحيّة، فلمّا حلّل نكاح من ذكر في (٤)، خوطب النّبيّ بذلك، و لمّا أبيح الأكل في بيوت من ذكر في (٥)، خوطب المؤمنون بذلك، و لمّا حرّم نكاح من ذكر في (٦)، خوطب المؤمنون بذلك أيضاً. و لعلّ إفراد الخال و العمّ في (٤) مشاكلة لحال المخاطب، أي النّبيّ، و جمع الخالة و العمّة في هذه الآيات الثّلاث مشاكلة لحال المراد في التّحليل و الإباحة و التّحريم، و هم المؤمنون و المؤمنات.

٤ـ رخّص في (٥) الأكل من بيوت ذوي القربى، و ألحق بهم الصّديق لبيان مقامه و التّنويه بفضله، غير أنّه أخرج منهم الأبناء و الأولاد و هم داخلون في النّسب، و وجّه بعضهم ذلك بأنّ قوله: ﴿أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾ يراد به: من بيوت أولادكم، فنسبوا إليهم لأنّ الأولاد كسبهم، و أموالهم كأموالهم.

و لعلّ عدم ذكر الأولاد ـ والله أعلم ـ يدلّ على أنّهم المخاطبون هنا. والمراد كافّة المسلمين، كما أنّ المخاطب في (٤) النّبيّ، و المخاطب في (٦) الآباء، لذكر الأبناء دونهم. ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ﴾.

ثانياً: الثّلاث الأولى مكّيّة: عقيدة و موعظة، و الثّلاث الأخيرة مدنيّة: تشريع.

ثالثاً: من نظائر «الخول» في القرآن:

العطاء: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ الكوثر: ١

الهبة ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ ص: ٣٥

الرِّفد: ﴿وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ﴾ هود: ٩٩

خ و ن

١٢ لفظًا، ١٦ مرّة: ٣ مكّيّة، ١٣ مدنيّة
في ٨ سورة: ٢ مكّيّة، ٦ مدنيّة

خانُوا ١: ١ــ١	خَوّان ١ ــ ١
خانتاهما ١: ١ــ١	خَوّانًا ١ ــ ١
تَخُونوا ٢: ٢ــ٢	خيانَةً ١ ــ ١
أَخُنْهُ ١: ١	خيانتك ١ ــ ١
الخائنين ٣: ١ــ٢	يختانُون ١ ــ ١
خائنة ٢: ١ــ١	تختانُون ١: ١ــ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: خُنْتُ مَخانةً و خَوْنًا، و ذلك في الوُدّ و النُّصح.

و تقول: خانه الدّهر و النّعيم خَوْنًا، و هو تغيّر حاله إلى شرّ منها. و خانني فلان خيانة.

الخَوْن في النّظر فَتْرة[1]، و من ذلك يقال للأسد: خائن العين.

و خائنة العين: ما تخُون من مُسارقة النّظر، أي تنظر إلى ما لا يحلّ.

و إذا نبا سيفك عن الضّريبة فقد خانك، كقول القائل: أخوك و ربّما خانك.

و كلّ ما غيّرك عن حالك فقد تخوّنك. [ثمّ استشهد بشعر]

و التّخوّن: التّنقّص.

و الخَوّان: من أسماء الأسد.

و الخِوان: المائدة، معرّبة؛ و جمعه: الخُوُون، و العدد: أَخْوِنة. (٤: ٣٠٩)

---

(١) هكذا في الأصل.. و في كتب اللّغة: فَتْرةٌ.

اللَّيث: وفي الحديث: «المؤمن يُطبَع على كلّ خُلُق إلّا الخيانة والكذب».

وتقول: خانه الدّهر والنّعيم خونًا، وهو تغيّر حاله إلى شرّ منها. (الأزهريّ ٧: ٥٨١)

أبو عمرو الشّيبانيّ: التّخوّن: التّعهّد. يقال: الحُمّى تخوّنه، أي تعهّده. [ثمّ استشهد بشعر] (الجوهريّ ٥: ٢١٠٩)

أبو عُبَيْدَة: خوان وخوان، للّذي يؤكل عليه (إصلاح المنطق: ١٠٦)

الأصمعيّ: التّخوّن: التّعهّد. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٥٨٢)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غِمر على أخيه، ولا ظنين في ولاء ولا قرابة، ولا القانع مع أهل البيت لهم».

قوله «خائن ولا خائنة» فالخيانة تدخل في أشياء كثيرة سوى الخيانة في المال، منها أن يُؤتمَن على فرج فلا يؤدّي فيه الأمانة، وكذلك إن استودع سرًّا يكون إن أفشاه، فيه عطب المستودع أو شينه. وممّا يبيّن ذلك أنّ السّرّ أمانة حديث يروى عن النّبيّ ﷺ «إذا حدّث الرّجل بالحديث ثمّ التفت فهو أمانة» فقد سمّاه رسول الله ﷺ أمانة ولم يستكتمه، فكيف إذا استكتمه؟

ومنه قوله ﷺ «إنّما تتجالسون بالأمانة» ومنه الحديث الآخر: «من أشاع فاحشة فهو كمن أبداها» فصار هاهنا كفاعلها، لإشاعته إيّاها هو ولم يستكتمها، وكذلك: إن اؤتمن على حكم بين اثنين أو فوقهما فلم يعدل، وكذلك: إن غلّ من المغنم، فالغالّ في التّفسير هو خائن، لأنّه يقال في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ آل عمران: ١٦١، قال: يخان.

فهذه الخصال كلّها وما ضاهاها لا ينبغي أن يكون أصحابها عدولًا في الشّهادة، على تأويل هذا الحديث. (١: ٢٨٩)

ابن السّكّيت: ويقال: الحُمّى تخوّكه، أي تعهّده. قال ذو الرّمّة:

لا ينعش الطّرف إلّا ما تخوّنه
داعٍ يناديه باسم الماء مبغوم

والتّخوّن في غير هذا: التّنقّص، والتّخوّف أيضًا التّنقّص. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ النّحل: ٤٧، أي تنقّص. [ثمّ استشهد بشعر] (إصلاح المنطق: ٢٧٣)

المُبَرِّد: وقوله:[1] «حتّى تخوّنها» أي تنقّصها، يقال: تخوّنني السّكر، أي تنقّصني. (١: ١٦٧)

وقوله: «ولم تكن للصّدر خائنة»، ولم يقل خائنًا، فإنّما وضع هذا في موضع المصدر، والتّقدير: ولم تكن ذا خيانة. (١: ٢١١)

والمَخانة: مصدر من الخيانة. (٢: ٣٢٥)

ابن دُرَيْد: الخَوْن: مصدر خان يخون خونًا وخيانةً

(١) قول الشّاعر.

والخِوان: معروف، وهو أعجميّ معرّب.

وخَوّان اسم من أسماء الأيّام في الجاهليّة

(٢: ٢٤٤)

ورجل خائنة وخائن.

والخِوان: عربيّ معروف،[1] والجمع: خُون، وخُوَّان.

ويقال: خُوَّان، يوم من أيّام الأسبوع، من اللّغة الأُولى. وخُوان وخَوّان: شهر من شهور السّنة بالعربيّة الأُولى. (٣: ٢٤٠)

الأزهَريّ: وقد يكون التّخوّن بمعنى التّنقّص [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: تخوّنته الدّهور وتخوّنته، أي تنقّصته، فالتّخوّن له معنيان، أحدهما التّنقّص، والآخر: التّعهّد.

ومن جعله تعهّدًا جعل النّون مُبدَلة من اللّام، يقال: تخوّله وتخوّنه، بمعنى واحد.

ومنه حديث ابن مسعود: «كان رسول الله ﷺ يتخوّلنا بالموعظة مخافة السّآمة علينا».

وكان الأصمعيّ يرويه: «يتخوّننا» بالنّون.

ويقال: رجل خائن وخائنة، إذا بُولغ في وصفه بالخيانة. (٧: ٥٨٢)

الصّاحِب: المَخانة: خَون النُّصح والوُدّ، خانني خيانةً وخانةً.

وخانه النّعيم والدّهر خونًا.

والخَون في النّظر: فترة، ولذلك يقال للأسد: خائن العين.

وخائنة العين: ما تخون من مسارقة النّظر إلى ما لا يحلّ له.

والخِوان: المائدة، والجمع: أخوِنة وخُون.

والتّخوّن: التّنقّص.

والخَوّان: من أسماء الأسد، لأنّه يخون.

وخَوّان: من أسماء ربيع الأوّل، ويقال: خِيوان، ويُجمع أخوِنة وخِيوانات.

وإنّ في ظهره لَخَوْنًا أي ضعفًا

وتخوّلتُ الشّيء: إذا تعاهدتُه. (٤: ٤١٩)

الخَطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ أنّه قال: «تخرج الدّابّة ومعها عصا موسى وخاتم سليمان، فتجلّي وجه المؤمن بالعصا، وتخطم أنف الكافر بالخاتم، حتّى إنّ أهل الإخوان ليجتمعون، فيقول: هذا يا مؤمن، ويقول: هذا يا كافر».

وقوله: «أهل الإخوان» يريد الخِوان الّذي يُنصَب للطّعام، ويؤكل عليه. [ثمّ استشهد بشعر]

(١: ٣٧٤)

الجَوهَريّ: خانه في كذا يخونه خونًا وخيانةً ومخانةً، واختانه. قال الله تعالى: ﴿تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ أي يخون بعضكم بعضًا.

ورجل خائن وخائنة أيضًا، والهاء للمبالغة، مثل علّامة ونسّابة.

وقوم خَوَنة، كما قالوا: حَوَكة، وقد ذُكر وجه

---

(١) لقد ذكر قبلًا «أنّه أعجميّ معرّب»... وهو الصّواب، كما في كتب اللّغة.

ثبوت الواو.

وخوّله نسبه إلى الخيانة

والخوّان: الأسد.

والتخوّن أيضًا التنقّص. يقال: تخوّنني فلان حقّي، إذا تنقّصك.

والخِوان بالكسر: الّذي يؤكل عليه، معرّب، وثلاثة أخونة، والكثير خُون. ولا يثقّل كراهية الضّمّة على الواو

والخان: الّذي للتجّار. [واستشهد بالشعر مرّتين] (٥: ٢١٠٩)

ابن فارس: الخاء والواو والنّون أصل واحد، وهو التّنقّص. يقال خانه يخونه خونًا، وذلك نقصان الوفاء. ويقال تخوّنني فلان حقّي، أي تنقّصني

ويقال: الخوّان: الأسد، والقياس واحد. فأمّا الّذي يقال: إنّهم كانوا يسمّون في العربيّة الأولى الرّبيع الأوّل: خوّانًا، فلا معنى له ولا وجه للشّغل به.

وأمّا الّذي يؤكل عليه، فقال قوم: هو أعجميّ. وسمعت عليّ بن إبراهيم القطّان يقول: سُئل ثعلب ـ وأنا أسمع ـ فقيل: يجوز أن يقال: إنّ الخوان يسمّى خِوانًا، لأنّه يُتخوّن ما عليه، أي يُنتقص. فقال: ما يبعد ذلك، والله تعالى أعلم. [واستشهد بالشعر مرّتين] (٢: ٢٣١)

الهَرَويّ: أصل الخيانة أن تنقص المؤتمن لك. [ثمّ استشهد بشعر]

وخيانة العبد ربّه: أن لا يؤدّي الأمانات الّتي ائتمنه عليها

وقوله: ﴿عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ المائدة ١٣ الخائنة يعني الخيانة أيضًا، قوم خونة، وتفسّر بهما جميعًا، و«فاعلة» في المصادر معروفة يقال: عافاه عافية، وسمعت راغية الإبل ثاغية الشّاة. (٢: ٦٠٦)

ابن سيده: الخَوْن: أن يؤتمن الإنسان فلا ينصح. خانه خونًا، وخيانة، وخانة، ومخانة، واختانه. وفي التّنزيل: ﴿عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة ١٨٧

ورجل خائن، وخائنة، وخؤون، وخوّان، والجمع خانة، وخونة. ـ الأخيرة شاذّة، ولم يأت شيء من هذا في الياء. أعني أنّه لم يجئ مثل سائر، وسيرة، وإنّما شذّ من هذا ممّا عينه واو لا ياء. ـ وخوّان

وقد خانه العهد والأمانة

وخوّن الرّجل: نسبه إلى الخَوْن

وخانه سَيفُه: نبا، كقوله: «السّيف أخوك وربّما خانك».

وخانه الدّهر: غيّر حاله من اللّين إلى الشّدّة، وكذلك: تخوّنه

وتخوّنه، وخوّنه، وخوّن منه: نقصه.

وخوّنه، وتخوّنه: تعهّده.

والخَوَن: فترة في النّظر، يقال للأسد: خائن العين، وبه سمّي الأسد خوّانًا.

وخائنة الأعين: ما تُسارق من النّظر إلى ما لا يحلّ، وفي التّنزيل: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾.

المؤمن: ١٩. وقال ثعلب: معناه أن ينظر نظرة ريبة، وهو نحو ذلك.

والخِيوان، والخُوان: الّذي يؤكل عليه، والجمع أخونة، وخُون. قال سيبويه: ولم يحرّكوا الواو كراهية الضّمّة قبلها، والضّمّة فيها.

والإخوان، كالخِوان، وفي الحديث: «حتّى إنّ أهل الإخوان ليجتمعون».

والخوّانة: الإست.

والعرب تسمّي ربيعا الأوّل: خوّانًا، وخُوّانًا، وجمعه: أخونة، ولا أدري كيف هذا.

وخَيْوان: بلد باليمن، ليس «فَعْلان»، لأنّه ليس في الكلام اسم عينه ياء ولامه واو، وكرّر صرفه، لأنّه اسم للبقعة. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٥: ٣٠٢-٣)

الطُّوسيّ: ويقال: خانه يخونه خونًا وخيانة، وخوّنه تخوينًا، واختانه اختيانًا، وتخوّنه تخوّنًا، والتّخوّن: التّنقّص، والتّخوّن: تغيير الحال إلى ما لا ينبغي. ﴿وَخَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾: مسارقة النّظر إلى ما لا يحلّ. وأصل الباب: منع الحقّ. (٢: ١٣٣)

والخيانة: نقض العهد فيما اؤتمن عليه. تقول: خانه يخونه خيانةً، واختان المال اختيانًا، وتخوّنه تخوّنًا وخوّنه تخوينًا. (٥: ١٦٩)

الرّاغب: الخيانة والنّفاق واحد، إلّا أنّ الخيانة تقال: اعتبارًا بالعهد والأمانة، والنّفاق يقال: اعتبارًا بالدّين، ثمّ يتداخلان، فالخيانة: مخالفة الحقّ بنقض العهد في السّرّ.

ونقيض الخيانة: الأمانة، يقال: خنت فلانًا، وخنت أمانة فلان، وعلى ذلك قوله: ﴿لَا تَخُونُوا اللّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾ التّحريم: ١٠، وقوله: ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ المائدة: ١٣، أي على جماعة خائنة منهم.

وقيل: على رجل خائن، يقال: رجل خائن، وخائنة، نحو راوية، وداهية. وقيل: «خائنة» موضوعة موضع المصدر، نحو قم قائمًا. وقوله: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ المؤمن: ١٩، على ما تقدّم. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ الأنفال: ٧١، وقوله: ﴿عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، والاختيان: مراودة الخيانة، ولم يقل: تخونون أنفسكم، لأنّه لم تكن منهم الخيانة، بل كان منهم الاختيان، فإنّ الاختيان تحرّك شهوة الإنسان لتحرّي الخيانة، وذلك هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ يوسف: ٥٣. (١٦٣)

نحوه الفيروزاباديّ. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٥٨٢)

الزّمخشريّ: خانه في العهد، وخانه العهد: ﴿لَا تَخُونُوا اللّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، وهو شديد الخون والخيانة والمخانة.

وتقول: استبدل بالنّصح المخانة وبالسّتر

الخيانة، واختان المال واختان نفسه، وهو خوّان، وقوم خوَنة

وكفاك من الخيانة أن تكون أميناً للخوَنة

وخوّنه: نسبه للخيانة، وكان فلان أميناً فتخوّن.

ومن المجاز: خانته سيفه نبا عن الضّريبة.

وقيل في الرُّمح: أخوك وربّما خانك.

وخانته رجلاه إذا لم يقدر على المشي

وخان الدّلو الرّشاء، إذا انقطع.

وإنّ في ظهره لخوناً، أي ضعفاً وهو من: خانه ظهره.

وتخوّن فلان حقّي، إذا تنقّصه كأنّه خانه شيئاً فشيئاً

وكلّ ما غيّرك عن حالك فقد تخوّنك

وأمّا تخوّنه: تعهّدته، فصاء عليست أن أخونه. «وكان رسول الله ﷺ يتخوّنهم بالموعظة»

والحمّى تتخوّنه، تتعهّده وتأتيه في وقتها

و﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ﴾ المؤمن ١٩، وهي النّظرة المسارقة إلى ما لايحلّ

وفرسه الخوّان أي الأسد.

وأعوذ بالله من الخوّان، وهو يوم نصاد المِيرة [واستشهد بالشعر أربع مرّات] (أساس البلاغة: ١٢٣)

[في حديث]: «حتّى إنّ أهل الإخوان ليجتمعون...». الإخوان: الخِوان، ومثله الإسوار والسّوار. (الفائق ١: ٣٨٢)

«نهى ﷺ أن يطرق الرّجل أهله أن يتخوّنهم أو يلتمس عوراتهم».

التّخوّن: تطلّب الخيانة والرّيبة، والأصل «لأن يتخوّنهم» فحذف اللّام، وحروف الجرّ تسقط مع «أن» كثيراً، ومصاه: متخوّناً، وقد مرّت له نظائر (الفائق ١: ٤٠١)

الجواليقيّ: والخُوان أعجميّ معرّب وقد تكلّمت به العرب قديماً.

وفيه لغتان جيّدتان، خِوان وخُوان، ولغة أخرى دونهما وهي إخوان. وحُكي عن ثعلب أنّه قال، وقد سُئل أيجوز أن يقال: الخُوان إنّما سمّي بذلك، لأنّه يتخوّن ما عليه، أي يتنقّص؟[1] فقال: ما يبعد ذلك

والصّحيح أنّه معرّب، ويُجمَع على أخونة وخُون [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١٧٧)

الطُّبْرِسيّ: الاختيان: الخيانة يقال: خانه يخونه خوناً وخيانة، واختانه اختياناً ﴿وَخَائِنَةَ الأَعْيُنِ﴾ مُسارقة النّظر إلى ما لايحلّ. وأصل الباب: منع الحقّ. (١: ٢٧٩)

والخائنة: الخيانة و«فاعلة» في أسماء المصادر كثير، نحو عافاه الله عافية، وأهلكوا بالطّاغية،

---

(١) وفي الأصل كلاهما بالنّون، وفي الهامش جاء في (ي) يتخوّن، وفي (ح م) لايتخوّن. والنّفي هنا خطأ ظاهر

وليس لوقعها كاذبة، ويقال: سمعت ناغية الغنم، وراغية الإبل.

وقد يقال: رجل خائنة، على المبالغة. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٧٢)

الخيانة: منع الحقّ الّذي قد ضمن التّأدية فيه، وهي ضدّ الأمانة. وأصلها: أن تنقص من تمسك أمانته. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٥٣٥)

والخيانة: نقض العهد فيما اؤتمن عليه. (٢: ٥٥٣)

المَدينيّ: في الحديث: «ما كان لنبيّ أن تكون له خائنة الأعين».

أي يُضمر في قلبه غير ما يُظهره، فإذا كفّ لسانه وأومأ بعينه إلى خلاف ذلك فقد خان، وإذا كان ظهور تلك الخيانة من قِبَل العين سُمّيت خائنة الأعين، والخائنة: الخيانة، كالخاصّة بمعنى الخصوص.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ المؤمن: ١٩، أي ما تخون به من مسارقة النّظر إلى ما لا يحلّ.

في الحديث: «أنّه ردّ شهادة الخائن والخائنة».

قال أبو عُبَيْد: لا نراه خصّ به الخيانة في أمانات النّاس، دون ما افترض الله تعالى على عباده، وائتمنهم عليه، فإنّه قد سمّى ذلك أمانة، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧، فمن ضيّع شيئًا ممّا أمر الله تعالى به، أو ركب شيئًا ممّا نهى الله عنه، فليس ينبغي أن يكون عدلًا، لأنّه قد لزمه اسم الخيانة.

في الحديث: «نهى أن يطرق الرّجل أهله ليلًا يتخوّنهم» أي يطلب خياناتهم. (١: ٦٢٧)

ابن الأثير: وفي حديث عائشة: وقد تمثّلت ببيت لبيد بن ربيعة:

يتحدّثون مخانة وملاذة
ويُعاب قائلهم وإن لم يَشغب

المخانة: مصدر من الخيانة، والتّخوّن: التّنقّص.

ومنه قصيد كعب بن زهير:

* لم تخوّنه الأحاليل *

وفي حديث أبي سعيد: «فإذا أنا بأخاوين عليها لحوم مُنتنة» هي جمع خِوان، وهو ما يوضع عليه الطّعام عند الأكل.

ومنه حديث الدّابّة: «حتّى إنّ أهل الخِوان ليجتمعون، فيقول: هذا يا مؤمن، وهذا يا كافر».

وجاء في رواية «الإخوان» بهمزة، وهي لغة فيه، وقد تقدّمت. (٢: ٨٩)

الفَيُّوميّ: خان الرّجل الأمانة يخونها خونًا وخيانة ومَخانة، يتعدّى بنفسه، وخان العهد وفيه، فهو خائن وخائنة مبالغة.

وخائنة الأعين قيل: هي كسر الطّرف بالإشارة الخفيّة، وقيل: هي النّظرة الثّانية عن تعمّد.

وفرّقوا بين الخائن والسّارق والغاصب، بأنّ الخائن: هو الّذي خان ما جُعل عليه أمينًا، والسّارق: من أخذ خفية من موضع كان ممنوعًا من

الوصول إليه، وربّما قيل: كلّ سارق خائن دون عكس، والغاصب: من أخذ جهاراً مُعتمداً على قوّته

والخان: ما ينزله المُسافرون؛ والجمع خانات وتخوّنتُ الشّيء: تنقّصته

والخِوان: ما يُؤكل عليه، معرّب، وفيه ثلاث لغات: كسر الخاء ـ وهي الأكثر ـ وضمّها حكاه ابن السّكّيت، وإخوان بهمزة مكسورة، حكاه ابن فارس.

وجمع الأولى في الكثرة: خُون، والأصل بضمّتين، مثل: كتاب وكُتُب، لكن سُكّن تخفيفاً، وفي القلّة: أخونة، وجمع الثّالثة: أخاوين، ويجوز في المضموم في القلّة: أخونة أيضاً، كغُراب وأغربة.

(٦: ١٤٨)

الفيروزاباديّ: الخَوْن: أن يُؤتمَن الإنسان فلا ينصح، خانه خَوْناً وخيانة، وخانة ومخانة، واختانه فهو خائن، وخائنة وخَؤُون وخوّان؛ جمعه: خانة وخَوَنة وخُوّان

وقد خانه العهد والأمانة.

وخوّنه تخويناً: نسبه إلى الخيانة، وتنقّصه كتخوّن منه، وتعهّده كتخوّنه فيهما

والخَوَن: الضّعف، وفترة في النّظر، ومنه خائن العين للأسد. وخائنة الأعين: ما يُسارق من النّظر إلى ما لا يحلّ، أو أن ينظر نظرة بريبة.

وكغُراب وكتاب: ما يؤكل عليه الطّعام كالإخوان، وفي الحديث: «حتّى أنّ أهل الإخوان ليجتمعون» جمعه: أخونة وخُون.

والخَوّان كشدّاد ورُمّان: شهر ربيع الأوّل، جمعه: أخونة، وبهاء: الإست.

وخُنْوان: بلد، وخِين بالكسر بلد.

والخان: الحانوت أو صاحبه، وخان التّجّار: معروف

خَنْبين: قرية بطوس منها مظفّر بن منصور

(٤: ٢٢٢)

الطُّرَيحيّ: يقال: اختان نفسه، أي خانها ورجل خائن وخائنه أيضاً، والهاء للمبالغة، مثل علّامة ونسّابة

وفي الدّعاء: «أعوذ بك من الخيانة» هي مخالفة الحقّ بنقض العهد في السّرّ، وهي نقيض الأمانة.

والخان: الّذي للتّجارة

وفي الحديث: «ما أكل النّبيّ ﷺ على خِوان قطّ»، وقيل: كان تواضعاً لله تعالى، لئلّا يفتقر إلى التّطاول في الأكل. (٦: ٢٤٤)

العَدْنانيّ: الخِوان، الخُوان، الإخوان

ويخطّئون من يُطلق على ما نأكل عليه اسم الخُوان، والحقيقة هو:

١ ـ الخِوان: اللّيث بن سعد، وثعلب، والكَرْمانيّ في الجامع، والفارابيّ، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، وابن سيده في المخصّص، والحريريّ في المقامة الواسطيّة، والنّهاية، والمُغرب، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ ومحيط المحيط، وأقرب الموارد،

والمتن، وتذكرة عليّ، والوسيط

٢ ـ والخُوان: ابن السّكّيت، وثعلب، والفارابيّ، ومعجم مقاييس اللّغة، وابن سيده في المخصّص، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، وتذكرة عليّ، والوسيط

٣ ـ والإخوان: ابن فارس، والنّهاية، واللّسان، والمصباح، والقاموس والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، والمتن.

والخِوان أفصحُها كما يقول الفارابيّ، والمختار والمصباح، والمتن.

ويُجمَع «الخِوان» على أخْوِنة وخُون، ويَجمَعُه بعضهم على أخاوين، جاء في حديث أبي سعيد: «فإذا أنا بأخاوين عليها لحوم مُنتِنة ...»

وممّن جمَعه على أخاوين أيضًا: النّهاية، واللّسان والتّاج، والمدّ، وأقرب الموارد.

أمّا الإخوان فإنّه يُجمَع على أخاوين. المصباح، والتّاج، والمدّ، والخِوان كلمة معرّبة. (٢٠٨)

أعْدِم الخَوَنَة.

ويقولون: أعْدِم الخَوَنَ، والصّواب: أعْدِم الخَوَنة أو الخائنين أو الخانة أو الخُوّان، وفعلها: خانه يَخُونه خَوْنًا وخيانةً وخانةً ومَخانةً، ـ ميمها زائدة ـ فهو خائن وخَؤُون وخوّان وخائنة (التّاء المربوطة هنا للمبالغة، مثل علّامة ونسّابة

(معجم الأخطاء الشّائعة: ٨٦)

مَجْمَعُ اللُّغة: الخيانة: الإخلال بما اؤتُمِنت عليه من حقّ لله أو للنّفس أو للغير، أو هي أن يُؤتمَن الإنسان فلا ينصَح.

خان يَخُون خَوْنًا وخيانة فهو خائن، وهم خائنون.

والخائنة: اسم فاعل من خان، أو مصدر جاء على وزن «فاعلة»، مثل العاقبة.

والاختيان: من الخيانة، فيه زيادة شدّة.

يقال: اختانه، أي خانه خيانةً بيّنة. (١: ٣٧٠)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خان الشّيء خَوْنًا وخيانةً: نقصه. وخان العهد: نقضه فهو خائن، وخان الأمانة: لم يؤدّها.

وخوّنه: نسبه إلى الخيانة.

واختان المال أو النّفس: حاول خيانتها.

والخوّان: كثير الخيانة.

وخائنة الأعين: النّظرة المُريبة أو المختلسة.

والخائنة: اسم بمعنى الخيانة. (١: ١٧٨)

محمود شيت: ١ ـ أ ـ خان الشّيء خَوْنًا وخيانةً، ومَخانةً: نقصه. يقال: خان الحقّ، وخان العهد والأمانة: لم يؤدّها أو بعضها، وفلانًا: غدر به، والنّصيحة: لم يُخلص فيها.

ويقال: خانه سيفه: نبا عن الضّريبة، وخانته رجلاه: لم يقدر على المشي، وخانه ظَهرُه: ضعُف.

ب ـ خوّن الشّيء: نقّصه. وفلانًا: نسبه إلى الخيانة.

ج ـ اختانه: خانه وحاول خيانته. ويقال: اختان المال، واختان النّفس، قال تعالى: ﴿عَلِمَ اللهُ

أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧

د ـ تخوّن: صار خائنًا، والشّيء: تنقّصه

هـ ـ الخائنة: اسم بمعنى الخيانة، وهو من المصادر الّتي جاءت على لفظ «الفاعلة»، كالعاقبة.

و ـ الخان: الفندق والحانوت، والمتجر، والحاكم والأمير

ز ـ الخانة: المرتبة

هـ ـ الخِوان: ما يُؤكل عليه، جمعه: أخونة، وخُون، وأخاوين.

و ـ الخوّان: المبالغ في الخيانة بالإصرار عليها، والدّهر، ويوم نفاد الميرة، واسم شهر ربيع الأوّل في الجاهليّة، جمعه: أخونة

٢ ـ الخيانة العظمى: محاولة سلخ جزء من البلاد عن إدارة الدّولة، أو وضع البلاد أو جزء منها تحت سيطرة أجنبيّة، ويعاقب من يحاول ذلك بالإعدام

(١: ٢٢٦)

المُصطفَويّ: والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة، هو العمل قولًا أو فعلًا أو نيّةً، على خلاف التّعهّد، وهو ما يتوقّع منه ويُوظّف عليه، سواء كانت تلك الوظيفة أمرًا تكوينيًّا أو تشريعيًّا

فيقال: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ﴾ الأنفال: ٧١، فمتعلّق الخيانة تكاليف تشريعيّة وتعهّدات إلاهيّة، نيّة أو عملًا أو قولًا [ثمّ نقل الآيات وأضاف:]

وأمّا الخِوان بمعنى المائدة: فهو معرّب من لغة فارسيّة، والأصل فيها «خانه» بمعنى البيت، فلعلّه بيت صغير فيها أنواع الطّعام، ومظهر لنعم البيت، وبهذه المناسبة يُطلق على الصدق ونظيره. (٣: ١٥٢)

النّصوص التّفسيريّة

خانوا

وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ الأنفال: ٧١

ابن عبّاس: يعني العبّاس وأصحابه في قولهم: «آمنّا بما جئت به، ونشهد أنّك رسول الله، لننصحنّ لك على قومنا»، يقول: إن كان قولهم خيانة ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾. (الطّبريّ ٦: ٢٩٣)

الإمام الباقر عليه السّلام: خيانة الله والرّسول: معصيتهما، وأمّا خيانة الأمانة: فكلّ إنسان مأمون على ما افترض الله عليه. (القمّيّ ١: ٢٧٢)

السُّدّيّ: يقول: قد كفروا بالله ونقضوا عهده، فأمكن منهم ببدر. (الطّبريّ ٦: ٢٩٣)

مُقاتِل: يعني الكفر بعد إسلامهم، واستحياءك إيّاهم. ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾ يقول: فقد كفروا بالله من قبل هذا الّذي نزل بهم ببدر. ﴿فَأَمْكَنَ﴾ الله ﴿مِنْهُمْ﴾ النّبيّ صلّى الله عليه وآله يقول: إن خانوك أمكنتك منهم، فقتلتهم وأسرتهم، كما فعلت بهم ببدر.

(٢: ١٢٨)

ابن جُرَيْج: أراد بالخيانة: الكفر.

(البغويّ ٢: ٣١٢)

ابن زَيْد: قد خانوا بخروجهم مع المشركين.

(ابن الجوزيّ ٣: ٣٨٤)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه: وإن يرد هؤلاء الأسارى الّذين في أيديكم، ﴿خِيَانَتَكَ﴾ أي الغدر بك والمكر والخداع، بإظهارهم لك بالقول خلاف ما في نفوسهم، ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾، يقول: فقد خالفوا أمر الله من قبل وقعة بدر، وأمكن منهم ببدر المؤمنين. (٦: ٢٩٣)

الطُّوسيّ: معنى الآية: أنّ هؤلاء الأسارى إن علم الله في قلوبهم خيرًا، أخلف عليهم خيرًا ممّا أخذ منهم. وإن عزموا على الخيانة، ونقض العهد، وفعلوا خلاف ما وقع عليه العقد من تأدية فرض الله، فقد خانوا الله من قبل هذا. والمعنى: فقد خانوا أولياء الله، لأنّ الله لا يمكن أن يُخان، لأنّه عالم بالأشياء كلّها، لا يخفى عليه خافية.

والخيانة هاهنا: نقض عقد الطّاعة لله ورسوله الّتي شهدت بها الدّلالة. وقوله: ﴿فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ المعنى لمّا خانوا بأن خرجوا إلى بدر وقاتلوا مع المشركين، فقد أمكن الله منهم بأن غُلِبوا وأُسروا فإن خانوا ثانيًا فيُمكن الله منهم مثل ذلك.

(٥: ١٨٧)

البَغَويّ: أي إن كفروا بك فقد كفروا بالله من قبل، فأمكن منهم المؤمنين ببدر حتّى قتلوهم وأسروهم. وهذا تهديد لهم إن عادوا إلى قتال المؤمنين ومعاداتهم. (٢: ٣١٢)

الزَّمَخْشَريّ: نكث ما بايعوك عليه من الإسلام والرّدّة واستحباب دين آبائهم. ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾ في كفرهم به، ونقض ما أخذ على كلّ عاقل من ميثاقه. (٢: ١٦٩)

نحوه النّسفيّ (٢: ١١٢)، والشّربينيّ (١: ٥٨٤)، والبُرُوسَويّ (٣: ٣٧٦)، والقاسميّ (٨: ٣٠٤١).

ابن عَطيّة: قول أمر أن يقوله للأسرى ويورد معناه عليهم. والمعنى: إن أخلصوا فعل بهم كذا وكذا، وإن أبطنوا خيانة ما رغبوا أن يؤمّنوا عليه من العهد فلا يسرّهم ذلك ولا يسكنوا إليه، فإنّ الله بالمرصاد لهم الّذي خانوه قبل، بكفرهم وتركهم النّظر في آياته، وهو قد بيّنها لهم إدراكًا يحصّلونها به، فصار كعهد متقرّر، فجعل جزاءهم على خيانتهم إيّاه أن مكّن منهم المؤمنين، وجعلهم أسرى في أيديهم. (٢: ٥٥٥)

الطَّبْرِسيّ: معناه: وإن يرد الّذين أطلقتهم من الأسارى خيانتك، بأن يعودوا حربًا لك، أو ينصروا عدوًّا عليك، ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾ بأن خرجوا إلى بدر، وقاتلوا مع المشركين. وقيل: بأن أشركوا بالله، وأضافوا إليه ما لا يليق به. (٢: ٥٦٠)

ابن الجَوْزيّ: يعني إن أراد الأسراء خيانتك بالكفر بعد الإسلام، ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾ إذ كفروا به قبل أسرهم. (٣: ٣٨٤)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل.

المسألة الأولى: في تفسير هذه الخيانة وجوه:

الأوّل: أنّ المراد منه: الخيانة في الدّين، وهو الكفر، يعني إن كفروا بك فقد خانوا الله من قبل.

الثّاني: أنّ المراد من الخيانة: منع ما ضمنوا من الفداء.

الثّالث: روي أنّه ﷺ لمّا أطلقهم من الأسر، عهد معهم أن لا يعودوا إلى محاربته و إلى معاهدة المشركين، و هذا هو العادة فيمن يُطلق من الحبس و الأسر، فقال تعالى: ﴿وَاِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ﴾ أي نكث هذا العهد، فقد خانوا اللّه من قبل، و المراد أنّهم كانوا يقولون: ﴿لَئِنْ اَنْجَيْتَنَا مِنْ هٰذِهٖ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ يونس: ٢٢، و ﴿لَئِنْ اٰتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ الأعراف: ١٨٩، ثمّ لمّا وصلوا إلى النّعمة و تخلّصوا من البليّة، نكثوا العهد و نقضوا الميثاق، و لا يمنع دخول الكلّ فيه، و إن كان الأظهر هو هذا الأخير. (١٥: ٦-٢)

القُرطُبيّ: أي إن كان هذا القول منهم خيانة و مكرًا، ﴿فَقَدْ خَانُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ﴾ بكفرهم و مكرهم بك، و قتالهم لك. و إن كان هذا القول منهم خيرًا و يعلمه اللّه، فيقبل منهم ذلك، و يعوّضهم خيرًا ممّا خرج عنهم، و يغفر لهم ما تقدّم من كفرهم و خيانتهم و مكرهم. و جمع خيانة: خيائن، و كان يجب أن يقال: خوائن، لأنّه من ذوات الواو، إلّا أنّهم فرّقوا بينه و بين جمع خائنة. و يقال: خائن و خُوّان و خَوَنة و خانة. (٨: ٥٥)

البَيضاويّ: يعني الأسرى، ﴿خِيَانَتَكَ﴾ نقض ما عاهدوك، ﴿فَقَدْ خَانُوا اللّٰهَ﴾ بالكفر، و نقض ميثاقه المأخوذ بالعقل من قبل. (١: ٤٠٢)

أبوحَيّان: قيل: المراد بالخيانة منع ما ضمنوا من الفداء. (٤: ٥٢١)

أبوالسُّعود: أي نكث ما بايعوك عليه من الإسلام، و هذا كلام مسوق من جهته تعالى لتسليته عليه الصّلاة و السّلام بطريق الوعد له و الوعيد لهم. ﴿فَقَدْ خَانُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ﴾ بكفرهم و نقض ما أخذ على كلّ عاقل من ميثاقه. (٣: ١١٥)

الآلوسيّ: أي الأسرى، ﴿خِيَانَتَكَ﴾ أي نقض ما عاهدوك عليه من إعطاء الفدية، أو أن لا يعودوا لمحاربتك، و لا إلى معاضدة المشركين. و يجوز أن يكون المراد: و إن يريدوا نكث ما بايعوك عليه من الإسلام و الرّدّة و استحباب دين آبائهم، فقد خانوا اللّه من قبل بالكفر، و نقض ميثاقه المأخوذ على كلّ عاقل، بل إدّعى بعضهم أنّه الأقرب. (١٠: ٣٧)

رشيدرضا: بما يُظهر بعضهم من الميل إلى الإسلام، أو دعوى إبطان الإيمان، أو الرّغبة عن قتال المسلمين من بعد. و هذا ممّا اعتيد من البشر في مثل تلك الحال، فلا تخف ما عسى أن يكون من خيانتهم و عودتهم إلى القتال. ﴿فَقَدْ خَانُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ﴾ باتّخاذ الأنداد و الشّركاء له، و بغير ذلك من الكفر بنعمه ثمّ برسوله.

و قال بعض المفسّرين: إنّ خيانتهم للّه تعالى هي ما كان من نقضهم لميثاقه الّذي أخذه على البشر بما ركّب فيهم من العقل، و ما أقامه على وحدانيّته من الدّلائل العقليّة و الكونيّة، على الوجه الّذي تقدّم بيانه في آية أخذه تعالى الميثاق على بني آدم من سورة الأعراف: ١٧٢. (١٠: ١٠١)

ابن عاشور: الضّمير في ﴿يُرِيدُوا﴾ عائد إلى ﴿مَنْ فِىٓ اَيْدِيكُمْ مِنَ الْاَسْرٰىٓ﴾ و هذا كلام خاطب

به الله ورسوله ﷺ اطمئنانًا لنفسه، وليبلغ مضمونه إلى الأسرى، ليعلموا أنّهم لايغلبون الله ورسوله

وفيه تقرير للمنّة على المسلمين الّتي أفادها قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ الأنفال: ٦٩. فكنّ ذلك الإذن والتّطييب بالتهنئة والطّمأنة بأن ضمن لهم، إن خانهم الأسرى بعد رجوعهم إلى قومهم، ونكثوا عهدهم وعادوا إلى القتال، بأنّ الله يُمكّن المسلمين منهم مرّة أخرى، كما أمكنهم منهم في هذه المرّة، أي أن يَنوُوا من العهد بعدم العود إلى غزو خيانتك، وإنّما وعدوا بذلك ليحصوا من القتل والرّقّ، فلا يضرّكم ذلك، لأنّ الله ينصركم عليهم ثانيَ مرّة. والخيانة: نقض العهد وما في معنى العهد كالأمانة.

فالعهد الّذي أعطوه: هو العهد بأن لا يعودوا إلى قتال المسلمين. وهذه عادة معروفة في أسرى الحرب إذا أطلقوهم، فمن الأسرى من يخون العهد، ويرجع إلى قتال من أطلقوه. وخيانتهم الله -الّتي ذُكرت في الآية- يجوز أن يراد بها الشّرك، فإنّه خيانة للعهد الفطريّ، الّذي أخذه الله على بني آدم فيما حكاه بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾ الأعراف: ١٧٢، فإنّ ذلك استقرّ في الفطرة، وما من نفس إلّا وهي تشعر به، ولكنّها تغالبها ضلالات العادات، واتّباع الكُبَراء من أهل الشّرك، كما تقدّم.

وأن يراد بها العهد المجمل المحكيّ في قوله: ﴿دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ الأعراف ١٨٩، ١٩٠.

ويجوز أن يراد بالعهد ما نكثوا من التزامهم للنّبيّ ﷺ حين دعاهم إلى الإسلام من تصديقه، إذا جاءهم ببيّنة، فلمّا تحدّاهم بالقرآن كفروا به وكابروا.

وجواب الشّرط محذوف، دلّ عليه قوله: ﴿فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ وتقديره: فلا تضرّك خيانتهم، أو لاتهتمّ بها، فإنّهم إن فعلوا أعادهم الله إلى يدك، كما أمكنك منهم من قبل.

(٩: ١٦٧)

مَغْنِيَّة: والمعنى لاتخف يا محمّد ﷺ من خيانة من سرّحت وأطلقت من الأسرى، وماذا عسى أن يعملوا إذا أرادوا الغدر والخيانة؟ فليس بعد الشّرك وإعلان الحرب شيء، وقد حاربوك من قبل، فمكّنك الله عليهم. ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ المائدة ٩٥، وهذا دليل آخر على أنّ الله أباح الأسر للمسلمين في وقعة بدر (٣: ٥١٠)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ...﴾ أمكنه منه، أي أقدره عليه. وإنّما قال أوّلًا: ﴿خِيَانَتَكَ﴾ ثمّ قال: ﴿فَقَدْ خَانُوا﴾ لأنّهم أرادوا بالفدية أن يجمعوا الشّمل ثانيًا ويعودوا إلى محاربته ﷺ، وأمّا خيانتهم لله من قبل، فهي كفرهم وإصرارهم على أن يُطفئوا نور الله، وكيدهم ومكرهم.

ومعنى الآية: إن آمنوا بالله وثبت الإيمان في

قلوبهم، آتاهم الله خيرًا ممّا أُخذ منهم، و غفر لهم. و إن أرادوا خيانتك و العود إلى ما كانوا عليه من العناد و الفساد، فإنّهم خانوا الله من قبل، فأمكنك منهم و أقدرك عليهم، و هو قادر على أن يفعل بهم ذلك ثانيًا، و الله عليم بخيانتهم لو خانوا، حكيم في إمكانك منهم. (٩: ١٣٧)

مكارم الشّيرازيّ: و حيث إنّ من الممكن أن يستغلّ بعض الأسرى إظهار الإسلام، ليسيء إلى الإسلام و يخون النّبيّ و ينتقم من المسلمين، فإنّ الآية التّالية تنذر النّبيّ و المسلمين، و تحذّر أولئك من الخيانة، فتقول: ﴿وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾.

و أيّ خيانة أعظم من عدم الاستجابة لنداء الفطرة، و العزوف عن نداء الحقّ و العقل، و الشّرك بالله و عبادة الأصنام بدلًا من الإيمان بالله و توحيده؟ ثمّ إنّ عليهم أن لا ينسوا نصره الله لك، ﴿فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾. و إذا أرادوا الخيانة في المستقبل فلن يفلحوا، و سوف ينالون الخزي و الخسران و الهزيمة مرّة أخرى، لأنّ الله مطّلع على نيّاتهم، و جميع تعاليم الإسلام في شأن الأسرى وفق حكمته ﴿وَ اللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. (٥: ١٥٤)

فضل الله: ﴿وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ﴾ في ما يضمرونه من الشّرّ، و ما يعدّونه من الخطط العدوانيّة للعودة إلى الحرب، و مقاومة المؤمنين، و الاعتداء على الرّسالة، فلا تخش من ذلك و لا تحمل له همًّا، لأنّهم لن يكونوا القوّة الّتي لا تقهر، كما أنّها ليست أوّل خيانة لهم، فقد اعتادوها حتّى سرت في دمائهم و مشاعرهم. ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ و أقدرك عليهم، و هو قادر على أن يهزمهم مرّةً ثانية. (١٠: ٤٢٧)

فَخَانَتَاهُمَا

﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ التّحريم: ١٠

ابن عبّاس: خالفتاهما في الدّين، و أظهرتا الإيمان باللّسان، و أسرّتا النّفاق بالقلب، و لم تخونا بالفجور، لأنّه لم تفجر امرأة نبيّ قطّ. (٤٧٨)

كانت امرأة نوح تقول للنّاس: إنّه مجنون، و كانت امرأة لوط تدلّ على الضّيف. (الطّبريّ ١٢: ١٦٠)

كانت خيانتهما أنّهما كانتا على غير دينهما، فكانت امرأة نوح تطّلع على سرّ نوح، فإذا آمن مع نوح أحد أخبرت الجبابرة من قوم نوح به، فكان ذلك من أمرها، و أمّا امرأة لوط فكانت إذا ضاف لوطًا أحد خبّرت به أهل المدينة ممّن يعمل السّوء. (الطّبريّ ١٢: ١٦١)

ما بغت امرأة نبيّ قطّ، إنّما كانت خيانتهما في الدّين. (الماورديّ ٦: ٤٦)

نحوه الضّحّاك (الطّبريّ ١٢: ٦١)

سعيد بن جُبَيْر: [سُئل] ما كانت خيانة امرأة

لوط وامرأة نوح؟ فقال: أمّا امرأة لوط، فإنّها كانت تدلّ على الأضياف، وأمّا امرأة نوح فلا علم لي بها (الطّبري ١٢: ١٦١)

عِكْرِمَة: في الدّين. (الطّبري ١٢: ١٦١)

كانت خيانتهما أنّهما كانتا مشركتين. (الطّبري ١٢: ١٦١)

الضّحّاك: كانتا مخالفتين دين النّبيّ ﷺ كافرتين بالله. (الطّبري ١٢: ١٦١)

إنّ خيانتهما النّميمة، إذا أوحى الله تعالى إليهما شيئًا، أفشتاه إلى المشركين. (الماوَرْديّ ٦: ٤٦)

الحسن: خانتاهما بالكفر والزّنى وغيره. (ابن عطيّة ٥: ٣٣٥)

السُّدّيّ: إنّهما كانتا كافرتين، فصارتا خائنتين بالكفر. (الماوَرْديّ ٦: ٤٦)

الكلبيّ: أسرّتا النّفاق وأظهرتا الإيمان. (الواحديّ ٤: ٣٢٢)

مُقاتِل: في الدّين، بعول. كانتا مخالفتين لدينهما. (٤: ٣٧٩)

ابن جُرَيْج: خيانتهما أنّهما كانتا كافرتين مخالفتين. (الآلوسيّ ٢٨: ١٦٢)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: مثّل الله مثلًا للّذين كفروا من النّاس وسائر الخلق، امرأة نوح وامرأة لوط، كانتا تحت عبدين من عبادنا، وهما نوح ولوط، فخانتاهما.

ذُكر أنّ خيانة امرأة نوح زوجها، أنّها كانت كافرة، وكانت تقول للنّاس: إنّه مجنون، وأنّ خيانة امرأة لوط أنّ لوطًا كان يُسرّ الضّيف، وتدلّ عليه. (١٢: ١٦٠)

الزّجّاج: أعلم الله عزّ وجلّ أنّ الأنبياء لايُغنون عمّن عمل بالمعاصي شيئًا.

وجاء في التّفسير: أنّ خيانتهما لم تكن في بغاء، لأنّ الأنبياء لايبتليهم الله في نسائهم بفساد. وقيل: إنّ خيانة امرأة لوط، أنّها كانت تدلّ على الضّيف، وخيانة امرأة نوح، أنّها كانت تقول: إنّه مجنون، ﷺ وعلى أنبيائه أجمعين. فأمّا من زعم غير ذلك فمخطئ، لأنّ بعض من تأوّل قوله: ﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ هود: ٤٦، تجهّم إلى حسن من الفساد.

والقراءة في هذا: (عَمِلَ غَيْرَ صالح) و﴿عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ وهما يرجعان إلى معنى واحد، وذلك أنّ تأويل أنّه ﴿عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾: أنّه ذو عمل غير صالح، وكلّ من كفر فقد انقطع نسبه من أهله المؤمنين، لايرثهم ولا يرثونه. (٥: ١٩٥)

الماوَرْديّ: في خيانتهما أربعة أوجه:

أحدها: [قول السُّدّيّ]

الثّاني: [قول ابن عبّاس]

الثّالث: [قول الضّحّاك]

الرّابع: أنّ خيانة امرأة نوح أنّها كانت تخبر النّاس أنّه مجنون، وإذا آمن أحد به أخبرت الجبابرة به. وخيانة امرأة لوط أنّه كان إذا نزل به ضيف دخّنت لتُعلم قومها أنّه قد نزل به ضيف، لما كانوا عليه من إتيان الرّجال. (٦: ٤٦)

الطُّوسيّ: [ذكر القول الثّالث لابن عبّاس ثمّ قال:]

وما زنت امرأة نبيّ قطّ، لما في ذلك من التّنفير عن الرّسول وإلحاق الوصمة به، فمن نسب أحدًا من زوجات النّبيّ إلى الزّنى، فقد أخطأ خطأً عظيمًا، وليس ذلك قولًا لمحصّل. (١٠: ٥٢)

الطَّبْرِسيّ: قيل: كانتا منافقتين. (٥: ٣١٩)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٤٨٨)، وشُبّر (٦: ٢٤٧).

الفَخْر الرّازيّ: ما كانت خيانتهما؟ نقول: نفاقهما وإخفاؤهما الكفر، وتظاهرهما على الرّسولين، فامرأة نوح قالت لقومه: إنّه لمجنون، وامرأة لوط كانت تدلّ على نزول ضيف إبراهيم، ولا يجوز أن تكون خيانتهما بالفجور. (٣٠: ٥٠)

القُرطُبيّ: عن ابن عبّاس: كانت امرأة نوح تقول للنّاس: إنّه مجنون، وكانت امرأة لوط تخبر بأضيافه. وعنه: ما بغت امرأة نبيّ قطّ. وهذا إجماع من المفسّرين فيما ذكر القُشَيْريّ؛ إنّما كانت خيانتهما في الدّين، وكانتا مشركتين. (١٨: ٢٠٢)

أبو السُّعود: بيان لما صدر عنهما من الجناية العظيمة مع تحقّق ما ينفيها من صحبة النّبيّ، أي خانتاهما بالكفر والنّفاق. وهذا تصوير لحالهما المحاكية لحال هؤلاء الكفرة في خيانتهم لرسول الله ﷺ بالكفر والعصيان، مع تمكّنهم التّامّ من الإيمان والطّاعة. (٦: ٢٧٠)

البُرُوسَويّ: بيان لما صدر عنهما من الجناية العظيمة، مع تحقّق ما ينفيها من صحبة النّبيّ.

والخيانة: ضدّ الأمانة، فهي إنّما تقال اعتبارًا بالعهد والأمانة، أي فخانتاهما بالكفر والنّفاق، والنّسبة إلى الجنون والدّلالة على الأضياف، ليتعرّضوا لهم بالفجور، لا بالبغاء، فإنّه ما بغت امرأة نبيّ قطّ، فالبغي للزّوجة أشدّ في إيراث الأنفة لأهل العار والنّاموس من الكفر، وإن كان الكفر أشدّ منه في أن يكون جرمًا يؤاخذ به العبد يوم القيامة. وهذا تصوير لحالهما المحاكية لهؤلاء الكفرة في خيانتهم لرسول الله ﷺ بالكفر والعصيان، مع تمكّنهم التّامّ من الإيمان والطّاعة. (١٠: ٦٨)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

وقيل: كانتا منافقتين... وحمل ما في الآية على هذا، ولا تفسّر هاهنا بالفجور، لما أخرج غير واحد عن ابن عبّاس: «ما زنت امرأة نبيّ قطّ» ورفعه أشرس إلى النّبيّ ﷺ.

وفي «الكشّاف»: لا يجوز أن يراد بها الفجور، لأنّه سمج في الطّبع، نقيصة عند كلّ أحد، بخلاف الكفر، فإنّ الكفّار لا يستسمجونه ويسمّونه حقًّا.

ونقل ابن عطيّة عن بعض تفسيرها بالكفر والزّنى وغيره. ولعمري لا يكاد يقول بذلك، إلّا ابن زنى، فالحقّ عندي أنّ عهر الزّوجات كعهر الأمّهات من المنفّرات، الّتي قال السّعد: إنّ الحقّ منعها في حقّ الأنبياء عليهم السّلام، وما ينسب للشّيعة ممّا يخالف ذلك في حقّ سيّد الأنبياء صلّى الله تعالى عليه وسلّم، كذب عليهم، فلا تعوّل عليه، وإن كان شائعًا. وفي هذا ـ على ما قيل ـ تصوير لحال المرأتين

الحاكية لحال الكفرة، في خيانتهم لرسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم بالكفر والعصيان، مع تمكّنهم التامّ من الإيمان والطّاعة. (٢٨: ١٦٢)

القاسمي: أي بالمظاهرة عليهما، والكفر والعصيان، مع تمكّنهما من الطّاعة والإيمان.

(١٦: ٥٨٦٩)

ابن عاشور: وقصّة امرأة نوح لم تذكر في القرآن في غير هذه الآية، والّذي يظهر أنّها خانت زوجها بعد الطّوفان، وأنّ نوحًا لم يعلم بخونها، لأنّ الله سمّى عملها خيانة.

وقد ورد في سفر التكوين من التّوراة: ذكر امرأة نوح مع الّذين ركبوا السّفينة، وذكر خروجها من السّفينة بعد الطّوفان، ثمّ طُوي ذكرها، لما ذكر الله بركته نوحًا وبنيه وميثاقه معهم، فلم تذكر معهم زوجه. فلعلّها كفرت بعد ذلك، أو لعلّ نوحًا تزوّج امرأة أخرى بعد الطّوفان لم تذكر في التّوراة.

ووصف الله عمل امرأة نوح بخيانة زوجها، فقال المفسّرون: هي خيانة في الدّين، أي كانت كافرة مُسرّة الكفر، فلعلّ الكفر حدث مرّة أخرى في قوم نوح بعد الطّوفان، ولم يُذكر في القرآن.

وأمّا حديث امرأة لوط، فقد ذُكر في القرآن مرّات، وتقدّم في سورة الأعراف. [إلى أن قال:]

والخيانة والخون ضدّ الأمانة وضدّ الوفاء، وذلك تفريط المرء ما اؤتمن عليه، وما عُهد به إليه. وقد جمعها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَخُونُوا اللّٰهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنفال: ٢٧. (٢٨: ٢٣٦)

مَغْنِيّة: وقد ضرب الله سبحانه مثلًا لذلك، بامرأة نوح وامرأة لوط، فقد كانت الأولى تؤذي زوجها، وتقول: إنّه مجنون، وتفشي أسراره بين المشركين، وكانت الثّانية تُعين الطّغاة على زوجها، وتدلّهم على أضيافه، ومن أجل هذا وصفهما سبحانه بالخيانة، الّتي هي ضدّ الأمانة، لا بمعنى الزّنى، فإنّ المسلمين يعتقدون أنّه ما زنت امرأة نبيّ قطّ.

والخلاصة أنّ الله سبحانه أدخل النّار امرأة نوح وامرأة لوط لكفرهما ونفاقهما، مع أنّهما كانتا تحت نبيّين عظيمين، وكذلك سبحانه يُدخل النّار أزواج الرّسول الأعظم ﷺ اللّاتي تظاهرن عليه، إن لم يتوبا إلى الله وإليه. (٧: ٣٦٨)

مكارم الشّيرازيّ: ورد في كلمات بعض المفسّرين أنّ زوجة نوح كانت تُدعى «والهة» وزوجة لوط «والعة» بينما ذكر آخرون عكس ذلك، أي أنّ زوجة لوط اسمها «والهة» وزوجة نوح اسمها «والعة».

وعلى أيّة حال، فإنّ هاتين المرأتين خانتا نبيّين عظيمين من أنبياء الله. والخيانة هنا لا تعني الانحراف عن جادّة العفّة والنّجابة، لأنّهما زوجتا نبيّين، ولا يمكن أن تخون زوجة نبيّ بهذا المعنى للخيانة، فقد جاء عن الرّسول ﷺ: «ما بغت امرأة نبيّ قطّ».

كانت خيانة زوجة لوط هي أن أفشت أسرار هذا النّبيّ العظيم إلى أعدائه، وكذلك كانت زوجة

نوح ﷺ...

و تشابه هذه القصّة مع قصّة إفشاء الرّسول ﷺ، توجب كون المقصود من الخيانة هو نفس هذا المعنى، و على كلّ حال، فإنّ الآية السّابقة تبدّد أحلام الّذين يرتكبون ما شاء لهم أن يرتكبوا من الذّنوب، و يعتقدون أنّ مجرّد قربهم من أحد العظماء كاف لتخليصهم من عذاب الله، و من أجل أن لا يظنّ أحد أنّه ناج من العذاب لقربه من أحد الأولياء، جاء في نهاية الآية السّابقة ﴿فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ (١٨: ١٢٥).

فضل الله: فكانتا زوجتين لنبيّين من أنبياء الله هما نوح و لوط. ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾ في موقعهما المضادّ للرّسالة، حيث اتّبعتا قومهما في الكفر، و لم تنسجما مع طبيعة موقعهما الزّوجيّ، الّذي يفرض عليهما أن تكونا من أوائل المؤمنين بالرّسالة، لأنّهما تعرفان من استقامة زوجيهما و أمانتهما و صدقهما و جدّيّتهما ما لا يعرفه الآخرون، فلا يبقى لهما أيّ عذر في الانحراف عن خطّ الرّسالة و الرّسول.

و لكن المشكلة أنّهما كانتا غير جادّتين في مسألة الانتماء الإيمانيّ، و الالتزام العمليّ، فلم تنظرا إلى المسألة نظرة مسؤولة، بل عاشتا الجوّ العصبيّ الّذي يربطهما بتقاليد قومهما، فكانتا تفشيان أسرار النّبيّين في ما قد يُسيء إلى مصلحة الرّسالة و الرّسول، و كانتا منحرفتين في سلوكهما عن منطق القيم الرّوحيّة الإيمانيّة، لتبقيا مع منطق الوثنيّة، ممّا يجعل البيت الزّوجيّ النّبويّ يتحرّك في دائرة الجاهليّة، إلى جانب دائرة الإيمان، و لعلّ ضلال ابن نوح كان خاضعًا لتأثير والدته.

و يقال: إنّ امرأة لوط كانت تُخبر قومها بالضّيوف الّذين يزورون زوجها، ليقوموا بالاعتداء عليهم، فكانت خيانتهما للموقف و للموقع.
(٢٢: ٣٢٨)

تخونوا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. الأنفال: ٢٧

ابن عبّاس: ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ﴾ في الدّين و الرّسول في الإشارة إلى بني قريظة أن لا تنزلوا على حكم سعد بن معاذ. ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ و لا تخونوا في فرائض الله، و هي أماناتكم عليكم.
(١٤٧)

يعني لا تنتقصوها. (الطّبريّ ٦: ٢٢١)

لا تخونوا مال الله الّذي جعله لعباده، فلا يخن بعضكم بعضًا فيما ائتمنه عليه. (الطّوسيّ ٥: ١٢٤)

الحسن: لا تخونوا الله سبحانه و الرّسول ﷺ، كما صنع المنافقون في خيانتهم.

مثله السُّدّيّ. (الماورديّ ٢: ٣١٠)

نحوه ابن زيد. (الطّبريّ ٦: ٢٢٠)

السُّدّيّ: كانوا يسمعون من النّبيّ ﷺ الحديث، فيفشونه حتّى يبلغ المشركين. ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ فإنّهم إذا خانوا الله و الرّسول، فقد خانوا أماناتهم.
(٢٨٠)

الكلبيّ: أمّا خيانة الله و رسوله فمعصيتهما،

وأمّا خيانة الأمانة فكلّ أحد مؤتمن على ما افترض الله عليه، إن شاء خانها وإن شاء أدّاها لا يطّلع عليه أحد إلّا الله تعالى. (الواحديّ ٢: ٤٥٣)

ابن إسحاق: أي لا تظهروا لله من الحقّ ما يرضى به منكم، ثمّ تخالفوه في السّرّ إلى غيره، فإنّ ذلك هلاك لأماناتكم، وخيانة لأنفسكم.

(الطّبريّ ٦: ٢٢١)

ابن زيد: الأمانة هاهنا الدّين نزلت في بعض المنافقين. (الطّوسيّ ٥: ١٢٤)

الجُبّائيّ: نهاهم أن يخونوا الغنائم.

(الطّوسيّ ٥: ١٢٤)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره للمؤمنين بالله ورسوله من أصحاب نبيّه ﷺ: يا أيّها الّذين صدّقوا الله ورسوله ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ﴾، وخيانتهم لله ورسوله، كانت بإظهار من أظهر منهم لرسول الله ﷺ والمؤمنين الإيمان في الظّاهر والنّصيحة، وهو يستسرّ الكفر والغشّ لهم في الباطن، يدلّون المشركين على عورتهم، ويُخبرونهم بما خفي عنهم من خبرهم.

وقد اختلف أهل التّأويل فيمن نزلت هذه الآية، وفي السّبب الّذي نزلت فيه. فقال بعضهم: نزلت في منافق كتب إلى أبي سفيان يطلعه على سرّ المسلمين.

وقال آخرون: بل نزلت في أبي لبابة، في الّذي كان من أمره وأمر بني قريظة.

وقال آخرون: بل نزلت في شأن عثمان رحمة الله عليه.

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب أن يقال: إنّ الله نهى المؤمنين عن خيانته وخيانة رسوله، وخيانة أمانته. وجائز أن تكون نزلت في أبي لبابة، وجائز أن تكون نزلت في غيره. ولا خبر عندنا بأيّ ذلك كان يجب التّسليم له بصحّته.

واختلفوا في تأويل قوله: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فقال بعضهم: لا تخونوا الله والرّسول، فإنّ ذلك خيانة لأماناتكم وهلاك لها.

فعلى هذا التّأويل قوله: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ في موضع نصب على الصّرف. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال آخرون: معناه، لا تخونوا الله والرّسول، ولا تخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون.

عن ابن عبّاس يقول: ﴿لَا تَخُونُوا﴾ يعني لا تنقصوها.

فعلى هذا التّأويل: لا تخونوا الله والرّسول، ولا تخونوا أماناتكم. (٦: ٢١٩)

الماوَرْديّ: فيه قولان:

أحدهما: [قول الحسن والسّدّيّ]

والثّاني: لا تخونوا الله والرّسول فيما جعله لعباده من أموالكم.

ويحتمل ثالثًا: أنّ خيانة الله بمعصية رسوله، وخيانة الرّسول، بمعصية كلماته. (٢: ٣١٠)

الطّوسيّ: هذا خطاب من الله تعالى للمؤمنين، ينهاهم أن يخونوا الله والرّسول، والخيانة: منع الحقّ الّذي قد ضمن التّأدية فيه، وهي ضدّ الأمانة.

وأصل الخيانة: أن تنقص من ائتمنك أمانته. [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ١٢٤)

الزّمخشريّ: معنى الخون: النّقص، كما أنّ معنى الوفاء: التّمام. ومنه: تخوّنه، إذا تنقّصه، ثمّ استُعمل في ضدّ الأمانة والوفاء، لأنّك إذا خنت الرّجل في شيء فقد أدخلت عليه النّقصان فيه.

وقد استُعير فقيل: خان الدّلو الكرب، وخان المشتار السّبب، لأنّه إذا انقطع به فكأنّه لم يفِ له.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ والمعنى لا تخونوا الله بأن تعطّلوا فرائضه، ورسوله بأن لا تستنّوا به. (٢: ١٥٣)

ابن عَطيّة: هذا خطاب لجميع المؤمنين إلى يوم القيامة، وهو يجمع أنواع الخيانات كلّها قليلها وكثيرها. قال الزّهراويّ: والمعنى لا تخونوا بغلول الغنائم. وقال الزّهراويّ وعبد الله بن أبي قتادة: سبب نزولها أمر أبي حبابة[1]، وذلك أنّه أشار لبني قريظة حين سفر إليهم إلى حلقه، يريد بذلك إعلامهم أنّه ليس عند رسول الله ﷺ إلّا الذّبح، أي فلا تنزلوا، ثمّ ندم وربط نفسه بسارية من سواري المسجد، حتّى تاب الله عليه، الحديث المشهور.

وحكى الطّبريّ: أنّه أقام سبعة أيّام لا يذوق شيئًا حتّى تيب عليه. وحكي أنّه كان لأبي لُبابة عندهم مال وأولاد، فلذلك نزلت: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ الأنفال: ٢٨

وقال عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله: سببها أنّ رجلًا من المنافقين كتب إلى أبي سفيان بن حرب بخبر من أخبار رسول الله ﷺ، فنزلت الآية. فقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ معناه: أظهروا الإيمان، ويحتمل أن يخاطب المؤمنين حقًّا أن لا يفعلوا فعل ذلك المنافق...

والخيانة: التّنقّص للشّيء باختفاء، وهي مستعملة في أن يفعل الإنسان خلاف ما ينبغي من حفظ أمر ما، مالًا كان أو سرًّا أو غير ذلك. والخيانة لله تعالى هي في تنقّص أوامره في سرّ، وخيانة الرّسول: تنقّص ما استحفظ، وخيانات الأمانات هي تنقّصها وإسقاطها. والأمانة حال للإنسان يؤمن بها على ما استحفظ فقد اؤتمن على دينه وعباداته وحقوق الغير. وقيل: المعنى وتخونوا ذوي أماناتكم، وأظنّ الفارسيّ أبا عليّ حكاه. (٢: ٥١٧)

نحوه أبو السّعود (٣: ٩٢)، والبُرُوسَويّ (٣: ٣٣٥)

ابن الجَوْزيّ: وفي خيانة الله قولان: أحدهما: ترك فرائضه، والثّاني: معصية رسوله. وفي خيانة الرّسول قولان:

أحدهما: مخالفته في السّرّ بعد طاعته في الظّاهر.

والثّاني: ترك سنّته.

وفي المراد بالأمانات ثلاثة أقوال:

أحدها: أنّها الفرائض، قاله ابن عبّاس.

وفي خيانتها قولان: أحدهما: تنقيصها، والثّاني: تركها.

---

(١) كذا، والظّاهر: أبي لبابة

والثّاني: أنّها الدّين، قاله ابن زَيْد، فيكون المعنى: لاتُظهروا الإيمان و تُبطنوا الكفر.

والثّالث: أنّها عامّة في خيانة كلّ مؤتَمَن، و يؤكّده نزولها في ماجرى لأبي لُبابة. (٣: ٣٤٤)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا ذكر أنّه رزقهم من الطّيّبات، فهاهنا منعهم من الخيانة، و في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلفوا في المراد بتلك الخيانة على أقوال:

الأوّل: قال ابن عبّاس: نزلت هذه الآية في أبي لُبابة، حين بعثه رسول الله ﷺ إلى قُرَيْظَة لمّا حاصرهم، و كان أهله و ولده فيهم، فقالوا: يا أبا لبابة، ماترى لنا أننزل على حكم سعد بن معاذ فينا؟ فأشار أبو لُبابة إلى حلقه، أي أنّه الذّبح فلاتفعلوا، فكان ذلك منه خيانة لله و رسوله.

الثّاني: قال السُّدّيّ: كانوا يسمعون الشّيء من النّبيّ ﷺ فيفشونه و يلقونه إلى المشركين، فنهاهم الله عن ذلك.

الثّالث: قال ابن زَيْد: نهاهم الله أن يخونوا كما صنع المنافقون، يُظهرون الإيمان و يسرّون الكفر.

الرّابع: عن جابر بن عبد الله: أنّ أبا سفيان خرج من مكّة، فعلم النّبيّ ﷺ خروجه، و عزم على الذّهاب إليه، فكتب إليه رجل من المنافقين: أنّ محمّدًا يريدكم فخذوا حذركم، فأنزل الله هذه الآية.

الخامس: قال الزّهريّ و الكلبيّ: نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حين كتب إلى أهل مكّة، لمّا همّ النّبيّ ﷺ بالخروج إليها، حكاه الأصمّ.

والسّادس: قال القاضي: الأقرب أنّ خيانة الله غير خيانة رسوله، وخيانة الرّسول غير خيانة الأمانة، لأنّ العطف يقتضي المغايرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه تعالى أمرهم أن لايخونوا الغنائم، و جعل ذلك خيانة له، لأنّه خيانة لعطيّته و خيانة لرسوله، لأنّه القيّم بقسمها، فمن خانها فقد خان الرّسول، و هذه الغنيمة قد جعلها الرّسول أمانة في أيدي الغانمين، و ألزمهم أن لايتناولوا لأنفسهم منها شيئًا، فصارت وديعة، والوديعة أمانة في يد المودَع، فمن خان منهم فيها فقد خان أمانة النّاس، إذ الخيانة ضدّ الأمانة. قال: ويحتمل أن يريد بالأمانة، كلّ ما تعبّد به، و على هذا التّقدير فيدخل فيه الغنيمة و غيرها، فكان معنى الآية إيجاب أداء التّكاليف بأسرها على سبيل التّمام و الكمال، من غير نقص و لاإخلال.

و أمّا الوجوه المذكورة في سبب نزول الآية، فهي داخلة فيها، لكن لايجب قصر الآية عليها، لأنّ العبرة بعموم اللّفظ لابخصوص السّبب.

المسألة الثّانية: [قول الزّمخشريّ في معنى الخيانة و قد تقدّم]

المسألة الثّالثة: في قوله: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ وجوه:

الأوّل: التّقدير: و لاتخونوا أماناتكم، و الدّليل عليه ما روي في حرف عبد الله (وَلَاتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ).

الثّاني: التّقدير: لاتخونوا الله و الرّسول، فإنّكم إن فعلتم ذلك فقد خُنتُم أماناتكم، و العرب قد تذكر الجواب تارةً بالفاء، و أخرى بالواو، و منهم من أنكر ذلك. (١٥: ١٥٦)

نحوه أبوحيّان. (٤: ٤٨٦)

القُرطُبيّ: قيل: نزلت الآية في أنّهم كانوا يسمعون الشّيء من النّبيّ ﷺ فيلقونه إلى المشركين و يُفشونه. و قيل: المعنى بغلول الغنائم، و نسبتها إلى الله، لأنّه هو الّذي أمر بقسمتها، و إلى رسول الله ﷺ لأنّه المؤدّي عن الله عزّ و جلّ و القيّم بها.

و الخيانة: الغدر و إخفاء الشّيء، و منه ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ المؤمن: ١٩، و كان ﷺ يقول: «اللّهمّ إنّي أعوذ بك من الجوع فإنّه بئس الضّجيع، و من الخيانة فإنّها بئست البطانة» خرّجه النّسائيّ عن أبي هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ يقول، فذكره. ﴿وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ في موضع جزم، نسقًا على الأوّل. و قد يكون على الجواب، كما يقال: لاتأكل السّمك و تشرب اللّبن. (٧: ٣٩٥)

البَيْضاويّ: و أصل الخَوْن: النّقص، كما أنّ أصل الوفاء: التّمام، و استعماله في ضدّ الأمانة، لتضمّنه إيّاه. ﴿وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ فيما بينكم، و هو مجزوم بالعطف على الأوّل، أو منصوب على الجواب بالواو. (١: ٣٩١)

الآلوسيّ: أصل الخَوْن: النّقص، كما أنّ أصل الوفاء: الإتمام. و استعماله في ضدّ الأمانة، لتضمّنه إيّاه، فإنّ الخائن ينقص المخون شيئًا ممّا خانه فيه. اعتبر الرّاغب في الخيانة أن تكون سرًّا، و المراد بها هنا: عدم العمل بما أمر الله تعالى به و رسوله عليه الصّلاة و السّلام. و أخرج ابن جرير عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، أنّ خيانة الله سبحانه بترك فرائضه، و الرّسول صلّى الله تعالى عليه و سلّم بترك سننه و ارتكاب معصيته.

و قيل: المراد النّهي عن الخيانة، بأن يُضمروا خلاف ما يُظهرون، أو يغلّوا في المغانم. و أخرج أبو الشّيخ عن يزيد بن أبي حبيب رضي الله تعالى عنه، أنّ المراد بها الإخلال بالسّلاح في المغازي.[ثمّ ذكر قصّة أبي لبابة، و قول السُّدّيّ إلى أن قال:]

و أخرج أبو الشّيخ و غيره عن جابر بن عبدالله، أنّ أبا سفيان خرج من مكّة، فأتى جبريل عليه السّلام النّبيّ صلّى الله تعالى عليه و سلّم فقال: إنّ أبا سفيان بمكان كذا و كذا، فقال رسول الله صلّى الله تعالى عليه و سلّم: إنّ أبا سفيان بمكان كذا و كذا، فاخرجوا إليه و اكتموا، فكتب رجل من المنافقين إلى أبي سفيان، أنّ محمّدًا صلّى الله تعالى عليه و سلّم يريدكم فخذوا حذركم، فنزلت: ﴿وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ عطف على المجزوم أوّلًا، و المراد: النّهي عن خيانة الله تعالى و الرّسول، و خيانة بعضهم بعضًا. و الكلام عند بعض على حذف مضاف، أي أصحاب أماناتكم، و يجوز أن تجعل الأمانة نفسها مخونة. و جوّز أبو البقاء أن يكون الفعل منصوبًا بإضمار (أن) بعد (الواو) في جواب النّهي.[ثمّ استشهد بشعر]

والمعنى: لا تجمعوا بين الخيانتين. والأوّل أولى، لأنّ فيه النّهي عن كلّ واحد على حدته بخلاف هذا، فإنّه نهي عن الجمع بينهما، ولا يلزمه النّهي عن كلّ واحد على حدته. (٩: ١٩٥)

القاسميّ: لمّا ذكّرهم تعالى بإسباغ نعمه عليهم ليشكروه ـ وكان من شكره الوقوف عند حدوده ـ بيّن لهم ما يعدو منها، وهو الخيانة. ويدخل في خيانة الله تعطيل فرائضه، ومجاوزة حدوده، وفي خيانة رسوله رفض سنّته، وإفشاء سرّه للمشركين، وفي خيانة أماناتهم الغلول في المغانم، أي السّرقة منها، وخيانة كلّ ما يؤتمن عليه النّاس من مال أو أهل أو سرّ، وكلّ ما تعبّدوا به. (٨: ٢٩٧٨)

ابن عاشور: والخون والخيانة: إبطال ونقض ما وقع عليه تعاقد من دون إعلان بذلك النّقض، قال تعالى: ﴿وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ﴾ الأنفال: ٥٨، والخيانة ضدّ الوفاء. قال الزّمخشريّ: «وأصل معنى الخون: النّقص، كما أنّ أصل الوفاء التّمام، ثمّ استعمل الخون في ضدّ الوفاء، لأنّك إذا خنت الرّجل في شيء فقد أدخلت عليه النّقصان فيه» أي واستعمل الوفاء في الإتمام بالعهد، لأنّ من أنجز بما عاهد عليه فقد أتمّ عهده، فلذلك يقال: أوفى بما عاهد عليه.

فالإيمان والطّاعة لله ورسوله عهد بين المؤمن وبين الله ورسوله، فكما حذّروا من المعصية العلنيّة حذّروا من المعصية الخفيّة.

وتشمل الخيانة كلّ معصية خفيّة، فهي داخلة في ﴿لَا تَخُونُوا﴾ لأنّ الفعل في سياق النّهي يعمّ، فكلّ معصية خفيّة فهي مراد من هذا النّهي، فتشمل الغلول الّذي حاموا حوله في قضيّة الأنفال، لأنّهم لمّا سأل بعضهم النّفل وكانوا قد حرصوا يتتبّعون آثار القتلى ليتنفّلوا منهم، تعيّن تحذيرهم من الغلول، فلذلك مناسبة وقع هذه الآية من هذه الآيات سواء صحّ ما حكي في سبب النّزول أم كانت متّصلة النّزول بقريباتها.

وفعل «الخيانة» أصله أن يتعدّى إلى مفعول واحد، وهو المخون، وقد يعدّى تعدية ثانية إلى ما وقع نقضه، يقال: خان فلانًا أمانته أو عهده، وأصله أنّه منصوب على نزع الخافض، أي خانه في عهده أو في أمانته، فاقتصر في هذه الآية على المفعول ابتداء، واقتصر على المخون فيه في قوله: ﴿وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ أي في أماناتكم، أي وتخونوا النّاس في أماناتكم.

والنّهي عن خيانة الأمانة هنا، إن كانت الآية نازلة في قصّة أبي لبابة، أنّ ما صدر منه من إشارة إلى ما في تحكيم سعد بن معاذ من الضّرّ عليهم يعتبر خيانة لمن بعثه مستفسرًا، لأنّ حقّه أن لا يشير عليهم بشيء، إذ هو مبعوث وليس بمستشار.

وإن كانت الآية نزلت مع قريناتها، فنهي المسلمين عن خيانة الأمانة استطراد لاستكمال النّهي عن أنواع الخيانة. وقد عدل عن ذكر المفعول الأصليّ إلى ذكر المعمول المتّسع فيه، لقصد تبشيع الخيانة بأنّها نقض للأمانة. فإنّ الأمانة وصف

محمود مشهور بالحسن بين النّاس، فما يكون نقضٌ له، يكون قبيحًا عظيمًا، و لأجل هذا لم يقل، و تخونوا النّاس في أماناتهم، فهذا حذف من الإيجاز. [إلى أن قال:]

و قوله: ﴿وَ تَخُونُوا﴾ عطف على قوله ﴿لَا تَخُونُوا﴾ فهو في حيّز النّهي، و التّقدير، و لاتخونوا أماناتكم. و إنّما أعيد فعل ﴿تَخُونُوا﴾ و لم يُكتف بحرف العطف الصّالح للنّيابة عن العامل في المعطوف ـ للتّنبيه على نوع آخر من الخيانة، فإنّ خيانتهم للّه و رسوله نقضُ الوفاء لهما بالطّاعة و الامتثال، و خيانة الأمانة نقض الوفاء بأداء ما ائتمنوا عليه.

و جملة ﴿وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ في موضع الحال من ضمير ﴿تَخُونُوا﴾ الأوّل و الثّاني، و هي حال كاشفة، و المقصود منها تشديد النّهي، أو تشنيع المنهيّ عنه، لأنّ النّهي عن القبيح ـ في حال معرفة المنهيّ أنّه قبيح ـ يكون أشدّ، و لأنّ القبيح في حال علم فاعله بقبحه يكون أشنع، فالحال هنا بمنزلة الصّفة الكاشفة في قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللّهِ إِلٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ المؤمنون: ١١٧، و قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّهِ أَنْدَادًا وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٢، و ليس المراد تقييد النّهي عن الخيانة بحالة العلم بها، لأنّ ذلك قليل الجدوى. فإنّ كلّ تكليف مشروط بالعلم و كون الخيانة قبيحة، أمر معلوم.

و لك أن تجعل فعل ﴿تَعْلَمُونَ﴾ مُنزّلًا منزلة اللّازم، فلايقدّر له مفعول، فيكون معناه و أنتم ذوو علم، أي معرفة حقائق الأشياء، أي و أنتم عُلماء لاتجهلون الفرق بين المحاسن و القبائح، فيكون كقوله. ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّهِ أَنْدَادًا وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٢

و لك أن تقدّر له هنا مفعولًا دلّ عليه قوله: ﴿وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ أي و أنتم تعلمون خيانة الأمانة ـ أي تعلمون قبحها ـ فإنّ المسلمين قد تقرّر عندهم في آداب دينهم تقبيح الخيانة، بل هو أمر معلوم للنّاس حتّى في الجاهليّة. (٩: ٧٦)

الطّباطبائيّ: الخيانة نقض الأمانة الّتي هي حفظ الأمن لحقّ من الحقوق بعهد أو وصيّة و نحو ذلك. [إلى أن قال:]

و قوله: ﴿وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ من الجائز أن يكون مجزومًا معطوفًا على ﴿تَخُونُوا﴾ السّابق، و المعنى. و لاتخونوا أماناتكم، و أن يكون منصوبًا بحذف «أن» و التّقدير: وأن تخونوا أماناتكم، و يؤيّد الوجه الثّاني قوله بعده. ﴿وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

و ذلك أنّ الخيانة و إن كانت إنّما يتعلّق النّهي التحريميّ بها عند العلم، فلانهي مع جهل بالموضوع و لاتحريم، غير أنّ العلم من الشّرائط العامّة الّتي لايُنجّز تكليف من التّكاليف المولويّة إلّا به، فلانكتة ظاهرة في تقييد النّهي عن الخيانة بالعلم، مع أنّ العلم لكونه شرطًا عامًّا مستغنى عن ذكره. و ظاهر قوله. ﴿وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ بحذف متعلّقات الفعل أنّ المراد و لكم علم بأنّه خيانة، لا، ما قيل:

إنّ المعنى، وأنتم تعلمون مفاسد الخيانة وسوء عاقبتها وتحريم الله إيّاها، فإنّ ذلك لا دليل عليه من جهة اللّفظ ولا من جهة السّياق.

فالوجه أن يكون الجملة بتقدير: وأن تخونوا أماناتكم، ويكون مجموع قوله: ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ نهيًا واحدًا متعلّقًا بنوع خيانة، هي خيانة أمانة الله ورسوله، وهي بعينها خيانة لأمانة المؤمنين أنفسهم. فإنّ من الأمانة، ما هي أمانة الله سبحانه عند النّاس كأحكامه المشرّعة من عنده، ومنها: ما هي أمانة الرّسول كسيرته الحسنة، ومنها: ما هي أمانة النّاس بعضهم عند بعض كالأمانات من أموالهم أو أسرارهم، ومنها: ما يشترك فيه الله ورسوله والمؤمنون، وهي الأمور الّتي أمر بها الله سبحانه، وأجراها الرّسول، وينتفع بها النّاس، ويقوم بها صلب مجتمعهم، كالأسرار السّياسيّة، والمقاصد الحربيّة الّتي تضيع بإفشائها آمال الدّين، وتبطل بإذاعتها مساعي الحكومة الإسلاميّة، فيبطل به حقّ الله ورسوله، ويعود ضرره إلى عامّة المؤمنين.

فهذا النّوع من الأمانة خيانته خيانة لله ولرسوله وللمؤمنين، فالخائن بهذه الخيانة من المؤمنين يخون الله والرّسول، وهو يعلم أنّ هذه الأمانة الّتي يخونها أمانة لنفسه ولسائر إخوانه المؤمنين، وهو يخون أمانة نفسه، ولن يُقدِم عاقل على الخيانة لأمانة نفسه. فإنّ الإنسان بعقله الموهوب له يُدرك قُبح الخيانة للأمانة، فكيف يخون أمانة نفسه؟

فالمراد بقوله: ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ والله أعلم: ولا تخونوا في ضمن خيانة الله والرّسول أماناتكم، والحال أنّكم تعلمون أنّها أمانات أنفسكم وتخونونها، وأيّ عاقل يُقدِم على خيانة أمانة نفسه والإضرار بما لا يعود إلّا إلى شخصه، فتذييل النّهي بقوله: ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ لتهييج العصبيّة الحقّة، وإثارة قضاء الفطرة، لا لبيان شرط من شرائط التّكليف.

فكأنّ بعض أفراد المسلمين كان يُفشي أمورًا من عزائم النّبيّ ﷺ المكتومة من المشركين، أو يخبرهم ببعض أسراره، فسمّاه الله تعالى خيانة، ونهى عنه، وعدّها خيانة لله والرّسول والمؤمنين. ويؤيّد ذلك قوله بعد هذا النّهي: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾ الأنفال: ٢٨.

فإنّ ظاهر السّياق أنّه متّصل بما قبله غير مستقلّ عنه، ويفيد حينئذ أنّ موعظتهم في أمر الأموال والأولاد مع النّهي عن خيانة الله والرّسول وأماناتهم إنّما هو لإخبار المُخبر منهم المشركين بأسرار رسول الله المكتومة استمالة منهم مخافة أن يعتدّوا على أموالهم وأولادهم الّذين تركوهم بمكّة بالهجرة إلى المدينة، فصاروا يُخبرونهم بالأخبار إلقاءً للمودّة واستبقاءً للمال والولد أو ما يشابه ذلك، نظير ما كان من أبي لبابة مع بني قُرَيظة.

وهذا يؤيّد ما ورد في سبب النّزول أنّ أبا سفيان خرج من مكّة بمال كثير فأخبر جبرئيل النّبيّ ﷺ

بخروجه و أشار عليه بالخروج إليه و كتمان أمره، فكتب إليه بعضهم بالخبر، فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (٩: ٥٤)

مكارم الشّيرازيّ: الخيانة و أساسها

يوجّه الله سبحانه في الآية الأولى إلى المؤمنين، فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ إنّ الخيانة لله و رسوله، هي وضع الأسرار العسكريّة للمسلمين في تصرّف أعدائهم، أو تقوية الأعداء أثناء محاربتهم، أو بصورة عامّة ترك الواجبات و المحرّمات و الأوامر الإلهيّة، و لذلك فقد ورد عن ابن عبّاس: «إنّ من ترك شيئاً من الأوامر الإسلاميّة فقد ارتكب خيانة لحقّ الله و رسوله».

ثمّ تقول الآية: ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾.

و الخيانة في الأصل معناها: الامتناع عن دفع حقّ أحد مع التعهّد به، و هي ضدّ الأمانة، و الأمانة و إن كانت تطلق على الأمانة الماليّة غالباً، لكنّها في منطق القرآن ذات مفهوم أوسع، يشمل شؤون الحياة الاجتماعيّة و السّياسيّة و الأخلاقيّة كافّة، و لذلك جاء في الأحاديث «المجالس بالأمانة».

و نقرأ في حديث آخر: «إذا حدّث الرّجل بحديث ثمّ التفت فهو أمانة» و من ذلك تكون أرض الإسلام أمانة إلهيّة بأيدي المسلمين و أبنائهم أيضاً و فوق كلّ ذلك فإنّ القرآن المجيد و تعاليمه كلّ ذلك يُعَدّ أمانة إلهيّة كبرى. و قد قال بعضهم: إنّ أمانة الله هي أوامره، و أمانة النّبيّ ﷺ سنّته، و أمانة المؤمنين أموالهم و أسرارهم، و لكن الأمانة في الآية آنفاً تشتمل على كلّ ذلك.

على كلّ حال، فإنّ الخيانة في الأمانة من أقبح الأعمال و شرّ الذّنوب. فإنّ من يخون الأمانة منافق في الحقيقة، كما ورد في الحديث عن الرّسول الأكرم ﷺ حيث قال: «آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، و إذا وعد أخلف، و إذا ائتمن خان، و إن صام و صلّى و زعم أنّه مسلم».

كما أنّ ترك الخيانة في الأمانة يُعَدّ من الحقوق و الواجبات الإنسانيّة، حتّى إذا كان صاحب الأمانة غير مسلم، فلا تجوز خيانة أمانته

و يقول القرآن في آخر الآية ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي إنّه قد يصدر منكم على نحو الخطإ ما هو خيانة، و لكن لا تقدموا على الخيانة و أنتم تعلمون، فإنّ عملاً كعمل «أبي لبابة» لم يكن لجهل أو خطإ، بل بسبب الحبّ المفرط للمال و البنين، و حفظ المصالح الشّخصيّة الّذي قد يسدّ في لحظة حسّاسة كلّ شيء بوجه الإنسان، فكأنّه لا يرى بعينه، و لا يسمع بأذنيه، فيخون الله و رسوله. و هذه في الحقيقة خيانة مع العلم، و المهمّ أن يستيقظ الإنسان بسرعة كما فعل «أبو لبابة»، ليصلح ما قام بتخريبه. (٥: ٣٦٧)

فضل الله: نهي إلهيّ عن خيانة أمانته و رسوله و المؤمنين

و هذا هو النّداء الثّالث الّذي يدعو المؤمنين إلى اعتبار الإيمان عهداً بين المؤمن و بين الله و رسوله،

بإخلاص العبوديّة لله، و إسلام الحياة كلّها له، و إخلاص الالتزام بالشّريعة الّتي جاء بها رسوله، و العمل على تحقيق الأهداف الكبرى الّتي أراد الله للحياة أن ترتكز عليها في مضمونها الرّوحيّ و المادّيّ، و في حركتها الجهاديّة في مواجهة كلّ تحدّيات الباطل، من أجل إقامة الحقّ في واقع الإنسان. كما يدعوهم إلى الإخلاص للأمانات الفرديّة و الاجتماعيّة، في ما يأتمن به الأفراد بعضهم البعض في قضايا المال و العرض و النّفس و السّرّ، و في ما يتحمّلونه في نطاق المجتمع من مسؤوليّات سياسيّة أو اجتماعيّة واقتصاديّة و عسكريّة، ممّا يُعتبر في مستوى الأمانة العامّة، من أجل سلامة الأمّة في قضيّة المصير.

و بذلك يكون الفرد المؤمن، هو الفرد الأمين على قضايا النّاس و الحياة، و يكون المجتمع المؤمن هو المجتمع الّذي يعتبر الأمانة بمثابة المسؤوليّة عن كلّ شيء يتّصل بالآخرين في إطار طاقاته، و القاعدة الصّلبة الّتي يرتكز عليها وجوده، بينما يعتبر الخيانة الفرديّة و الجماعيّة خارجةً عن الخطّ المستقيم، و منفصلةً عن البناء المتماسك للوجود الإيمانيّ الإنسانيّ في الحياة.

و هذا ما أثارته الآية الكريمة في هذا النّداء: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في ما يوحي به الإيمان من عمق الالتزام و امتداده و قوّته ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ﴾ في ما تفرضه حقيقة الألوهيّة و الوحدانيّة من إخلاص العبوديّة له ﴿وَالرَّسُولَ﴾ في ما يعنيه الإيمان بالرّسالة من الالتزام بالمفاهيم العامّة الّتي تدعو إليها، و التّعاليم الشّرعيّة الّتي تأمر بالخير، و تنهى عن الشّرّ، و تدفع إلى الحقّ، و تُبعد عن الباطل، فإنّ خيانة الله و الرّسول في ذلك تعني الكفر و الضّلال ﴿وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ فإنّ الله يريد للحياة الاجتماعيّة أن ترتكز على الثّقة المتبادلة بين الأفراد، القائمة على الإخلاص في حمل الأمانة و في تأديتها إلى أهلها، من دون فرق بين الأمانات الشّخصيّة المتعلّقة بالالتزامات الذّاتيّة التّعاقديّة بين الأفراد، و بين الأمانات العامّة المتعلّقة بالتّشريعات الإلهيّة في المسؤوليّات الّتي حمّلها الله للنّاس. ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ قيمة العهد الإلهيّ و الرّساليّ في خطّ الإيمان، و العقد الفرديّ و الجماعيّ في دائرة الأمانة، و إذا كنتم تعلمون ذلك، فإنّ العلم يمثّل الحجّة البالغة الّتي لاتملكون معها أيّ لون من ألوان العذر في ما لو انحرفتم عن الطّريق المستقيم.

(١٠ :٣٦٣)

لاحظ أ م ن: «أماناتكم»

الخَئْنُ ـ الخائِنين

ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللهَ لَايَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ. يوسف: ٥٢

ابن عبّاس: إنّه قول يوسف بعد أن علم بظهور صدقه، و ذلك ليعلم العزيز أنّي لم أخنه بالغيب عنه في زوجته.

مثله مُجاهِد و الضّحّاك و الحسن و قَتادة

والسُّدّيّ. (الماوَرْديّ ٣: ٤٧)

مُجاهِد: يوسف يقوله: لم أخُن سيّدي.

(الطّبَريّ ٧: ٢٣٥)

مُقاتِل: قال يوسف: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ﴾، يقول: هذا ليعلم سيّده ﴿أَنّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ في أهله، ولم أخالفه فيهن. (٢: ٣٤٠)

ابن إسحاق: يقول يوسف: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ﴾ إطفير سيّده ﴿أَنّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾: أنّي لم أكن لأخالفه إلى أهله من حيث لا يعلمه.

(الطّبَريّ ٧: ٢٣٥)

أبوسليمان الدّمشقيّ: لم أخنه في بنت أخيه، وكانت زليخا بنت أخت الملك.

(ابن الجَوْزيّ ٤: ٢٣٩)

الطّبَريّ: هذا الفعل الّذي فعلته، من ردّي رسول الملك إليه، وتركي إجابته، والخروج إليه، ومسألتي إيّاه أن يسأل النّسوة اللّاتي قطّعن أيديهنّ عن شأنهنّ إذ قطّعن أيديهنّ، إنّما فعلته ليعلم أنّي لم أخنه في زوجته. (٧: ٢٣٥)

ابن الأنباريّ: لم أخنه في امرأة وزيره.

(ابن الجَوْزيّ ٤: ٢٣٩)

الرُّمّانيّ: إنّه قول امرأة العزيز عطفًا على ما تقدّم، ذلك ليعلم يوسف أنّي لم أخنه بالغيب، يعني الآن في غيبه بالكذب عليه، وإضافة السّوء إليه، لأنّ الله لا يهدي كيد الخائنين. (الماوَرْديّ ٣: ٤٧)

الطُّوسيّ: اختلفوا في مَن هذا الكلام حكاية عنه؟

فقال أكثر المفسّرين كالحسَن ومُجاهِد وقَتادة والضّحّاك: إنّه من قول يوسف ﴿ذٰلِكَ﴾ يعني ذلك الأمر من فعلي من ردّ الرّسول، ليعلم العزيز أنّي لم أخنه بالغيب. وقطع الحكاية عن المرأة، وجاز ذلك لظهور الكلام الدّالّ على ذلك، كما قال: ﴿وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ النّمل: ٣٤، وقبله حكاية عن المرأة ﴿وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ النّمل: ٣٤، وكما قال: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ الشّعراء: ٣٥، ومثله حكاية قول الملإ ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ﴾ الشّعراء: ٣٥. وقال الجُبّائيّ والبَلْخيّ: إنّه من قول المرأة.

والمعنى أنّ اعترافي على نفسي بذلك، ليعلم يوسف أنّي لم أخنه بالغيب، لأنّ العزيز سألها ولم يكن يوسف حاضرًا. وكلا الأمرين جائزان، والأوّل أشبه.

والخيانة مخالفة الحقّ بنقض العهد في السّرّ، وضدّ الخيانة الأمانة، وهي تأدية الحقّ على ما وقع به العقد.

والفرق بين الخيانة والغدر، أنّ الخيانة تكون على وجه السّرّ، والغدر نقض العهد بخلاف الحقّ جهرًا.

واللّام في قوله: ﴿لِيَعْلَمَ﴾ لام «كي» ومعناها تعليق ما دخلت عليه بالفعل الّذي قبله، بمعنى أنّه وقع من أجله، وإنّما يتعلّق بذلك الإرادة، وقوله: ﴿وَأَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ أي لا يدعوهم إليها ولا يرغبهم فيها، وإنّما يفعلونها بسوء

اختيارهم. (٦: ١٥٤)

الواحديّ: يقول: ذلك الّذي فعلت من ردّي رسول الملك إليه في شأن النّسوة، ليعلم العزيز أنّي لم أخنه في زوجته بالغيب، ﴿وَاَنَّ اللّهَ لَايَهْدِى كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ لايرشد كيد من خان أمانته، يعني أنّه يفتضح في العاقبة بحرمان الهداية. ولمّا قال يوسف ذلك: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنّى لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ قال له جبريل عليه السلام: ولاحين هممت بها يايوسف؟ فقال: ﴿وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسى﴾ يوسف: ٥٣. (٢: ٦١٧)

الزّمخشريّ: من كلام يوسف، أي ذلك التّثبّت والتّشمّر لظهور البراءة، ليعلم العزيز ﴿اَنّى لَمْ اَخُنْهُ﴾ بظهر الغيب في حرمته.

و﴿لِيَعْلَمَ﴾ ﴿اَنَّ اللّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ لاينفذه ولايسدّده. وكأنّه تعريض بامرأته في خيانتها أمانة زوجها، وبه في خيانته أمانة الله حين ساعدها بعد ظهور الآيات على حبسه. ويجوز أن يكون تأكيدًا لأمانته، وأنّه لو كان خائنًا لما هدى الله كيده ولاسدّده. (٢: ٣٢٧)

ابن عطيّة: قالت جماعة من أهل التّأويل: هذه المقالة هي من يوسف عليه السلام وذلك ﴿لِيَعْلَمَ﴾ العزيز سيّدي ﴿اَنّى لَمْ اَخُنْهُ﴾ في أهله وهو غائب، وليعلم أيضًا أنّ الله تعالى ﴿لَايَهْدِى﴾ كيد خائن ولايرشد سعيه...

واختلفت هذه الجماعة، فقال ابن جريج: هذه المقالة من يوسف هي متّصلة بقوله للرّسول: ﴿اِنَّ رَبّى بِكَيْدِهِنَّ عَليمٌ﴾ يوسف: ٥٠، وفي الكلام تقديم وتأخير، فالإشارة بقوله: ﴿ذٰلِكَ﴾ على هذا التّأويل هي إلى بقائه في السّجن والتماسه البراءة، أي هذا ليعلم سيّدي أنّي لم أخنه.

وقال بعضهم: إنّما قال يوسف: هذه المقالة حين قالت امرأة العزيز كلامها إلى قولها: ﴿وَاِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ يوسف: ٥١، فالإشارة على هذا إلى إقرارها وصنع الله تعالى فيه، وهذا يضعف، لأنّه يقتضي حضوره مع النّسوة عند الملك، وبعد هذا يقول الملك: ﴿ائْتُونى بِهِ﴾ يوسف: ٥٤.

وقالت فرقة من أهل التّأويل: هذه الآية من قول امرأة العزيز، وكلامها متّصل، أي قولي هذا، وإقراري ليعلم يوسف أنّي لم أخنه في غيبته بأن أكذب عليه أو أرميه بذنب هو بريء منه، والتّقدير على هذا التّأويل: توبتي وإقراري ليعلم أنّي لم أخنه، وأنّ الله لايهدي.

وعلى أنّ الكلام من يوسف يجيء التّقدير: وليعلم أنّ الله لايهدي كيد الخائنين. (٣: ٢٥٣)

الطّبرسيّ: ... واتّصل كلام يوسف بكلام امرأة العزيز لظهور الدّلالة على المعنى، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا اَعِزَّةَ اَهْلِهَا اَذِلَّةً وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ النّمل: ٣٤، وقوله: ﴿يُريدُ اَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ﴾ الشّعراء: ٣٥، وهو من كلام الملإ ثمّ قال: فماذا تأمرون؟ وهو حكاية عن قول فرعون. قال الفرّاء: وهذا من أغمض ما يأتي في الكلام أن يحكي عن واحد، ثمّ يعدل إلى شيء آخر، من قول آخر، لم يجر له ذكر.

وقيل: بل هو من كلام امرأة العزيز، أي ذلك الإقرار ليعلم يوسف أنّي لم أخنه في غيبته بتوريك الذّنب عليه، وإن خنته بحضرته، وعند مشاهدته، عن الجُبّائيّ ﴿وَأَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ أي لا يهديهم في كيدهم، ومكرهم (٣: ٢٤٠)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الثّالثة: اختلفوا في أنّ قوله ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ كلام مَن؟ وفيه أقوال

القول الأوّل وهو قول الأكثرين أنّه قول يوسف ﷺ قال الفرّاء، ولا يبعد وصل كلام إنسان بكلام إنسان آخر إذا دلّت القرينة عليه، ومثاله قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ النّمل: ٣٤، وهذا كلام بلقيس.

ثمّ إنّه تعالى قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ وأيضًا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ آل عمران: ٩، كلام الدّاعي، ثمّ قال: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ بقي على هذا القول سؤالات

السّؤال الأوّل: قوله ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى الغائب، والمراد هاهنا الإشارة إلى تلك الحادثة الحاضرة.

والجواب: أجبنا عنه في قوله: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ البقرة: ٢، وقيل: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما فعله من ردّ الرّسول، كأنّه يقول ذلك الّذي فعلت من ردّي الرّسول إنّما كان ليعلم الملك أنّي لم أخنه بالغيب.

السّؤال الثّاني: متى قال يوسف ﷺ هذا القول؟

الجواب: روى عطاء عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ يوسف ﷺ لمّا دخل على الملك قال ذلك، ليعلم وإنّما ذكره على لفظ الغيبة تعظيمًا للملك عن الخطاب، والأولى أنّه ﷺ إنّما قال ذلك عند عود الرّسول إليه، لأنّ ذكر هذا الكلام في حضرة الملك سوء أدب.

السّؤال الثّالث: هذه الخيانة وقعت في حقّ العزيز، فكيف يقول: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾.

والجواب: قيل: المراد ليعلم الملك أنّي لم أخن العزيز بالغيبة. وقيل: إنّه إذا خان وزيره فقد خانه من بعض الوجوه. وقيل: إنّ الشّرابيّ لمّا رجع إلى يوسف ﷺ وهو في السّجن قال ذلك، ليعلم العزيز أنّي لم أخنه بالغيب. ثمّ ختم الكلام بقوله: ﴿وَأَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ ولعلّ المراد منه أنّي لو كنت خائنًا لما خلّصني الله تعالى من هذه الورطة، وحيث خلّصني منها ظهر أنّي كنت مبرّأً عمّا نسبوني إليه

والقول الثّاني: أنّ قوله ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ كلام امرأة العزيز، والمعنى: أنّي وإن أحلت الذّنب عليه عند حضوره، لكنّي ما أحلت الذّنب عليه عند غيبته، أي لم أقل فيه وهو في السّجن خلاف الحقّ.

ثمّ إنّها بالغت في تأكيد الحقّ بهذا القول، وقالت: ﴿وَأَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ يعني أنّي لمّا أقدمت على الكيد والمكر لاجرم

افتضحت، وأنّه لما كان بريئًا عن الذّنب لاجرم طهّره الله تعالى عنه

قال صاحب هذا القول: والّذي يدلّ على صحّته أنّ يوسف ﷺ ما كان حاضرًا في ذلك المجلس، حتّى يقال لما ذكرت المرأة قولها: ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ يوسف: ۵۱، ففي تلك الحالة يقول يوسف: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ بل يحتاج فيه إلى أن يرجع الرّسول من ذلك المجلس إلى السّجن ويذكر له تلك الحكاية، ثمّ إنّ يوسف يقول ابتداءً ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾. ومثل هذا الوصل بين الكلامين الأجنبيّين ما جمعه ألبتّة في نثر ولا نظم، فعلمنا أنّ هذا من تمام كلام المرأة

المسألة الرّابعة. هذه الآية دالّة على طهارة يوسف ﷺ من الذّنب من وجوه كثيرة:

الأوّل. أنّ الملك لـمّا أرسل إلى يوسف ﷺ وطلبه، فلو كان يوسف متّهمًا بفعل قبيح وقد كان صدر منه ذنب وفحش، لاستحال بحسب العرف والعادة أن يطلب من الملك أن يتفحّص عن تلك الواقعة. لأنّه لو كان قد أقدم على الذّنب، ثمّ إنّه يطلبه من الملك أن يتفحّص عن تلك الواقعة، كان ذلك سعيًا منه في فضيحة نفسه، وفي تجديد العيوب الّتي صارت مندرسة مخفيّة، والعاقل لا يفعل ذلك وهب أنّه وقع الشكّ لبعضهم في عصمته أو في نبوّته إلّا أنّه لاشكّ أنّه كان عاقلًا، والعاقل يمتنع أن يسعى في فضيحة نفسه، وفي حمل الأعداء على أن يبالغوا في إظهار عيوبه.

والثّاني. أنّ النّسوة شهدن في المرّة الأولى بطهارته ونزاهته؛ حيث قلن ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ﴾ يوسف: ۳۱، وفي المرّة الثّانية حيث قلن ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ يوسف: ۵۱

والثّالث. أنّ امرأة العزيز أقرّت في المرّة الأولى بطهارته؛ حيث قالت ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ يوسف: ۳۲، وفي المرّة الثّانية في هذه الآية

واعلم أنّ هذه الآية دالّة على طهارته من وجوه.

أوّلها. قول المرأة ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ يوسف: ۵۱.

وثانيها. قولها ﴿وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ يوسف: ۵۱، وهو إشارة إلى أنّه صادق في قوله ﴿هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾ يوسف: ۲۶.

وثالثها: قول يوسف ﷺ ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾

والحشويّة يذكرون أنّه لـمّا قال يوسف هذا الكلام قال جبريل ﷺ: «ولا حين هممت»، وهذا من رواياتهم الخبيثة، وما صحّت هذه الرّواية في كتاب معتمد، بل هم يلحقونها بهذا الموضع سعيًا منهم في تحريف ظاهر القرآن.

ورابعها: قوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ

﴿الْخَائِنِينَ﴾ يعني أنّ صاحب الخيانة لابدّ وأن يُفتضح فلو كنتُ خائنًا لوجب أن أفتضح، وحيث لم أفتضح وخلّصني الله تعالى من هذه الورطة، فكلّ ذلك يدلّ على أنّي ما كنت من الخائنين.

وهاهنا وجه آخر وهو أقوى من الكلّ، وهو أنّ في هذا الوقت تلك الواقعة صارت مندرسة، وتلك المحنة صارت منتهية، فإقدامه على قوله ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ مع أنّه خانه بأعظم وجوه الخيانة إقدام على وقاحة عظيمة، وعلى كذب عظيم، من غير أن يتعلّق به مصلحة بوجه ما والإقدام على مثل هذه الوقاحة من غير فائدة أصلًا لا يليق بأحد من العقلاء، فكيف يليق إسناده إلى سيّد العقلاء، وقدوة الأصفياء، فثبت أنّ هذه الآية تدلّ دلالة قاطعة على براءته ممّا يقوله الجهّال والحشويّة. (١٨: ١٥٤)

القُرطُبيّ: اختلف فيمن قاله، فقيل: هو من قول امرأة العزيز، وهو متّصل بقولها: ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ يوسف: ٥١، أي أقررت بالصّدق ليعلم أنّي لم أخنه بالغيب، أي بالكذب عليه، ولم أذكره بسوء وهو غائب، بل صدقتُ وحُدتُ عن الخيانة. (٩: ٢٠٩)

البَيْضاويّ: بظهر الغيب، وهو حال من الفاعل أو المفعول، أي لم أخنه وأنا غائب عنه أو وهو غائب عنّي، أو ظرف، أي بمكان الغيب وراء الأستار والأبواب المغلقة. ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾: لا ينفذه ولا يسدّده، أو لا يهدي الخائنين بكيدهم، فأوقع الفعل على الكيد مبالغة، وفيه تعريض بـ«راعيل» في خيانتها زوجها، وتوكيد لأمانته، ولذلك عقّبه بقوله: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ يوسف: ٥٣. (١: ٤٩٩)

أبو السُّعود: ﴿أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ﴾ في حرمته كما زعمه لا علنًا مطلقًا، فإنّ ذلك لا يستدعي تقديم التفتيش على الخروج من السّجن، بل قبل ما ذكر من نقض ما أبرمته. ولعلّه لمراعاة حقوق السّيادة، لأنّ المباشرة للخروج من حبسه قبل ظهور بطلان ما جعله سببًا له ـ وإن كان ذلك بأمر الملك ـ ممّا يوهم الافتيات[1] على رأيه. وأمّا أن يكون ذلك لئلّا يتمكّن من تقبيح أمره عند ذلك تمحّلًا لإمضاء ما قضاه، فلا يليق بشأنه ﷺ في الوثوق بأمره، والتوكّل على ربّه جلّ جلاله ﴿بِالْغَيْبِ﴾ أي بظهر الغيب، وهو حال من الفاعل أو المفعول، أي لم أخنه وأنا غائب عنه، أو وهو غائب عنّي، أو ظرف، أي بمكان الغيب وراء الأستار والأبواب المغلقة. وأيًّا ما كان فالمقصود بيان كمال نزاهته عن الخيانة وغاية اجتنابه عنها عند تعاضد أسبابها.

وأنّ الله، أي وليعلم أنّه تعالى، ﴿لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ أي لا ينفذه ولا يسدّده بل يُبطله ويُزهقه، أو لا يهديهم في كيدهم إيقاعًا للفعل على الكيد مبالغة، كما في قوله تعالى: ﴿يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ التوبة: ٣٠، أي يضاهئونهم في قولهم،

---

(1) الافتيات: الاستبداد.

وفيه تعريض بامرأته في خيانتها أمانته، وبه في خيانته أمانة الله تعالى، حين ساعدها على حبسه بعد ما رأوا آيات نزاهته ﷺ. ويجوز أن يكون ذلك لتأكيد أمانته، وأنه لو كان خائنًا لما هدى الله عزّ وجلّ أمره وأحسن عاقبته. (٣: ٤٠٣)

نحوه البُرُوسَوِيّ. (٤: ٢٧٣)

الآلوسيّ: ﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ في حرمته ﴿بِالْغَيْبِ﴾ أي بظهر الغيب، وقيل: ضمير ﴿يَعْلَمَ﴾ للملك وضمير ﴿أَخُنْهُ﴾ للعزيز، وقيل: للملك أيضًا، لأنّ خيانة وزيره خيانة له، و«الباء» إمّا للملابسة أو للظّرفيّة، وعلى الأوّل: هو حال من فاعل ﴿أَخُنْهُ﴾ أي تركت خيانته وأنا غائب عنه، أو من مفعوله أي وهو غائب عنّي، وهما متلازمان. وجُوِّز أن يكون حالًا منهما وليس بشيء.

وعلى الثّاني فهو ظرف لغو لما عنده، أي ﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ بمكان الغيب وراء الأستار والأبواب المغلقة، ويحتمل الحاليّة أيضًا

﴿وَأَنَّ اللهَ﴾، أي وليعلم أنّ الله تعالى ﴿وَأَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ و... فيه تعريض بامرأة العزيز في خيانتها أمانته، وبه في خيانته أمانة الله تعالى حين ساعدها على حبسه، بعدما رأوا الآيات الدّالّة على نزاهته ﷺ. ويجوز أن يكون مع ذلك تأكيدًا لأمانته ﷺ، على معنى: لو كنتُ خائنًا لما هدى الله تعالى كيدي ولا سدّده، وتوهّم عبارة بعضهم عدم اجتماع التّأكيد والتّعريض، والحقّ لامانع من ذلك..

وقيل: إنّ ضمير ﴿يَعْلَمَ﴾ و﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ لله تعالى، أي ذلك ليعلم الله تعالى أنّي لم أعصه، أي يظهر أنّي غير عاص، ويُكرمني به ويصير سبب رفع منزلتي، وليظهر أنّ كيد الخائن لاينفذ، وأنّ العاقبة للمطيع لا للعاصي، فهو نظير قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ﴾ البقرة: ١٤٣، وله نظائر أخر في القرآن كثيرة، إلّا أنّ الله تعالى أخبر عن نفسه بذلك. وأمّا غيره فلم يرد في الكتاب العزيز، وفيه نوع إبهام التّحاشي عنه أحسن، على أنّ المقام لما تقدّم أدعى. (١٢: ٢٦١)

ابن عاشور: ظاهر نظم الكلام أنّ الجملة من كلام امرأة العزيز، وعلى ذلك حمله الأقلّ من المفسّرين، وعزاه ابن عطيّة إلى فرقة من أهل التّأويل، ونُسب إلى الجُبّائيّ، واختاره الماوَرْديّ، وهو في موقع العلّة لما تضمّنته جملة ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ يوسف: ٥١، وما عطف عليها من إقرار ببراءة يوسف ﷺ ممّا كانت رمته به. فالإشارة بذلك إلى الإقرار المستفاد من جملة: ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ﴾ أي ذلك الإقرار، ليعلم يوسف ﷺ أنّي لم أخنه

واللّام في ﴿لِيَعْلَمَ﴾ لام «كي»، والفعل بعدها منصوب بـ(أنْ) مضمرة، فهو في تأويل المصدر، وهو خبر عن اسم الإشارة، والباء في ﴿بِالْغَيْبِ﴾ للملابسة أو الظّرفيّة، أي في غيبته، أي لم أرمه بما يقدح فيه في مغيبه، ومحلّ المجرور في محلّ الحال من الضّمير المنصوب، والخيانة: هي تهمته بمحاولة السّوء معها كذبًا، لأنّ الكذب ضدّ أمانة القول

بالحقّ.

والتعريف في ﴿الْغَيْبِ﴾ تعريف الجنس، تمدّحت بعدم الخيانة على أبلغ وجه، إذ نفت الخيانة في المغيب، وهو حائل بينه وبين دفاعه عن نفسه، وحالة المغيب أمكن لمريد الخيانة أن يخون فيها من حالة الحضرة، لأنّ الحاضر قد يتفطّن لقصد الخائن، فيدفع خيانته بالحجّة. (١٢: ٧٨)

مَغْنِيَّة: اختلف المفسّرون في هذه الآية، فمن قائل: إنّها من كلام يوسف ﷺ، وإنّ المعنى إنّي طلبت التحقيق مع النّسوة، ليعلم العزيز أنّي لم أخنه في زوجته حال غيابه. ومن قائل إنّ الآية من كلام امرأة العزيز ونحن مع هذا القائل، عملًا بظاهر السّياق من اتّصال بعض الكلام ببعض، وعليه يكون الضّمير في ﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ ليوسف، ومرادها بعدم خيانته أنّها لم تذكره بسوء مدّة غيابه في السّجن حتّى هذه السّاعة. أمّا إضافتها الذّنب عليه حين قالت لزوجها ما قالت، فقد كان ذلك بحضور يوسف، لا بغيابه.

﴿وَأَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ بل يفضحهم ويهتك سترهم، وينصر المؤمنين عليهم تمامًا كما فضح النّسوة، ونصر يوسف: ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ الأنبياء: ٧٠. (٤: ٣٢٥)

الطَّبَاطَبَائيّ: من كلام يوسف ﷺ على ما يدلّ عليه السّياق، وكأنّه قاله عن شهادة النّسوة على براءة ساحته من كلّ سوء، واعتراف امرأة العزيز بالذّنب وشهادتها بصدقه، وقضاء الملك ببراءته.

وحكاية القول كثير النّظير في القرآن، كقوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥، أي قالوا: ﴿لَا نُفَرِّقُ﴾ وقوله: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ * وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾ الصّافّات: ١٦٥، ١٦٦.

وعلى هذا فالإشارة بقوله: ﴿ذَلِكَ﴾ إلى إرجاع الرّسول إلى الملك وسؤاله القضاء، والضّمير في ﴿لِيَعْلَمَ﴾ و﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ عائد إلى ﴿الْعَزِيزِ﴾. والمعنى: إنّما أرجعت الرّسول إلى الملك وسألته أن يحقّق الأمر ويقضي بالحقّ، ليعلم العزيز أنّي لم أخنه بالغيب بمراودة امرأته، وليعلم أنّ الله لا يهدي كيد الخائنين.

يذكر ﷺ لما فعله من الإرجاع والسّؤال غايتين:

أحدهما: أن يعلم العزيز أنّه لم يخنه وتطيب نفسه منه، ويزول عنها وعن أمره أيّ شبهة وريبة.

والثّاني: أن يعلم أنّ الخائن مطلقًا لا ينال بخيانته غايته، وأنّه سيفتضح لا محالة، سنّة الله الّتي قد خلت في عباده، ولن تجد لسنّة الله تبديلًا، فإنّ الخيانة من الباطل، والباطل لا يدوم، وسيظهر الحقّ عليه ظهورًا، ولو اهتدى الخائن إلى بغيته لم تفتضح النّسوة اللّاتي قطّعن أيديهنّ وأحسنّ بالمراودة، ولا امرأة العزيز فيما فعلت وأصرّت عليه، فالله لا يهدي كيد الخائنين.

و كان الغرض من الغاية الثانية ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ و تذكيره و تعليمه للملك، الحصول على لازم فائدة الخبر، و هو أن يعلم الملك أنّه ﷺ عالم بذلك مُذعن بحقيقته، فإذا كان لم يخُنه في عِرضه بالغيب، و لايخون في شيء ألبتّة، كان جديراً بأن يُؤتمَن على كلّ شيء، نفساً كان أو عِرضاً أو مالاً.

و بهذا الامتياز البيّن يتهيّأ ليوسف ما كان بباله أن يسأل الملك إيّاه، و هو قوله بعد أن أشخص عند الملك: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ يوسف: ٥٥

والآية ظاهرة في أنّ هذا الملك هو غير عزيز مصر زوج المرأة الّذي أشير إليه بقوله: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ﴾ يوسف: ٢٥، وقوله ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾ يوسف: ٢١

و قد ذكر بعض المفسّرين أنّ هذه الآية و الّتي بعدها تتمّة قول امرأة العزيز: ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ و سيأتي الكلام عليه. [إلى أن قال:]

و قد ذكر جمع من المفسّرين أنّ الآيتين، أعني قوله: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ...﴾ من تمام كلام امرأة العزيز، والمعنى على هذا: أنّ امرأة العزيز لمّا اعترفت بذنبها و شهدت بصدقه قالت ذلك: أي اعترافي بأنّي راودتُه عن نفسه، و شهادتي بأنّه من الصّادقين، ليعلم إذا بلغه عنّي هذا الكلام، أنّي لم أخنه بالغيب، بل اعترفتُ بأنّ المراودة كانت من قبلي أنا، و أنّه كان صادقاً، و أنّ الله لايهدي كيد الخائنين، كما أنّه لم يهد كيدي أنا؛ إذ كِدتُه بأنواع المراودة، و بالسّجن بضع سنين، حتّى أظهر صدقه في قوله، و طهارة ذيله، و براءة نفسه، و فضحني أمام سمعك و الملإ، ولم يهد كيد سائر النّسوة في مراودتهنّ، و ما أبرّئ نفسي من السّوء مطلقاً، فإنّي كِدتُ له بالسّجن، ليلجأ به إلى أن يفعل ما آمره ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ يوسف: ٥٣

و هذا وجه رديء جدّاً، أمّا أوّلاً فلأنّ قوله ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ لو كان من كلام امرأة العزيز، لكان من حقّ الكلام أن يقال: و ليَعلَمَ أنّي لم أخنه بالغيب بصيغة الأمر، فإنّ قوله: ﴿ذلك﴾ على هذا الوجه إشارة إلى اعترافها بالذّنب و شهادتها بصدقه فقوله: ﴿لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ إن كان صوناً لاعترافها و شهادتها مشاراً به إلى ذلك، خلي الكلام عن الفائدة، فإنّ محصّل معناه حينئذ إنّما اعترفت و شهدت ليعلم أنّي اعترفت و شهدت له بالغيب، مضافاً إلى أنّ ذلك يُبطل معنى الاعتراف و الشّهادة، لدلالته على أنّها إنّما اعترفت و شهدت ليسمع يوسف ذلك و يعلم به، لا لإظهار الحقّ و بيان حقيقة الأمر.

و إن كان عنواناً لأعمالها طول غيبته، إذ لبث بضع سنين في السّجن، أي إنّما اعترفت و شهدت له، ليعلم أنّي لم أخنه طول غيبته، فقد خانته؛ إذ كادت

به، فسجن و لبث في السّجن بضع سنين، مضافًا إلى أنّ اعترافها و شهادتها لا يدلّ على عدم خيانتها له بوجه من الوجوه، و هو ظاهر.

و أمّا ثانيًا: فلأنّه لا معنى حينئذ لتعليمها يوسف أنّ الله لا يهدي كيد الخائنين، و قد ذكرها يوسف به أوّل حين، إذ راودته عن نفسه، فقال: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾.

و أمّا ثالثًا: فلأنّ قولها: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ فقد خنته بالكيد له بالسّجن يناقض قولها: ﴿لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ كما لا يخفى، مضافًا إلى أنّ قوله: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ على ما فيه من المعارف الجليلة التّوحيديّة ليس بالحريّ أن يصدر من امرأة أحاطت بها الأهواء و هي تعبد الأصنام.

و ذكر بعضهم وجهًا آخر في معنى الآيتين، بإرجاع ضمير ﴿لِيَعْلَمَ﴾ و ﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ إلى ﴿الْعَزِيزِ﴾ و هو زوجها، فهي كأنّها تقول ذاك الّذي حصل، أقررت به، ليعلم زوجي أنّي لم أخنه بالفعل فيما كان من خلوتي بيوسف في غيبته عنّا، و أنّ كلّ ما وقع أنّي راودته عن نفسه فاستعصم و امتنع، فبقي عرض زوجي مصونًا و شرفه محفوظًا، و لئن برّأت يوسف من الإثم، فما أبرّئ منه نفسي ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾.

و فيه: أنّ الكلام لو كان من كلامها - و هي تريد أن تطيّب به نفس زوجها و تزيل أيّ ريبة عن قلبه - أنتج خلاف المطلوب، فإنّ قولها: ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ إنّما يفيد العلم بأنّها راودته عن نفسه.

و أمّا شهادتها إنّه امتنع و لم يطعها فيما أمرته به، فهي شهادة لنفسها لا عليها، و كان من الممكن أنّها إنّما شهدت له لتطيّب نفس زوجها و تزيل ما عنده من الشّكّ و الرّيب، فاعترافها و شهادتها لا توجب في نفسها علم العزيز أنّها لم تخنه بالغيب.

مضافًا إلى أنّ قوله: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ...﴾ يكون حينئذ تكرارًا لمعنى قولها: أنا راودته عن نفسه، و ظاهر السّياق خلافه، على أنّ بعض الاعتراضات الواردة على الوجه السّابق وارد عليه. (١١: ١٩٦)

الْخَائِنِينَ

١ - إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَ لَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا.

النّساء: ١٠٥

الطّبريّ: يقول: و لا تكن لمن خان مسلمًا أو معاهدًا في نفسه أو ماله ﴿خَصِيمًا﴾...

و ذكر أنّ الخائنين الّذين عاتب الله جلّ ثناؤه نبيّه صلّى الله عليه و سلّم في خصومته عنهم: بنو أبيرق.

و اختلف أهل التّأويل في خيانته الّتي كانت منه، فوصفه الله بها:

فقال بعضهم: كانت سرقة سرقها [إلى أن قال:]

و قال آخرون: بل الخيانة الّتي وصف الله بها من وصفه بقوله: ﴿وَ لَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾،

بجحوده وديعة كان أودعها. (٤: ٢٦٥)

الزّجّاج: أي لا تكن مخاصمًا ولا دافعًا عن خائن. (٢: ١٠١)

الطُّوسيّ: نهاه أن يكون لمن خان مسلمًا أو معاهدًا في نفسه أو ماله، خصيمًا يخاصم عنه، و يدفع مَن طالبه عنه بحقّه الّذي خانه فيه. (٣: ٣١٥)

لاحظ: خ ص م: «خصيمًا».

٢- ﴿وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ الأنفال: ٥٨

الطَّبَريّ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾، الغادرين بمن كان منه في أمان و عهد بينه و بينه أن يغدر به فيحاربه، قبل إعلامه إيّاه أنّه له حرب، و أنّه قد فاسخه العقد. (٦: ٢٧١)

الزّجّاج: ﴿وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً﴾ أي نقضًا للعهد ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ أي الّذين يخونون في عهدهم و غيره. (٢: ٤٢١)

نحوه الواحديّ. (٢: ٤٦٨)

لاحظ: ح ب ب: «لا يُحِبُّ» و: ن ب ذ: «فَانْبِذْ».

خائنة

١- ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلٰى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ اِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾. المائدة: ١٣

ابن عبّاس: تعلم خائنة و معصية. (٩٠)

مُجاهِد: هم يهود مثل الّذي همّوا به من النّبيّ ﷺ يوم دخل حائطهم.

مثله عِكْرِمَة. (الطّبَريّ ٤: ٤٩٧)

قَتادَة: على خيانة و كذب و فجور.

(الطّبَريّ ٤: ٤٩٧)

مُقاتِل: وهو الغشّ للنّبيّ ﷺ (١: ٤٦١)

أبو عُبَيْدَة: أي على خائن منهم، و العرب تزيد «الهاء» في المذكّر، كقولهم: هو راوية للشّعر، و رجل علّامة.

و قد قال قوم بل: ﴿خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ معناها الخيانة، و العرب قد تضع لفظ «فاعلة» في موضع المصدر، كقولهم للخوان: مائدة، و إنّما المائدة الّتي تميدهم على الخوان، يُميده و يَميحه واحد. [و استشهد بشعر مرّتين] (١: ١٥٨)

ابن قُتَيْبَة: الخائنة: الخيانة، و يجوز أن يكون صفة للخائن، كما يقال: رجل طاغية و راوية للحديث. (١٤٢)

الطّبَريّ: يقول تبارك و تعالى لنبيّه محمّد ﷺ: و لا تزال يا محمّد تطّلع من اليهود الّذين أنبأتك نبأهم، من نقضهم ميثاقي، و نكثهم عهدي، مع أيادي عندهم، و نعمتي عليهم، على مثل ذلك من الغدر و الخيانة ﴿اِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾ إلّا قليلًا منهم لم يخونوا.

و الخائنة في هذا الموضع: الخيانة، وُضع - و هو اسم - موضع المصدر، كما قيل: خاطئة، للخطيئة، و قائلة، للقيلولة.

و قال بعض القائلين: معنى ذلك: و لا تزال تطّلع على خائن منهم، قال: و العرب تزيد «الهاء» في

آخر المذكّر، كقولهم: هو راوية للشعر، و رجل علّامة.[ثمّ استشهد بشعر]

والصّواب من التّأويل في ذلك، القول الّذي رويناه عن أهل التّأويل، لأنّ الله عنى بهذه الآية القوم من يهود بني النّضير الّذين همّوا بقتل رسول الله ﷺ و أصحابه، إذ أتاهم رسول الله ﷺ يستعينهم في دية العامريّين، فأطلعه الله عزّ ذكره على ما قد همّوا به. ثمّ قال جلّ ثناؤه بعد تعريفه أخبار أوائلهم، و إعلامه منهج أسلافهم، و أنّ آخرهم على منهاج أوّلهم في الغدر و الخيانة، لئلّا يكبر فعلهم ذلك على نبيّ الله ﷺ فقال جلّ ثناؤه: و لا تزال تطّلع من اليهود على خيانة و غدر و نقض عهد، و لم يرد أنّه لا يزال يطّلع على رجل منهم خائن، و ذلك أنّ الخبر ابتدئ به عن جماعتهم، فقيل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ المائدة: ١١، ثمّ قيل: ﴿وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ المائدة: ١٣، فإذ كان الابتداء عن الجماعة، فالختم بالجماعة أولى. (٤: ٤٩٧)

الزّجّاج: ﴿خَائِنَةٍ﴾ في معنى خيانة، المعنى: لا تزال تطّلع على خيانة منهم، و «فاعِلَة» في أسماء المصادر كثيرة، نحو عافاه الله عافية، و قوله ﴿فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ﴾ الحاقّة: ٥، و قد يقال: رجل خائنة.[ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٦٠)

الثّعلبيّ: و اختلفوا في الخائنة: قال المبرّد: هي مصدر كالكاذبة و اللّاغية، و قيل: هي إسم كالعاقبة و العافية، و قيل: هي بمعنى المبالغة. و «الهاء» فيها للمبالغة، مثل: راوية و علّامة و نسّابة.[ثمّ استشهد بشعر]

و يجوز أن يكون جمع الخائن، كقولك: فرقة كافرة، و طائفة خارجة.

قال ابن عبّاس: ﴿خَائِنَةٍ﴾ أي معصية، و قيل: كذب و فجور، و كانت خيانتهم نقضهم العهد و مظاهرتهم المشركين على حرب رسول الله ﷺ، و همّهم بقتله و سمّه و نحوها، من عداواتهم و خياناتهم الّتي ظهرت. (٤: ٣٨)

نحوه البغويّ. (٢: ٣١)

الماورديّ: فيه تأويلان.

أحدهما: خيانة منهم، و الثّاني: يعني فرقة خائنة. (٢: ٢٦)

الطّوسيّ: معناه: على خيانة منهم، و «فاعلة» في أسماء المصادر كثير، نحو عافاه الله عافية ﴿وَ الْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ﴾ الحاقّة: ٩، و ﴿فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ﴾ الحاقّة: ٥، و يقال: قائلة بمعنى القيلولة، كلّ ذلك بمعنى المصدر، و راعية الإبل و ثاغية الشّاة. و يقال: رجل خائنة.[ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٤٧٠)

الزّمخشريّ: أي هذه عادتهم و ديدنهم، و كان عليها أسلافهم، كانوا يخونون الرّسل، و هؤلاء يخونونك ينكثون عهودك و يظاهرون المشركين على حربك، و يهمّون بالفتك بك، و أن يسمّوك ﴿عَلَى خَائِنَةٍ﴾ على خيانة أو على فعلة ذات خيانة، أو على نفس أو فرقة خائنة. و يقال: رجل خائنة، كقولهم: رجل راوية للشّعر للمبالغة.

[ثمّ استشهد بشعر]

وقرئ على خيانة (١: ٦٠٠)

نحوه أبو حيّان (٣: ٤٤٦)

ابن عَطيّة: ﴿عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ وخائنة وأمور فاسدة.

واختلف النّاس في معنى ﴿خَائِنَةٍ﴾ في هذا الموضع، فقالت فرقة: ﴿خَائِنَةٍ﴾ مصدر كالعاقبة، وكقوله تعالى: ﴿فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ﴾ الحاقّة ٥، فالمعنى على خيانة.

وقال آخرون: معناه على فرقة خائنة، فهي اسم فاعل صفة المؤنّث.

وقال آخرون: المعنى على خائن، فزيدت الهاء للمبالغة كعلّامة ونسّابة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقرأ الأعمش (عَلَى خِيانَةٍ مِنْهُم). (٢: ١٦٩)

الطَّبْرِسيّ: قيل: كذب، وزور، ونقض عهد، ومظاهرة للمشركين على رسول الله ﷺ، وغير ذلك ممّا كان يظهر من اليهود، من أنواع الخيانات.

وقيل: إنّ معناه تطّلع على فرقة خائنة، أي جماعة خائنة منهم، إذا قالوا قولًا خالفوه، وإذا عاهدوا عهدًا نقضوه. (٢: ١٧٣)

الفَخْر الرّازيّ: وفي الخائنة وجهان:

الأوّل: أنّ الخائنة بمعنى المصدر، ونظيره كثير كالكافية والعاقية، وقال تعالى: ﴿فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ﴾ أي بالطّغيان، وقال: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ الواقعة ٢، أي كذب، وقال: ﴿لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً﴾ الغاشية: ١١، أي لغوًا، وتقول العرب: سمعت راغية الإبل وثاغية الشّاء، يعنون رغاءها وثغاءها، وقال الزّجّاج: ويقال: عافاه الله عافية.

والثّاني: أن يقال: الخائنة صفة، والمعنى: تطّلع على فرقة خائنة، أو نفس خائنة، أو على فعلة ذات خيانة.

وقيل: أراد الخائن، والهاء للمبالغة، كعلّامة ونسّابة. (١١: ١٨٧)

القُرطُبيّ: والخائنة: الخيانة، قاله قتادة، وهذا جائز في اللّغة، ويكون مثل قولهم: قائلة بمعنى قيلولة.

وقيل: هو نعت لمحذوف، والتّقدير: فرقة خائنة. وقد تقع ﴿خَائِنَةٍ﴾ للواحد، كما يقال: رجل نسّابة وعلّامة، فخائنة على هذا للمبالغة، يقال: رجل خائنة، إذا بالغت في وصفه بالخيانة. [ثمّ استشهد بشعر]

وكانت خيانتهم: نقضهم العهد بينهم وبين رسول الله ﷺ، ومظاهرتهم المشركين على حرب رسول الله ﷺ، كيوم الأحزاب وغير ذلك من همّهم بقتله وسبّه. (٦: ١١٦)

البَيْضاويّ: خيانة منهم أو فرقة خائنة أو خائن، والتّاء للمبالغة. والمعنى أنّ الخيانة والغدر من عادتهم وعادة أسلافهم، لاتزال ترى ذلك منهم. (١: ٢٦٧)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٧٦)، والكاشانيّ (٢: ٢١)، وشبّر (٢: ١٥٥)، والطّباطبائيّ (٥: ٢٤١).

أبو السُّعود: أي خيانة، على أنّها مصدر

كـ «لاغية» و«كاذبة» أو فعلة خائنة، أي ذات خيانة، أو طائفة خائنة، أو شخص خائنة، على أنّ التاء للمبالغة، أو نفس خائنة. و ﴿مِنْهُمْ﴾ متعلّق بمحذوف وقع صفة لها، حملًا أنّ (من) على الوجهين الأوّلين ابتدائيّة، أي على خيانة، أو على فعلة خائنة كائنة منهم صادرة عنهم، وعلى الوجوه الباقية تبعيضيّة، والمعنى أنّ الغدر والخيانة عادة مستمرّة لهم ولأسلافهم، بحيث لا يكادون يتركونها ويكتمونها، فلا تزال ترى ذلك منهم. (٢: ٢٤٩)

نحوه البُرُوسَويّ(٢: ٣٦٥)، والآلوسيّ(٦: ٩٠)، والقاسميّ(٦: ١٩١٧).

ابن عاشور: انتقال من ذكر نقضهم لعهد الله إلى نقضهم بعهدهم مع النّبيّ ﷺ. وفعل ﴿لَا تَزَالُ﴾ يدلّ على استمرار، لأنّ المضارع المنفيّ لا يقتضي استمرار الفعل، لأنّه في قوّة أن يقال: يدوم اطّلاعك. فالاطّلاع مجاز مشهور في العلم بالأمر. والمعنى: ولا تزال تكشف وتشاهد خائنة منهم.

والخائنة: الخيانة، فهو مصدر على وزن «الفاعلة»، كالعاقبة والطّاغية، ومنه ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ المؤمن: ١٩، وأصل الخيانة: عدم الوفاء بالعهد، ولعلّ أصلها إظهار خلاف الباطن. وقيل: ﴿خَائِنَةٍ﴾ صفة لمحذوف، أي فرقة خائنة. (٥: ٦٣)

٢ـ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ

المؤمن: ١٩

ابن عبّاس: إذا نظرت إليها تريد الخيانة أم لا. (الطّبريّ ١١: ٥٠)

هو الرّجل يكون جالسًا مع القوم، فتمرّ المرأة فيسارقهم النّظر إليها. (الثّعلبيّ ٨: ٢٧١)

هو الرّجل ينظر إلى المرأة، فإذا نظر إليه أصحابه غضّ بصره، فإذا رأى منهم غفلة تدسّس بالنّظر، فإذا نظر إليه أصحابه غضّ بصره، وقد علم الله عزّ وجلّ منه أنّه يودّ لو نظر إلى عورتها.

(القُرطُبيّ ١٥: ٣٠٣)

مُجاهِد: نظر الأعين إلى ما نهى الله عنه.

(الطّبريّ ١١: ٥٠)

الضّحّاك: هو قول الإنسان ما رأيت وقد رأى، أو رأيت وما رأى. (الماوَرْديّ ٥: ١٥٠)

الغمز بالعين.

مثله السُّدّيّ. (ابن الجَوْزيّ ٧: ٢١٣)

ابن السّائب: النّظر بعد النّظر.

(ابن الجَوْزيّ ٧: ٢١٣)

نحوه الثّوريّ. (الماوَرْديّ ٥: ١٥٠)

قَتادَة: أي يعلم همزه بعينه، وإغماضه فيما لا يحبّ الله ولا يرضاه. (الطّبَريّ ١١: ٥٠)

السُّدّيّ: أنّه الرّمز بالعين. (الماوَرْديّ ٥: ١٥٠)

الإمام الصّادق عليه السلام: [إنّه سئل عن معناها فقال:]

ألم تر إلى الرّجل ينظر إلى الشّيء وكأنّه لا ينظر إليه، فذلك خائنة الأعين. (الكاشانيّ ٤: ٣٣٨)

المؤرّج: فيه تقديم وتأخير، أي يعلم الأعين الخائنة. (القُرطُبيّ ١٥: ٣٠٣)

الفَرّاء: يعني الله عزّ و جلّ. يقال: إنّ للرّجل نظرتين: فالأولى مباحة، و الثّانية محرّمة عليه، فقوله: ﴿يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ في النّظرة الثّانية. ﴿وَ ما تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ في النّظرة الأولى. فإن كان النّظرة الأولى تعمّدًا كان فيها الإثم أيضًا، و إن لم يكن تعمّدها فهي مغفورة. (٣: ٧)

ابن قُتَيْبَة: الخائنة و الخيانة واحد.

(ابن الجَوْزيّ ٧: ٢١٣)

الطَّبَريّ: يقول جلّ ذكره مخبرًا عن صفة نفسه: يعلم ربّكم ما خانت أعين عباده، و ما أخفته صدورهم، يعني و ما أضمرته قلوبهم. يقول: لا يخفى عليه شيء من أمورهم حتّى ما يُحدّث به نفسه، و يضمره قلبه إذا نظر ماذا يريد بنظره، و ما ينوي ذلك بقلبه. ﴿وَ اللّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ يقول: و الله تعالى ذكره يقضي في الّذي خانته الأعين بنظرها، و أخفته الصّدور عند نظر العيون بالحقّ، فيجزي الّذين أغمضوا أبصارهم، و صرفوها عن محارمه، حذار الموقف بين يديه، و مسألته عنه بالحسنى، و الّذين ردّدوا النّظر، و عزمت قلوبهم على مواقعة الفواحش إذا قدرت، جزاءها. (١١: ٥٠)

الزّجّاج: إذا نظر النّاظر نظرة خيانة علمها الله، فإذا نظر أوّل نظرة غير متعمّد خيانة، فذلك غير إثم فإن عاد و نيّته الخيانة في النّظر، علم الله ذلك، و الله عزّ و جلّ عالم الغيب و الشّهادة، و لكنّه ذكر العلم هاهنا، ليعلم أنّ المجازاة لاعالة واقعة. (٤: ٣٧٠)

الأزْهَريّ: و أمّا قول الله جلّ و عزّ: ﴿يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ فإنّه أراد -و الله أعلم- يعلم خيانة الأعين، فأخرج المصدر على «فاعلة» كقوله تعالى: ﴿لا تَسْمَعُ فِيها لاغِيَةً﴾ الغاشية: ١١، أي لغوًا، و مثله: سمعت راغية الإبل و ثاغية الشّاء، أي رغاءها و ثغاءها، كلّ ذلك من كلام العرب.

و معنى الآية: أنّ النّاظر إذا نظر إلى ما لا يحلّ له النّظر إليه نظر خيانة يسرّها مسارقة، علمها الله، لأنّه إذا نظر النّظرة الأولى غير متعمّد نظرًا، فهو غير آثم و لا خائن، فإن أعاد النّظر و نيّته الخيانة، فهو خائن النّظر. (٧: ٥٨٣)

الماوَرْديّ: في تسميتها ﴿خائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ وجهان:

أحدهما: لأنّها أخفى الإشارات، فصارت بالاستخفاء كالخيانة.

الثّاني: لأنّها باستراق النّظر إلى المحظور خيانة. (٥: ١٥٠)

الطُّوسيّ: أي يعلم ما تختان به الأعين من النّظر إلى غير ما يجوز النّظر إليه، على وجه السّرقة ﴿وَ ما تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ أي تضمره، لا يخفى عليه شيء من جميعه. و قيل: النّظرة الأولى مباحة، و الثّانية محرّمة.

فقوله: ﴿يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ في النّظرة الثّانية، ﴿وَ ما تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ في النّظرة الأولى، فإن كانت الأولى تعمّدًا، كان فيها الإثم أيضًا، و إن لم تكن تعمّدًا، فهي مغفورة. (٩: ٦٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٥١٩)

القُشَيْريّ: خائنة أعين المحبّين، استحسانهم شيئًا، ولهذا قالوا:

يا قُرّة العين سَلْ عيني هل اكتحلت
بمنظرٍ حسَنٍ مُذْ غِبْتَ عن بصري

ولذلك قالوا:

عيني إذا استحسنَتْ غيركم
أمَرْتُ السُّهادَ بتعذيبها

ومن خائنة أعينهم، أن تأخذهم السِّنة والسُّبات في أوقات المناجاة، وقد جاء في قصّة داود عليه السلام: كذَبَ من ادّعى محبّتي، فإذا جنّه اللّيل نام عنّي!

ومن خائنة أعين العارفين: أن يكون لهم عِبَرٌ بقلوبهم عمّا تقع عليه عيونهم.

ومن خائنة أعين الموحّدين: أن تخرج منها قطرة دمع تأسّفًا على مخلوق يموت في الدّنيا والآخرة، ولا على أنفسهم.

ومن خائنة أعين المحبّين، النّظر إلى غير المحبوب بأيّ وجه كان، ففي الخبر: «حُبّك الشّيء يُعمي ويُصمّ». (٥: ٣٠٢)

الواحديّ: خيانتها وهي مسارقة النّظر إلى ما لا يحلّ. (٤: ٨)

نحوه البغويّ. (٤: ١٠٩)

الزَّمَخْشَريّ: صفة للنّظرة، أو مصدر بمعنى الخيانة، كالعافية بمعنى المعافاة، والمراد: استراق النّظر إلى ما لا يحلّ، كما يفعل أهل الرِّيَب، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الأعين، لأنّ قوله: ﴿وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ لا يساعد عليه.

فإن قلت: بِمَ اتّصل قوله: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾؟

قلت: هو خبر من أخبار (هو) في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ﴾ المؤمن: ١٣، مثل: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ﴾ المؤمن: ١٥، ولكن ﴿يُلْقِي الرُّوحَ﴾ قد علّل بقوله: ﴿لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ المؤمن: ١٥ (٣: ٤٢١)

نحوه النّسفيّ. (٤: ٧٤)

ابن عَطيّة: قوله: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ متّصل بقوله: ﴿سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ المؤمن: ١٧، لأنّ سرعة حسابه تعالى للخلق إنّما هي بعلمه الّذي لا يحتاج معه إلى رويّة وفكرة، ولا لشيء ممّا يحتاجه الحاسبون، وقالت فرقة: ﴿يَعْلَمُ﴾ متّصل بقوله: ﴿لَا يَخْفَى عَلَى اللهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾ المؤمن: ١٦، وهذا قول حسن يقوّيه تناسب المعنيين، ويضعّفه بُعْد الآية وكثرة الحائل. والخائنة: مصدر كالخيانة، ويحتمل في الآية أن يكون ﴿خَائِنَةَ﴾ اسم فاعل، كما تقول: ناظرة الأعين، إذا خانت في نظرها.

وهذه الآية عبارة عن علم الله تعالى بجميع الخفيّات، فمن ذلك كسر الجفون والغمز بالعين، أو النّظرة الّتي تُفهم معنى، أو يريد بها صاحبها معنى. ومن هذا قول النّبيّ صلّى الله عليه وآله حين جاءه عبد الله بن أبي سرح ليسلم بعد ردّته بشفاعة عثمان، فتلكّأ عليه رسول الله صلّى الله عليه وآله ثمّ بايعه، ثمّ قال صلّى الله عليه وآله لأصحابه: هلّا قام إليه رجل حين تلكّأتُ عليه فضرب عنقه؟ فقالوا: يا رسول الله، ألا أومأتَ إلينا؟ فقال صلّى الله عليه وآله: ما ينبغي

لنبيّ أن تكون له خائنة الأعين. و في بعض الكتب المُنزّلة من قول الله عزّ و جلّ: «أنا مرصاد الهمم، أنا العالم بمجال الفكر و كسر الجفون». و قال مُجاهِد: ﴿خَائِنَةَ الأَعْيُنِ﴾: مسارقة النظر إلى ما لايجوز، ثمّ قوّى تعالى هذه الأخبار بأنّه يعلم ما تُخفي الصّدور ممّا لم يظهر على عين و لاغيرها، و مثّل المفسّرون في هذه الآية بنظر رجل إلى امرأة هي حرمة لغيره، فقالوا: ﴿خَائِنَةَ الأَعْيُنِ﴾ هي النظرة الثّانية. ﴿وَ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ أي عند النظرة الأُولى الّتي لايمكن المرء دفعها و هذا المثال جزء من ﴿خَائِنَةَ الأَعْيُنِ﴾.
(٤: ٥٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: و المعنى أنّه سبحانه عالم لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في السّماوات و لا في الأرض، و الحاكم إذا بلغ في العلم إلى هذا الحدّ كان خوف المذنب منه شديداً جدّاً. (٢٧: ٥٢)

البَيْضاويّ: النّظرة الخائنة، كالنّظرة الثّانية إلى غير المحرم، و استراق النّظر إليه أو خيانة الأعين. (٢: ٣٣٣)

نحوه أبو السُّعود. (٥: ٤١٤)

الكاشانيّ: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ﴾: استراق النّظر. (٤: ٣٣٨)

شُبّر: خيانتها أو النّظرة الخائنة، أي استراق النّظر إلى محرّم. (٥: ٣٣٩)

البُرُوسَويّ: أي النّظرة الخائنة للأعين و إسناد الخيانة إلى النّظرة مجاز، لأنّ الخائن هو النّاظر، أو يعلم خائنة الأعين على أنّها مصدر كالعافية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ المائدة: ١٣ و الخيانة: مخالفة الحقّ بنقض العهد في السّرّ، و نقيضها الأمانة، و المراد هنا: استراق النّظر إلى غير المحرم، كفعل أهل الرّيب، و النّظرة الثّانية إليه. و في الخبر: «يا ابن آدم لك النّظرة الأولى معفوّة لوقوعها مفاجأة، دون الثّانية لكونها مقارنة للقصد».

و هي من قبيل زنى النّظر، و ذلك لأنّ النّظر سهم مسموم من سهام إبليس، و النّظرة تزرع في القلب شهوة، و كفى بها فتنة. قال الكاشفيّ: أي الرّمز بالعين على وجه العيب.

و في «التأويلات النّجميّة»: خائنة أعين المحبّين: بإعطائهم شيئاً غير المحبوب، و النّظر إلى غير المحبوب، و في معناها قيل:

فعيني إذ استحسنت غيركم
أمرت الدّموع بتأديبها

حُكي أنّ بعضهم مرّ بدكّان و فيه نطاق معلّق، فتعلّق به نظره فاستحسنه، ثمّ لمّا تباعد عن الدّكّان فُقد النّطاق من محلّه، فأتهمه صاحب الدّكّان، ففتّش عنه فوجده على وسطه، و كان ذلك عقوبة من الله عليه، لاستحسانه ذلك النّطاق، حتّى اتُّهم بسرقته و عُوقب عليه.

قال أبو عثمان: خيانة العين: هو أن لايغضّها عن المحارم، و يرسلها إلى الهوى و الشّهوات. و قال أبو بكر الورّاق: يعلم من يمدّ عينيه إلى الشّيء معتبراً، و من يمدّ عينيه لإرادة الشّهوة. و قال أبو

جعفر النّيسابوريّ: زنى العارف نظره بالشّهوة
(٨: ١٧٠)

الآلوسيّ: أي النّظرة الخائنة، كالنّظرة إلى غير المحرم، واستراق النّظر إليه وغير ذلك فـ﴿خَائِنَةَ﴾ صفة لموصوف مقدّر، وجعل النّظرة خائنة إسناد مجازيّ، أو استعارة مصرّحة أو مكنيّة وتخييليّة، وتُجعل النّظر بمنزلة شيء يسرق من المنظور إليه، ولذا عُبّر فيه بالاستراق. ويجوز أن يكون ﴿خَائِنَةَ﴾ مصدرًا كالكاذبة والعاقبة والعافية، أي يعلم سبحانه خيانة الأعين. وقيل: هو وصف مضاف إلى موصوفه، كما في قوله

* وإن سقيت كرام النّاس فاسقينا *

أي يعلم سبحانه الأعين الخائنة. وحسّن ذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ أي والّذي تخفيه الصّدور من الضّمائر، أو إخفاء الصّدور لما تخفيه من ذلك، لأنّ الملاءمة واجبة الرّعاية في علم البيان، وملائم الأعين الخائنة الصّدور المخفية.

وما قيل في عدم حسن ذلك: من أنّ مقام المبالغة يقتضي أن يراد استراق العين، ضمّ إليه هذه القرينة أوّلًا، فغير قادح في التّعليل المذكور؛ إذ لا مانع من أن يكون على مطلوب دلائل. ثمّ لولا القرينة لجاز أن تُجعل الأعين تمهيدًا للوصف، فالقرينة هي المانعة. وهذه الجملة ـ على ما في «الكشّاف» ـ متّصلة بأوّل الكلام، خبر من أخبار هو في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ﴾ المؤمن: ١٣، على معنى: هو الّذي يريكم، وهو يعلم خائنة الأعين، ولم يجعله تعليلًا لنفي الشّفاعة، [في قوله قبله ﴿وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾] على معنى: ما لهم من شفيع، لأنّ الله تعالى يعلم منهم الخيانة سرًّا وعلانية.
(٢٤: ٥٩)

القاسميّ: أي نظراتها الخائنة، وهي الممتدّة إلى ما لا يحلّ.
(١٤: ٥١٦٢)

ابن عاشور: يجوز أن تكون جملة ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ خبرًا عن مبتدإ محذوف، هو ضمير عائد إلى اسم الجلالة من قوله: ﴿إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ المؤمن: ١٧، على نحو ما قرّر قبله في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ المؤمن: ١٥ وبحسب الظّاهر والمقدّر استئناف للمبالغة في الإنذار، لأنّهم إذا ذُكّروا بأنّ الله يعلم الخفايا، كان إنذارًا بالتّا يقتضي الحذر من كلّ اعتقاد أو عمل نهاهم الرّسول ﷺ عنه، فبعد أن أيأسهم من شفيع يسعى لهم في عدم المؤاخذة بذنوبهم، أيأسهم من أن يتوهّموا أنّهم يستطيعون إخفاء شيء من نواياهم، أو أدنى حركات أعمالهم على ربّهم.

ويجوز أن تكون خبرًا ثانيًا عن اسم (إنّ) في قوله: ﴿إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ المؤمن: ١٧، وما بينهما اعتراض، كما مرّ على كلا التّقديرين.

و﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ مصدر مضاف إلى فاعله، فالخائنة مصدر على وزن اسم الفاعل مثل العافية للمعافاة، والعاقبة، والكاذبة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ ويجوز إبقاء ﴿خَائِنَةَ﴾ على ظاهر

اسم الفاعل، فيكون صفة لموصوف محذوف دلّ عليه ﴿الْأَعْيُنِ﴾ أي يعلم نظرة الأعين الخائنة.

و حقيقة الخيانة: عمل من اؤتمن على شيء بضدّ ما اؤتمن لأجله، بدون علم صاحب الأمانة، و من ذلك نقض العهد بدون إعلان بنبذه. و معنى ﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾: خيانة النظر، أي مسارقة النظر لشيء بحضرة من لايحبّ النظر إليه. فإضافة ﴿خَائِنَةَ﴾ إلى ﴿الْأَعْيُنِ﴾ من إضافة الشيء إلى آلته، كقولهم: ضرب السّيف.

و المراد بـ﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾: النظرة المقصود منها إشعار المنظور إليه بما يسوء غيرها الحاضر استهزاءً به أو إغراءً به. و إطلاق الخائنة بمعنى المسارقة على هذه النظرة، استعارة مكنيّة، شبّه الجليس بالحليف في أنّه لمّا جلس إليك أو جلسته إليك، فكأنّه عاهدك على السّلامة، ألا ترى أنّ المجالسة يتقدّمها السّلام، و هو في الأصل إنباء بالمسالمة، فإذا نظرت إلى آخر غير كما نظراً خفيًّا لإشارة إلى ما لايرضي الجليس من استهزاء أو إغراء، فكأنّك نقضت العهد المدخول عليه بينكما. فإطلاق الخيانة على ذلك تفظيع له. و يتفاوت قرب التّشبيه بمقدار تفاوت ما وقعت النّظرة لأجله في الإساءة و آثار المضرّة. و لذلك قال النّبيّ ﷺ: «ما يكون لنبيّ أن تكون له خائنة الأعين»، أي لاتصدر منه.

(٢٤: ١٧٣)

الطَّباطَبائيّ: قيل: الخائنة: مصدر كالخيانة، نظيرة الكاذبة و اللّاغية بمعنى الكذب و اللّغو، و ليس المراد بـ﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ كلّ معصية من معاصيها، بل المعاصي الّتي لاتظهر للغير كسارقة النظر، بدليل ذكرها مع ﴿مَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾.

و قيل: ﴿خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ من قبيل إضافة الصّفة إلى الموصوف، و لازمه كون العلم بمعنى المعرفة، و المعنى: يعرف الأعين الخائنة، و الوجه هو الأوّل. (١٧: ٣٢٠)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ الله تبارك و تعالى يعلم الحركات السّرّيّة للعيون، و ما تخفيه الصّدور من أسرار، و سيقوم تعالى بالحكم و القضاء العادل عليها، و هو بعلمه سيجعل صباح الظّالمين المذنبين مظلمًا.

و عندما سئل الإمام الصّادق عليه السّلام عن معنى الآية فأجاب: «ألم تر إلى الرّجل ينظر إلى الشّيء و كأنّه لاينظر إليه، فذلك خائنة الأعين»، أي يوهم أنّه لاينظر إليه.

قد يتطاول البعض بنظره إلى أعراض النّاس و إلى ما يُحرّم النّظر إليه، و قد يستطيع الفاعل أن يُخفي فعلته عن الآخرين، لكن ذلك لايخفى عن علم الله المحيط بكلّ ذرّات الوجود؛ إذ لايعزب عنه مثقال ذرّة في السّماوات و لا في الأرض.

و قد روي أنّه و لـمّا جيء بعبد الله بن أبي سرح إلى رسول الله ﷺ بعد ما اطمأنّ أهل مكّة و طلب له الأمان عثمان، صمت رسول الله طويلًا ثمّ قال: نعم. فلمّا انصرف قال رسول الله لمن حوله: «ما صمتُّ طويلًا إلّا ليقوم إليه بعضكم فيضرب عنقه»

فقال رجل من الأنصار: هلّا أومأتَ إليّ يا رسول الله؟ فقال: «إنّ النّبيّ لاتكون له خائنة الأعين».

وبالطّبع فإنّ لخيانة العين أشكالًا مختلفة؛ فهي تتمثّل في بعض الأحيان باستراق النّظر إلى ما يحرم كالنّساء وغيرهنّ، وأحيانًا تتمثّل بإشارات معيّنة للعين تهدف تحقير الآخرين والاستهزاء بكلامهم. وقد تكون حركات العين مقدّمة لمخطّطات شيطانيّة ضدّ الآخرين.

إنّ من يؤمن بالحساب الدّقيق في الآخرة عليه أن يراعي حدود التّقوى في خائنة الأعين، وخطرات الفكر. وواضح أنّ استحضار عناصر الرّقابة هذه لها مؤدّاها التّربويّ الكبير، في سلوك الإنسان وحياته.

وفي قصص الوعظ المتداولة في مجالس العلماء يقال: إنّ أحد كبار العلماء عندما أنهى دراسته الدّينيّة في النّجف الأشرف، طلب من أستاذه عند ما أراد الرّجوع إلى بلده أن يعظه وينصحه، فقال له الأستاذ: بعد كلّ هذا التّعب وتحمّل مشاقّ الدّراسة والتّحصيل، فإنّ آخر نصيحتي لك هي أن لاتنسى أبدًا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرى﴾ العلق: ١٤.

المؤمن الحقيقيّ يعتبر العالم كلّه حاضرًا عند الله تعالى، وأنّ كلّ الأعمال تتمّ في حضوره، وينبغي لهذا الحضور الإلهيّ أن يكون رادعًا كافيًا للعمل والكفّ عن المعاصي والذّنوب. (١٥: ٢١٢)

فضل الله: فيرصد النّظرة الخائنة الّتي تتحسّس وتخون مشاعر العفّة في الإنسان، ممّا لايطّلع عليه أحد. ﴿وَمَا تُخْفِى الصُّدُورُ﴾ في ما تختزنه الصّدور من أسرار وخفايا، وفي ما تحمله المشاعر من عواطف وانفعالات، ممّا لايستطيع النّاس اكتشافه إلّا بوسائل خاصّة، ولكنّ الله يعلمه بعلمه الّذي لايخفى عليه شيء. (٢٠: ٢٧)

خَوّان

إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ الحجّ ٣٨

ابن عبّاس: هم الّذين خانوا الله بأن جعلوا معه شريكًا وكفروا نعمه. (الطّبرسيّ ٤: ٨٧)

مُقاتِل: كلّ عاصٍ. (٣: ١٢٩)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: إنّ الله يدفع غائلة المشركين عن الّذين آمنوا بالله وبرسوله، إنّ الله لايحبّ كلّ خوّان يخون الله، فيخالف أمره ونهيه، ويعصيه ويطيع الشّيطان. (٩: ١٦٠)

الزّجّاج: فعّال من الخيانة، أي من ذكر اسم غير الله وتقرّب إلى الأصنام بذبيحته، فهو خوّان كفور. (٣: ٤٢٩)

نحوه ابن الجوزيّ. (٥: ٤٣٥)

الطّوسيّ: وهو الّذي يُظهر النّصيحة، ويُضمر الغشّ للنّفاق، أو لاقتطاع المال، وقيل: إنّ من ذكر اسم غير الله على الذّبيحة، فهو الخوّان. (٧: ٣٢٠)

الزّمخشريّ: وجعل العلّة في ذلك أنّه لايحبّ أضدادهم، وهم الخونة الكفرة الّذين

يخونــون الله و الرّســول، و يخونــون أماناتهم، و يكفرون نعم الله و يغمطونها (٣: ١٥)

الفخر الرّازيّ: فالمعنى أنّه سبحانه جعل العلّة في أنّه يدافع عن الّذين آمنوا، أنّ الله لا يحبّ ضدّهم، و هو الخوّان الكفور، أي خوّان في أمانة الله كفور لنعمته، و نظيره قوله ﴿لَا تَخُونُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧ قال مُقاتل: أقرّوا بالصّانع و عبدوا غيره، فأيّ خيانة أعظم من هذه؟ (٢٣: ٣٨)

البُرُوسَويّ: بليغ الخيانة في أمانة الله، أمرًا كانت أو نهيًا، أو غيرهما من الأمانات. [إلى أن قال:]

و اعلم أنّ الخيانة و النّفاق واحد، لأنّ الخيانة تقال اعتبارًا بالعهد و الأمانة، و النّفاق يقال اعتبارًا بالدّين، ثمّ يتداخلان. فالخيانة: مخالفة الحقّ بنقض العهد في السّرّ، و نقيض الخيانة الأمانة. و من الخيانة الكفر، فإنّه إهلاك للنّفس الّتي هي أمانة الله عند الإنسان، و تجري في الأعضاء كلّها، قال تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾ الإسراء: ٣٦

و يجري في الصّلاة و الصّوم و نحوهما، إمّا بتركها أو بترك شرط من شرائطها الظّاهرة و الباطنة، فأكل السّحور مع غلبة الظّنّ بطلوع الفجر، أو الإفطار مع الشّكّ بالغروب خيانة للصّوم، و من أكل السّحور فنام عن صلاة الصّبح حتّى طلع الشّمس، فقد كفر بنعمة الله الّتي هي السّحور، و خانه بالصّلاة أيضًا، فترك الفرض من أجل السّنّة تجارة خاسرة. روي أنّ واحدًا ضاع له تسعة دراهم، فقال: من وجدهم و بشّرني فله عشرة دراهم، فقيل له في ذلك، فقال: إنّ في الوجدان لذّة لا تعرفونها أنتم، فأهل الغفلة وجدوا في المنام لذّة هي أفضل عندهم من ألف صلاة، نعوذ بالله تعالى.

و من الخيانة النّقص في المكيال و الميزان، حُكي أنّه احتضر رجل فإذا هو يقول: جبلين من نار جبلين من نار، فسُئل أهله عن عمله، فقالوا: كان له مكيالان يكيل بأحدهما و يكتال بالآخر، و من الخيانة التّسبّب إلى الخيانة

و كتب رجل إلى الصّاحب بن عبّاد: إنّ فلانًا هلك و ترك عشرة آلاف دينار، و لم يُخلّف إلّا ابنًا واحدًا، فكتب على ظهر المكتوب: النّصف للميّت و الباقي مردّ عليها، و على السّاعي ألف ألف لعنة

ثمّ إنّ المؤمن الكامل منصور على كلّ حال، فلا يضرّه كيد الخائنين، فإنّ الله لا يحبّ الخائنين، فإذا لم يُحبّهم لم ينصرهم، و يحبّ المؤمن فينصره. و في الآية إشارة إلى أنّ الله تعالى يدافع خيانة النّفس و هواها عن المؤمنين، و أنّ مدافعة النّفس و هواها عن أهل الإيمان إنّما كان لإزالة الخيانة، و كفران النّعمة، لأنّه لا يحبّ المتّصفين بها، و أنّه يحبّ المؤمنين المخلصين عنها. فالآية تنبيه على إصلاح النّفس الأمّارة، و تخليصها عن الأوصاف الرّذيلة. (٦: ٣٧)

الآلوسيّ: أي إنّ الله تعالى يبغض كلّ خوّان

في أماناته تعالى، وهي أوامره ـ تعالى شأنه ـ ونواهيه، أو في جميع الأمانات الّتي هي معظمها كفور لنعمه عزّ وجلّ. وصيغة المبالغة فيهما لبيان أنّ المشركين كذلك، لا للتقييد المشعر بمحبّة الخائن والكافر، أو لأنّ خيانة أمانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين، بل هما أمران عظيمان، أو لكثرة ما خانوا فيه من الأمانات، وما كفروا به من النّعم، أو للمبالغة في نفي المحبّة على اعتبار النّفي أوّلًا، وإيراد معنى المبالغة ثانيًا، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ فصّلت: ٤٦، وقد علمت ما فيه. وأيًّا ما كان فالمراد نفي الحبّ عن كلّ فرد من الخونة الكفرة. (١٧: ١٦١)

ابن عاشور: والخوّان: الشّديد الخون، والخون كالخيانة: الغدر بالأمانة، والمراد بالخوّان: الكافر، لأنّ الكفر خيانة لعهد الله الّذي أخذه على المخلوقات، بأن يوحّدوه فجعله في الفطرة، وأبلغه النّاس على ألسنة الرّسل، فنبّه بذلك ما أودعهم في فطرتهم.

والكفور: الشّديد الكفر، وأفادت ﴿كُلَّ﴾ في سياق النّفي عموم نفي محبّة الله عن جميع الكافرين، إذ لا يحتمل المقام غير ذلك. ولا يتوهّم من قوله: ﴿لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ﴾ أنّه يحبّ بعض الخوّانين، لأنّ كلمة ﴿كُلَّ﴾ اسم جامد لا يشعر بصفة، فلا يتوهّم توجّه النّفي إلى معنى الكلّيّة المستفاد من كلمة ﴿كُلَّ﴾، وليس هو مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ فصّلت: ٤٦، الموهم أنّ نفي قوّة الظّلم لا يقتضي نفي قليل الظّلم. (١٧: ١٩٦)

الطّباطبائيّ: و«الخوّان»: اسم مبالغة من الخيانة، وكذا «الكفور» من الكفران. والمراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾: المؤمنون من الأمّة، وإن انطبق بحسب المورد على المؤمنين في ذلك الوقت، لأنّ الآيات تشرّع القتال ولا يختصّ حكمه بطائفة دون طائفة، والمورد لا يكون مخصّصًا.

والمراد بـ﴿كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾: المشركون، وإنّما كانوا مكثرين في الخيانة والكفران، لأنّ الله حمّلهم أمانة الدّين الحقّ، وجعلها وديعة عند فطرتهم، لينالوا بحفظه ورعايته سعادة الدّارين، وعرّفهم إيّاه من طريق الرّسالة، فخانوه بالجحد والإنكار، وغمرهم بنعمه الظّاهرة والباطنة، فكفروا بها ولم يشكروه بالعبوديّة.

وفي الآية تمهيد لما في الآية التّالية من الإذن في القتال، فذكر تمهيدًا أنّ الله يدافع عن الّذين آمنوا، وإنّما يدفع عنهم المشركين، لأنّه يحبّ هؤلاء ولا يحبّ أولئك لخيانتهم وكفرهم، فهو إنّما يحبّ هؤلاء لأمانتهم وشكرهم، فهو إنّما يدافع عن دينه الّذي عند المؤمنين. (١٤: ٣٨٣)

مكارم الشّيرازيّ: وفي الختام، توضّح هذه الآية موقف المشركين وأتباعهم بين يدي الله بهذه العبارة الصّريحة ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾. أولئك الّذين أشركوا بالله حتّى أنّهم ذكروا أسماء أوثانهم عند التّلبية، فثبتت عليهم الخيانة والكفر لأنعم الله، حيث يسمّون أوثانهم عند تقديم

الأضاحي، ولايذكرون اسم الله عليها، فكيف يحبّ الله قومًا كهؤلاء الخونة الكفرة؟! (١٠: ٣١٨)

فضل الله: فالله لايحبّ الخيانة في سلوك الإنسان، لأنّها انحراف عن خطّ الاستقامة الّتي هي أساس ثبات حركة الإنسان في قضاياه العامّة، وسبب استقرارها. كما أنّ الله لايحبّ الكفر الّذي يُسيء إلى خطّ الالتزام بالحقائق الأساسيّة الّتي تمثّل المنهج الفكريّ الممتدّ في الجانب العمليّ منها، لأنّ الله يريد للإنسان أن يتحرّك في خطّ الالتزام، على أساس وضوح الرّؤية في التّصوّر والحركة. وإذا كان الله لايحبّ هؤلاء الّذين يلتزمون خطّ الخيانة والكفر، فإنّه يهملهم، ولايدافع عنهم، ولايُنزل عليهم من ألطافه، بل يتركهم لأنفسهم، ولمصير الأشياء الطّبيعيّة الّتي قد تحقّق الهزيمة لهم، فلايتدخّل لمنعها وقد يقعون في الضّعف، فلايقوّيهم بوحيه ورحمته، بينما يتدخّل في بعض الحالات لمنع هزيمة المؤمنين، كما فعل في معركة بدر والأحزاب وغيرهما، أو قد ينزل وحيه أو ملائكته، لتقوية موقف المؤمنين إذا ضعفوا.

وخلاصة الفكرة في الآية، أنّ الله ينسب الدّفاع عن الّذين آمنوا إلى نفسه، بالطّريقة نفسها الّتي ينسب فيها الأمور المتعلّقة بالإنسان والحياة إلى ذاته، عبْر الوسائل المألوفة وغير المألوفة، للإيحاء بالرّعاية الخاصّة الّتي يمنحها للمؤمنين بلطفه ورحمته. والله العالم. (١٦: ٧٢)

خوّانًا

﴿وَلَاتُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ اَنْفُسَهُمْ اِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا اَثِيمًا﴾ النّساء: ١٠٧

قَتادَة: اختان رجل عمًّا له درعًا، فقذف بها يهوديًّا كان يغشاهم، فجادل عمّ الرّجل قومه، فكأنّ النّبيّ ﷺ عذره، ثمّ لحق بأرض الشّرك، فنزلت فيه ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى﴾ النّساء: ١١٥. (الطّبريّ ٤: ٢٧١)

الطّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه: ﴿وَلَا تُجَادِلْ﴾ يا محمّد، فتخاصم ﴿عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ اَنْفُسَهُمْ﴾ يعني يخونون أنفسهم، يجعلونها خونة بخيانتهم ما خانوا من أموال من خانوه ماله، وهم بنو أُبيرق، يقول: لاتخاصم عنهم من يطالبهم بحقوقهم، وما خانوه فيه من أموالهم. ﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا اَثِيمًا﴾ يقول: إنّ الله لايحبّ من كان من صفته خيانة النّاس في أموالهم، وركوب الإثم في ذلك وغيره ممّا حرّمه الله عليه. (٤: ٢٧٠)

الطُّوسيّ: نهى الله تعالى نبيّه ﷺ أن يجادل عن الّذين يختانون أنفسهم، بمعنى يخونون أنفسهم، فيجعلونها خونة بخيانتهم ما خانوا من الأموال، وهم الّذين تقدّم ذكرهم من بني أُبيرق، فقال: لاتخاصم عنهم فيما خانوا فيه، ثمّ أخبر ﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا اَثِيمًا﴾ يعني من كان صنعته خيانة النّاس في أموالهم. ﴿اَثِيمًا﴾ يعني مأثومًا، وبمثله قال من تقدّم من المفسّرين. (٣: ٣١٨)

الواحديّ: ومعنى ﴿يَخْتَانُونَ اَنْفُسَهُمْ﴾

يخونونها بالمعصية، والعاصي خائن، لأنّه مؤتمن على دينه.

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ أي خائنًا فاجرًا، وذلك أنّ «طعمة» خان في الدّرع وأثم في رميه اليهوديّ. (٢: ١١٢)

البَغَويّ: أي يظلمون أنفسهم بالخيانة والسّرقة. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ خائنًا. (١: ٦٩٩)

الزَّمَخْشَرِيّ: يخونونها بالمعصية كقوله ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، جعلت معصية العصاة خيانة منهم لأنفسهم، كما جعلت ظلمًا لها، لأنّ الضّرر راجع إليهم.

فإن قلت: لِمَ قيل: ﴿لِلْخَائِنِينَ﴾ البقرة: ١٠٥، و﴿يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ وكان السّارق «طعمة» وحده؟ قلت: لوجهين:

أحدهما: أنّ بني ظفر شهدوا له بالبراءة ونصروه، فكانوا شركاء له في الإثم.

والثّاني: أنّه جمع ليتناول «طعمة» وكلّ من خان خيانته، فلا تخاصم لخائن قطّ، ولا تجادل عنه.

فإن قلت: لِمَ قيل: ﴿خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ على المبالغة؟ قلت: كان الله عالمًا من «طعمة» بالإفراط في الخيانة وركوب المآثم، ومن كانت تلك خالة أمره لم يشكّ في حاله. وقيل: إذا عثرت من رجل على سيّئة فاعلم أنّ لها أخوات. (١: ٥٦٢)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١١: ٣٤)، والنّسَفيّ (١: ٢٤٩)، وأبو السُّعود (٢: ١٩٤).

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ لفظ عامّ يندرج طيّه أصحاب النّازلة، ويتقرّر به توبيخهم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ رفق وإبقاء، فإنّ الخوّان هو الّذي تتكرّر منه الخيانة، والأثيم هو الّذي يقصدها، فيخرج من هذا التّشديد السّاقط مرّة واحدة، ونحو ذلك ممّا يجيء من الخيانة بغير قصد أو على غفلة. واختيان الأنفس هو بما يعود عليها من الإثم والعقوبة في الدّنيا والآخرة. (٢: ١١٠)

الطَّبْرِسيّ: أي يخونون أنفسهم ويظلمونها، أراد مَن سرق الدّرع، ومن شاركه في السّرقة والخيانة. وقيل: إنّه أراد به قومه الّذين مشوا معه إلى النّبيّ، وشهدوا له بالبراءة، عمّا نُسب إليه من السّرقة. وقيل: أراد به السّارق وقومه، ومَن هو في مصاحبهم.

وإنّما قال: ﴿يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ وإن خانوا غيرهم، لأنّ ضرر خيانتهم كأنّه راجع إليهم، لاحق بهم، كما تقول لمن ظلم غيره: ما ظلمت إلّا نفسك، وكقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾ الإسراء: ٧. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ هو فعّال الخيانة، أي من كان كثير الخيانة، وقد ألفها واعتادها. وقد يُطلَق الخوّان على الخائن في شيء واحد، إذا عظمت تلك الخيانة. والأثيم: فاعل الإثم. وقيل معناه: لا يحبّ من كان خوّانًا، إذا سرق الدّرع. و﴿أَثِيمًا﴾ إذا رمى به اليهوديّ. (٢: ١٠٦)

القُرطُبيّ: أي لا تحاجج عن الّذين يخونون

أنفسهم: نزلت في أسير بن عروة، كما تقدّم...

﴿مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ خائنًا. و ﴿خَوَّانًا﴾ أبلغ، لأنّه من أبنية المبالغة. و إنّما كان ذلك، ليعظُم قدر تلك الخيانة والله أعلم. (٥: ٣٧٨)

البَيْضاويّ: يخونونها، فإنّ وبال خيانتهم يعود عليها، أو جعل المعصية خيانة لها كما جعلت ظلمًا عليها. والضّمير لـ «طعمة» وأمثاله أو له و لقومه، فإنّهم شاركوه في الإثم، حين شهدوا على براءته و خاصموا عنه، إنّ الله لا يحبّ من كان خوّانًا مبالغًا في الخيانة مصرًّا. (١: ٢٤٢)

أبو حَيّان: هذا عامّ يندرج فيه أصحاب النّازلة، و يتقرّر به توبيخهم. واختيان الأنفس هو ممّا يعود عليها من العقوبة في الآخرة والدّنيا، كما جاء نسبة ظلمهم لأنفسهم، والنّهي عن المجادلة لا يقتضي أن يكون المنهيّ ملابسًا للمنهيّ عنه. و روى العوفيّ عن ابن عبّاس: أنّ الرّسول ﷺ خاصم عن «طعمة»، و قام يعذر خطيبًا. و روى قتادة و ابن جُبَير أنّه همّ بذلك و لم يفعله.

﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ أتى بصيغة المبالغة في الخيانة و الإثم، ليخرج منه من وقع منه المرّة، و من صدرت منه الخيانة على سبيل الغفلة وعدم القصد. و في صفتي المبالغة دليل على إفراط «طعمة» في الخيانة، وارتكاب المآثم.

و قيل: إذا عثرت من رجل سيّئة فاعلم أنّ لها أخوات...

و تقدّمت صفة الخيانة على صفة المآثم، لأنّها سبب للإثم حان فأثم، و لتواخي الفواصل. (٣: ٣٤٤)

البُرُوسَويّ: الاختيان والخيانة بمعنًى، أي يخونونها بالمعصية، و إنّما قال: ﴿يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ و إن كانوا ما خانوا أنفسهم، لأنّ مضرّة خيانتهم راجعة إليهم، كما يقال فيمن ظلم غيره: ما ظلم إلّا نفسه، كذا في تفسير الحدّاديّ. والمراد بالموصول إمّا «طعمة» و أمثاله، و إمّا هو و من عاونه و شهد ببراءته من قومه، فإنّهم شركاء له في الإثم و الخيانة. ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ﴾ عدم المحبّة كناية عن البغض والسّخط ﴿مَنْ كَانَ خَوَّانًا﴾ مفرطًا في الخيانة مصرًّا عليها. (٢: ٢٧٩)

الآلوسيّ: أي يخونونها، و جعلت خيانة الغير خيانة لأنفسهم، لأنّ وبالها و ضررها عائد عليهم.

و يحتمل أنّه جُعلت المعصية خيانة، فمعنى ﴿يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾: يظلمونها باكتساب المعاصي و ارتكاب الآثام. و قيل: الخيانة مجاز عن المضرّة و لا بعد فيه.

والمراد بالموصول: إمّا السّارق، أو المودع الكافر و أمثاله، و إمّا هو و من عاونه فإنّه شريك له في الإثم و الخيانة. والخطاب للنّبيّ ﷺ وهو عليه الصّلاة والسّلام المقصود بالنّهي، والنّهي عن الشّيء لا يقتضي كون المنهيّ مرتكبًا للمنهيّ عنه.

و قد يقال: إنّ ذلك من قبيل ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ الزّمر: ٦٥، و من هنا قيل: المعنى

لاتجادل أيّها الإنسان إنّ الله لايحبّ من كان خوّانًا كثير الخيانة مفرطًا فيها، أثيمًا منهمكًا في الإثم.

و تعليق عدم المحبّة المراد منه البغض و السّخط بصيغة المبالغة ليس لتخصيصه، بل لبيان إفراط بني أبيرق و قومهم في الخيانة و الإثم. و قال أبو حيّان «أتى بصيغة المبالغة فيهما ليخرج منه من وقع منه الإثم و الخيانة مرّة و من صدر منه ذلك على سبيل الغفلة و عدم القصد» و ليس بشيء.

و إرداف الخوّان بالإثم قيل: للمبالغة، و قيل إنّ الأوّل باعتبار السّرقة أو إنكار الوديعة، و الثّاني باعتبار تهمة البريء، و روي ذلك عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما و قدّمت صفة الخيانة على صفة الإثم لأنّها سبب له، أو لأنّ وقوعهما كان كذلك، أو لتواخي الفواصل على ماقيل. (٥: ١٤٤)

ابن عاشور: و ﴿يختانون﴾ بمعنى يخونون، و هو «افتعال» دالّ على التّكلّف و المحاولة لقصد المبالغة في الخيانة و معنى خيانتهم أنفسهم أنّهم بارتكابهم ما يضرّ بهم كانوا بمنزلة من يخون غيره كقوله: ﴿عَلِمَ اللهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧. و لك أن تجعل ﴿اَنْفُسَهُمْ﴾ هنا بمعنى بني أنفسهم، أي بني قومهم، كقوله ﴿تَقْتُلُونَ اَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ البقرة: ٨٥، وقوله: ﴿فَسَلِّمُوا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ﴾ النّور: ٦١، أي الّذين يختانون ناسًا من أهلهم و قومهم، و العرب تقول، هو تميميّ من أنفسهم، أي ليس بمولى و لا لصيق. (٥: ٢٤٨)

الطّباطبائيّ: قيل: إنّ نسبة الخيانة إلى النّفس لكون وبالها راجعًا إليها، أو بعدّ كلّ معصية خيانة للنّفس كما عدّ ظلمًا لها، و قد قال تعالى: ﴿عَلِمَ اللهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧.

و يمكن أن يستفاد من الآية -بمعونة ما يدلّ عليه القرآن، من أنّ المؤمنين كنفس واحدة، و أنّ مال الواحد منهم مال لجميعهم، يجب على الجميع حفظه و صونه عن الضّيعة و التّلف- كون تعدّي بعضهم على بعض بسرقة و نحوها اختيانًا لأنفسهم.

و في قوله تعالى: ﴿اِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا اَثِيمًا﴾ دلالة على استمرار هؤلاء الخائنين في خيانتهم، و يؤكّده قوله: ﴿اَثِيمًا﴾ فإنّ الأثيم آكد في المعنى من الآثم، و هو صفة مشبّهة تدلّ على الثّبوت، على أنّ قوله: ﴿يَخْتَانُونَ اَنْفُسَهُمْ﴾ لايخلو عن دلالة على الاستمرار، و كذا قوله ﴿لِلْخَائِنِينَ﴾ النّساء: ١٠٥، حيث عبّر بالوصف و لم يعبّر بمثل قولنا: للّذين خانوا، كما عبّر بذلك في قوله: ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَاَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ الأنفال: ٧١.

فمن هذه القرائن و أمثالها يظهر أنّ معنى الآية -بالنّظر إلى مورد النّزول- و لاتكن خصيمًا لهؤلاء، و لاتجادل عنهم، فإنّهم مصرّون على الخيانة، مبالغون فيها، ثابتون على الإثم، و الله لايحبّ من كان خوّانًا أثيمًا.

و هذا يؤيّد ما ورد في أسباب النّزول من نزول الآيات في أبي طعمة ابن الأبيرق كما سيجيء.

و معنى الآية -مع قطع النّظر عن المورد-:

ولاتدافع في قضائك عن المصرّين على الخيانة المستمرّين عليها، فإنّ الله لايحبّ الخوّان الأثيم، وكما أنّه تعالى لايحب كثير الخيانة لايحبّ قليلها، ولو أمكن أن يحبّ قليلها أمكن أن يحبّ كثيرها، وإذا كان كذلك، فالله ينهى أن يُدافع عن قليل الخيانة، كما ينهى عن أن يُدافع عن كثيرها. وأمّا من خان لي أمر ثمّ نازع في أمر آخر وهو محقّ في نزاعه، فالدّفاع عنه دفاع غير محظور ولاممنوع منه، ولاينهى عنه قوله: ﴿وَلَاتَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ النّساء ١٠٥ (٥: ٧٣)

مكارم الشّيرازي: بعد الآيات الّتي جاءت بتحريم الدّفاع عن الخائنين، تسطرد الآيات الثّلاث الأخيرة في التّشديد على حرمة الدّفاع عن الخائنين، بالأخصّ أولئك الّذين يخونون أنفسهم.

ويجب الانتباه هنا إلى أنّ الآية: ١٠٧، تشير إلى الّذين يخونون أنفسهم، بينما الّذي عرفنا من سبب نزول الآيات السّابقة، هو أنّها نزلت في شأن الّذين يخونون الغير. وفي هذ إشارة إلى ذلك المعنى الدّقيق الّذي يُنبّه إليه القرآن في العديد من الآيات، وهو أنّ أيّ عمل يصدر عن الإنسان يتأثّر بنتيجته ـ سواء كانت حسنة أو سيّئة ـ الإنسان ذاته قبل غيره، كما جاء في الآية: ٧، من سورة الإسراء، إذ تقول: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾، أو أنّ الآية المذكورة تشير إلى موضوع آخر أكّده القرآن أيضًا، وهو أنّ جميع أفراد البشر هم جميعًا كأعضاء جسد واحد، فإذا أضرّ أحدهم بغيره فكأنّما أضرّ بنفسه، أي يكون بالضّبط كالّذي يصنع نفسه بنفسه.

والأمر الآخر في الآية: أنّها لاتخصّ الّذين يرتكبون الخيانة لمرّة واحدة، ثمّ يندمون على ما فعلوا، حيث لاضرورة لاستعمال العنف والشّدّة مع هؤلاء، بل هم بحاجة إلى الرّأفة أكثر، والشّدّة يجب أن تطبق على أولئك الّذين يحترفون الخيانة وتكون جزءً من حياتهم.

ويدلّ على هذه القرينة الواردة في الآية من خلال عبارة: ﴿يَخْتَانُونَ﴾ الّتي هي فعل مضارع يدلّ على الاستمراريّة، بالإضافة إلى القرينة الأخرى الّتي تُفهَم من عبارتي «خوّان» أي كثير الخيانة، و«أثيم» أي كثير الذّنب، والكلمة الأخيرة جاءت لتأكيد عبارة: «خوّان» في الآية، كما أنّ الآية السّابقة جاءت بكلمة «خائن» الّتي هي اسم فاعل، والّتي لها معنًى وصفيّ يدلّ على تكرار العمل.

لقد تعرّض الخائنون في الآية الأخرى إلى التّوبيخ؛ حيث قالت: إنّ هؤلاء يستحيون أن تظهر بواطن أعمالهم وسرائرهم، وتنكشف إلى النّاس، لكنّهم لايستحيون لذلك من الله سبحانه وتعالى، إذ تقول الآية ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَايَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهِ﴾ فلايتورّع هؤلاء من تدبير الخطط الخيانيّة في ظلام اللّيل، والتّحدّث بما لايرضي الله، الّذي يراهم ويراقب أعمالهم أينما كانوا، ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَايَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللهُ

بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾ النساء: ١٠٨.

بعد ذلك تتوجّه الآية ١٠٩، من سورة النساء بالحديث عن شخص السارق الّذي تمّ الدفاع عنه، وتقول بأنّه على فرض أن يتمّ الدفاع عن هؤلاء في الدنيا، فمن يستطيع الدفاع عنهم يوم القيامة، أو من يقدر أن يكون لهؤلاء وكيلًا ليرتّب أعمالهم ويحلّ مشاكلهم؟! حيث تقول الآية: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ النساء: ١٠٩، ولذلك فإنّ الدفاع عن هؤلاء الخونة في الدنيا ليس له أثر إلّا القليل، لأنّهم سوف لا يجدون أبدًا من يدافع عنهم أمام الله في الحياة الآخرة الخالدة.

والحقيقة هي أنّ الآيات الثلاث الأخيرة تضمّن في البداية إرشادات إلى النبيّ ﷺ، وإلى كلّ قاضٍ يريد أن يحكم بالحقّ، بأن ينتبهوا، حتّى يفوّتوا الفرصة على أولئك الّذين يريدون انتهاك حقوق الآخرين، عبر وسائل مصطنعة وشهود مزوّرين.

بعد ذلك تحذّر الآية الخائنين ومن يدافع عنهم، بأن ينتظروا عواقب سيّئة لأعمالهم في هذه الدنيا وفي الآخرة أيضًا.

وفي تلك الآيات سرّ من أسرار البلاغة القرآنيّة، حيث إنّها أحاطت جميع جوانب القضيّة، وأعطت الإرشادات والتحذيرات اللّازمة في كلّ مورد، مع أنّ موضوع القضيّة يبدو موضوعًا صغيرًا بحسب الظاهر، إذ يدور حول درع مسروقة أو موادّ عدائيّة، أو يهوديّ من أعداء الإسلام.

وقد تناولت الآية ـ أيضًا ـ الإشارة إلى النبيّ ﷺ الّذي يُعتبر إنسانًا معصومًا عن الخطإ، كما أشارت إلى الأفراد الّذين يحترفون الخيانة، أو الّذين يدافعون عن الخائنين إندفاعًا وراء عصبيّات قبليّة، إشارات تناسب ومنزلة الأشخاص المشار إليهم في الآيات المذكورة. (٣: ٣٨٤)

تَخْتَانُونَ

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة ١٨٧

ابن عبّاس: إنّ جماعة من المسلمين اختانوا أنفسهم وأصابوا النساء بعد النوم أو بعد صلاة العشاء على الخلاف. (ابن عطيّة ١: ٢٥٧)

قتادة: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ وكان بدء الصيام أمروا بثلاثة أيّام من كلّ شهر، وركعتين غدوة، وركعتين عشيّة، فأحلّ الله لهم في صيامهم ـ في ثلاثة أيّام، وفي أوّل ما افترض عليهم في رمضان ـ إذا أفطروا، وكان الطعام والشراب وغشيان النساء لهم حلالًا ما لم يرقدوا، فإذا رقدوا حرّم عليهم ذلك إلى مثلها من القابلة، وكانت خيانة القوم أنّهم كانوا يصيبون أو ينالون من الطعام والشراب وغشيان النساء بعد الرّقاد، وكانت تلك خيانة القوم أنفسهم، ثمّ أحلّ الله لهم بعد ذلك الطعام والشراب وغشيان النساء إلى

طلوع الفجر. (الطَّبَري ٢: ١٧٢)

الماوَرْديّ: سبب هذه الخيانة الّتي كان القوم يختانون أنفسهم شيئان:

أحدهما: إتيان النّساء.

الثّاني: الأكل والشّرب، وذلك أنّ الله تعالى أباح في أوّل الإسلام الأكل والشّرب والجماع في ليل الصّيام قبل نوم الإنسان، وحرّمه عليه بعد نومه، حتّى جاء عمر بن الخطّاب ذات ليلة من شهر رمضان، يريد امرأته، فقالت له: إنّي قد نمتُ، وظنّ أنّها تعتلّ عليه، فوقع بها، وجاء أبو قيس ابن صرمة، وكان يعمل في أرض له، فأراد الأكل، فقالت له امرأته: نسخّن لك شيئًا، فطبخته حساء، ثمّ أحضرت إليه الطّعام، فلم يأكل منه فلمّا أصبح لاقى جهدًا. وأخبر عمر وأبو قيس رسول الله ﷺ بما كان منهما، فأنزل الله تعالى: ﴿عَلِمَ اللهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾. (١: ٢٤٥)

الطُّوسيّ: معناه أنّهم كانوا لمّا حرّم عليهم الجماع في شهر رمضان بعد النّوم، خالفوا في ذلك، فذكرهم الله بالنّعمة في الرّخصة الّتي نسخت تلك الفريضة.

فإن قيل: أليس الخيانة انتقاص الحقّ على جهة المساترة، فكيف يساتر نفسه؟ قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنّ بعضهم كان يساتر بعضًا فيه فصار كأنّه يساتر نفسه، لأنّ ضرر النّقص والمساترة داخل عليه.

الثّاني: أنّه يعمل عمل المساتر له، فهو يعمل لنفسه عمل الخائن له. (٢: ١٣٣)

الواحديّ: يقال: خانه واختانه، إذا لم يف له، والمعنى: علم الله أنّكم كنتم تخونون أنفسكم بالمعصية، أي لا تؤدّون الأمانة في الامتناع عن المباشرة. (١: ٢٨٦)

الزّمخشريّ: تظلمونها وتنقصونها حظّها من الخير، والاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدّة. (١: ٣٣٨)

الطَّبْرِسيّ: لمّا حرّم عليهم الجماع والأكل بعد النّوم وخالفوا في ذلك، ذكرهم الله بالنّعمة في الرّخصة الّتي نسخت تلك التّحريمة، فقال: ﴿عَلِمَ اللهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ بالمعصية، أي لا تؤدّون الأمانة بالامتناع عن المباشرة.

وقيل: معنى ﴿تَخْتَانُونَ﴾: تنقصون أنفسكم من شهواتها، وتمنعونها من لذّاتها، باجتناب ما نهيتم عنه، فخفّفه الله عنكم. (١: ٢٨١)

الفَخر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: يقال: خانه يخونه خونًا وخيانةً، إذا لم يف له، والسّيف إذا نبا عن الضّريبة فقد خانك. وخانه الدّهر، إذا تغيّر حاله إلى الشّرّ، وخان الرّجلُ الرّجلَ، إذا لم يؤدّ الأمانة. وناقض العهد خائن، لأنّه كان ينتظر منه الوفاء فغدر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً﴾ الأنفال: ٥٨، أي نقضًا للعهد. ويقال للرّجل المدين: إنّه خائن، لأنّه لم يف بما يليق بدينه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾

الأنفال: ٢٧، وقال: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾ الأنفال: ٧١، فهي هذه الآية سمّى الله المعصية بالخيانة. وإذا علمت معنى الخيانة، فقال صاحب «الكشّاف»: «الاختيان من الخيانة، كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدّة».

المسألة الثّانية: إنّ الله تعالى ذكر هاهنا أنّهم كانوا يختانون أنفسهم، إلّا أنّه لم يذكر أنّ تلك الخيانة كانت في ماذا؟ فلابدّ من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلّق بما تقدّم وما تأخّر، والّذي تقدّم هو ذكر الجماع، والّذي تأخّر قوله: ﴿فَالْئٰنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾، فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة: الجماع.

ثمّ هاهنا وجهان:

أحدهما: علم الله أنّكم كنتم تُسرّون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والأكل بعد النّوم، وترتكبون المحرّم من ذلك، وكلّ من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان الله، لأنّه جلب إليها العقاب. وعلى هذا القول يجب أن يُقطع على أنّه وقع ذلك من بعضهم، لأنّه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم، لأنّ قوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ إن حُمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين لأنفسهم. لكنّا قد علمنا أنّ المراد به التّبعيض للعادة والإخبار، وإذا صحّ ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم، فمن هذا الوجه يدلّ على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم، ولأبي مسلم أن يقول: قد بيّنّا أنّ الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه، فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله، ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنّفس. وهذا أولى، لأنّ الله تعالى لم يقل: (عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اللَّهَ)، كما قال: ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ﴾ الأنفال: ٢٧، بل قال: ﴿كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ فكان حمل اللّفظ على ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقلّ من التّساوي، وبهذا التّقدير لا يثبت النّسخ.

القول الثّاني: أنّ المراد ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ لو دامت تلك الحرمة، ومعناه: أنّ الله يعلم أنّه لو دام ذلك التّكليف الشّاقّ لوقعوا في الخيانة، وعلى هذا التّفسير ما وقعت الخيانة. ويمكن أن يقال: التّفسير الأوّل أولى، لأنّه لا حاجة فيه إلى إضمار الشّرط، وأن يقال: بل الثّاني أولى، لأنّ على التّفسير الأوّل يصير إقدامهم على المعصية سببًا لنسخ التّكليف، وعلى التّقدير الثّاني علم الله أنّه لو دام ذلك التّكليف لحصلت الخيانة، فصار ذلك سببًا لنسخ التّكليف، رحمةً من الله تعالى على عباده حتّى لا يقعوا في الخيانة. (٥: ١١٦)

القُرطُبيّ: يستأمر بعضكم بعضًا في مواقعة المحظور من الجماع والأكل بعد النّوم في ليالي الصّوم، كقوله تعالى: ﴿تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ٨٥، يعني يقتل بعضكم بعضًا. ويحتمل أن يريد به كلّ واحد منهم في نفسه بأنّه يخونها، وسمّاه خائنًا لنفسه من حيث كان ضرره عائدًا عليه، كما تقدّم. (٢: ٣١٧)

البَيْضاوي: تظلمونها بتعريضها للعقاب، وتنقيص حظّها من الثّواب. والاختيان أبلغ من الخيانة، كالاكتساب من الكسب. (١: ١٠٣)

نحوه النّسفيّ (١: ٩٦)، وأبو السُّعود (١: ٢٤٤)، والبُرُوسَويّ (١: ٢٩٦).

الآلوسيّ: ﴿تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ جملة معترضة بين قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ...﴾ وبين ما يتعلّق به، أعني ﴿فَالْـٰٔنَ...﴾، لبيان حالهم بالنّسبة إلى ما فُرّط منهم قبل الإحلال. ومعنى ﴿عَلِمَ﴾ تعلّق علمه. والاختيان تحرّك شهوة الإنسان لتحرّي الخيانة أو الخيانة البليغة. فيكون المعنى: تنقصون أنفسكم تنقيصًا تامًّا بتعريضها للعقاب، وتنقيص حظّها من الثّواب. ويؤول إلى معنى تظلمونها بذلك. والمراد الاستمرار عليه فيما مضى قبل إخبارهم بالحال، كما ينبئ عنه صيغتا الماضي والمضارع، وهو متعلّق العلم، وما تُفهمه الصّيغة الأولى من تقدّم كونهم على الخيانة على العلم يأبى حمله على الأزليّ الذّاهب إليه البعض. (٢: ٦٥)

ابن عاشور: قال الرّاغب: «الاختيان: مراودة الخيانة» بمعنى أنّه «افتعال» من الخَوْن، وأصله: تختونون فصارت الواو ألفًا لتحرّكها وانفتاح ما قبلها. وخيانة الأنفس: تمثيل لتكليفها ما لم تُكلَّف به، كأنّ ذلك تغرير بها، إذ يُوهمها أنّ المشقّة مشروعة عليها، وهي ليست بمشروعة، وهو تمثيل لمغالطتها في التّرخّص بفعل ما ترونه محرّمًا عليكم، فتقدمون تارةً وتحجمون أخرى، كمن يحاول خيانة، فيكون كالتّمثيل في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ﴾ البقرة: ٩

والمعنى هنا: أنّكم تُلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها. وقيل: الاختيان أشدّ من الخيانة، كالاكتساب والكسب، كما في «الكشّاف». قلت: وهو استعمال، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ النّساء: ١٠٧. (٢: ١٨٠)

الطَّباطَبائيّ: الاختيان والخيانة بمعنى، وفيه معنى النّقص على ما قيل. وفي قوله: ﴿إِنَّكُمْ تَخْتَانُونَ﴾ دلالة على معنى الاستمرار، فتدلّ الآية على أنّ هذه الخيانة كانت دائرة مستمرّة بين المسلمين منذ شرع حكم الصّيام، فكانوا يعصون الله تعالى سرًّا بالخيانة لأنفسهم، ولو لم تكن هذه الخيانة منهم معصية لم ينزل التّوبة والعفو. وهما وإن لم يكونا صريحين في سبق المعصية، لكنّهما سِيّما إذا اجتمعا ظاهران في ذلك.

وعلى هذا، فالآية دالّة على أنّ حكم الصّيام كان قبل نزول الآية حرمة الجماع في ليلة الصّيام، والآية بنزولها شرّعت الحلّيّة، ونسخت الحرمة، كما ذكره جمع من المفسّرين. ويشعر به أو يدلّ عليه قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾، وقوله: ﴿كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ﴾، وقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾، وقوله: ﴿فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾، إذ لولا حرمة سابقة كان حقّ الكلام أن يقال: فلا جناح عليكم أن تباشروهنّ، أو ما يؤدّي هذا المعنى، وهو ظاهر.

وربما يقال: إنّ الآية ليست بناسخة لعدم

وجود حكم تحريميّ في آيات الصّوم بالنّسبة إلى الجماع أو إلى الأكل و الشّرب، بل الظّاهر كما يشعر به بعض الرّوايات المرويّة من طرق أهل السّنّة و الجماعة، أنّ المسلمين لمّا نزل حكم فرض الصّوم، و سمعوا قوله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ البقرة: ١٨٣، فهموا منه التّساوي في الأحكام من جميع الجهات، و قد كانت النّصارى -كما قيل- إنّما ينكحون و يأكلون و يشربون في أوّل اللّيل ثمّ يمسكون بعد ذلك، فأخذ بذلك المسلمون، غير أنّ ذلك صعُب عليهم، فكان الشّبّان منهم لا يكفّون عن النّكاح سرًّا مع كونهم يرونه معصية و خيانة لأنفسهم و للشّرع، و ربما أجهدهم الكفّ عن الأكل و الشّرب بعد النّوم، و ربما أخذ بعضهم النّوم فحرّم عليه الأكل و الشّرب بزعمه، فنزلت الآية فبيّنت أنّ النّكاح و الأكل و الشّرب غير محرّمة عليهم باللّيل في شهر رمضان.

و ظهر بذلك أنّ مراد الآية بالتّشبيه في قوله تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ التّشبيه في أصل فرض الصّوم لا في خصوصيّاته. و أمّا قوله تعالى: ﴿اُحِلَّ لَكُمْ﴾، فلا يدلّ على سبق حكم تحريميّ بل على مجرّد تحقّق الحلّيّة، كما في قوله تعالى: ﴿اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ المائدة: ٩٦، إذ من المعلوم أنّ صيد البحر لم يكن محرّمًا على المحرمين قبل نزول الآية.

و كذا قوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ إنّما يعني به أنّهم كانوا يخونون بحسب زعمهم و حسبانهم ذلك خيانة و معصية، و لذا قال: ﴿تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ و لم يقل: تختانون الله، كما قال: ﴿لَا تَخُونُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ﴾ مع احتمال أن يراد بالاختيان النّقص، و المعنى: علم الله أنّكم كنتم تنقصون أنفسكم حظوظها من المشتهيات من نكاح و غيره، و كذا قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾، غير صريح في كون النّكاح معصية محرّمة، هذا.

و فيه ما عرفت، أنّ ذلك خلاف ظاهر الآية، فإنّ قوله تعالى: ﴿اُحِلَّ لَكُمْ﴾، و قوله: ﴿تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾، و قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ﴾، و إن لم تكن صريحة في النّسخ، غير أنّ لها كمال الظّهور في ذلك، مضافًا إلى قوله تعالى: ﴿فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾، إذ لو لم يكن هناك إلّا جواز مستمرّ قبل نزول الآية و بعدها، لم يكن لهذا التّعبير وجه ظاهر.

و أمّا عدم اشتمال آيات الصّوم السّابقة على هذه الآية على حكم التّحريم، فلا ينافي كون الآية ناسخة، فإنّها لم تبيّن سائر أحكام الصّوم أيضًا، مثل حرمة النّكاح و الأكل و الشّرب في نهار الصّيام، و من المعلوم أنّ رسول الله كان قد بيّنه للمسلمين قبل نزول هذه الآية، فلعلّه كان قد بيّن هذا الحكم فيما بيّنه من الأحكام، و الآية تنسخ ما بيّنه الرّسول و إن لم تشتمل كلامه تعالى على ذلك. (٢: ٤٥)

فضل الله: أي تنقصونها حظّها من اللّذّة بامتناعكم عن الجماع في اللّيل، و خيانة النّفس

تكون في ظلمها بنفسها عمّا ترتاح إليه، أو تكون بمعنى ممارسة المعصية تمرّدًا على التحريم الّذي كان مفروضًا في ليالي الشّهر بالإضافة إلى نهاراته، فلاتؤدّون الأمانة الإلهيّة بالامتناع عن الجماع.

(٤: ٥٠)

الوُجوه و النّظائر

هارون الأعور: الخيانة على خمسة وجوه:

فوجه منها: الخيانة: الذّنب في الإسلام، فذلك قوله: ﴿عَلِمَ اللهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، يعني المعصية في الإسلام، و قال: ﴿لَاتَخُونُوا اللهَ وَ الرَّسُولَ﴾ الأنفال: ٢٧، يعني المعصية في الإسلام، و ذلك أنّ أبا لبابة كان في أصحاب رسول الله ﷺ فأشار إلى يهود قريظة بيده إلى حلوقهم: على الحكم، فكانت هذه منه خيانة، و قال: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ﴾ المؤمن: ١٩، هو الّذي يسارق النّظر.

الوجه الثّاني: الخيانة الّتي تكون عنده أمانة فيخونها، و ذلك قوله: ﴿وَلَاتَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ النّساء: ١٠٥، وهو الّذي يخون أمانته، نزلت في طعمة بن أبيرق خان درعًا كان عنده من حديد.

الوجه الثّالث: الخيانة يعني نقض العهد، فذلك قوله: ﴿وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً﴾ الأنفال: ٥٨، يعني نقض العهد من اليهود، نظيرها في المائدة: ١٣، ﴿وَلَاتَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ﴾ يعني اليهود نقضوا العهد، وهمّوا بقتل النّبيّ صلّى الله عليه و آله و من معه.

الوجه الرّابع: الخيانة يعني الخلاف في الدّين، فذلك قوله: ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾ التّحريم: ١٠، يقول: الخلاف في الدّين كانتا كافرتين. و قال أبوالحسن: بلغنا أنّه لم تفجر امرأة نبيّ قطّ، و إنّما كانت خيانتهما أنّ امرأة لوط كانت تدلّ على الضّيف، فدعا هو حبلًا من باب المدينة إلى باب المدينة، و جعلوا عليه جلاجل، فإذا دخلوا حرّكت الحبل فتحرّكت الجلاجل، فتدلّ على الضّيف، فذلك خيانتها، وأمّا امرأة نوح فكانت تقول: إنّ زوجي مجنون.

و قوله: ﴿اِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ﴾ الأنفال: ٧١، يعني أسارى بدر، يقول: و إن يريدوا خلافك في الكفر، أي الكفر بك ﴿فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ﴾ الأنفال: ٧١، و قال: ﴿اِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا﴾ النّساء: ١٠٧، نزلت في طعمة، و كان منافقًا.

الوجه الخامس: الخيانة يعني الزّنى، فذلك قوله: ﴿وَاَنَّ اللهَ لَايَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ يوسف: ٥٢، يقول: إنّ الله لايُصلح عمل الزّناة. (٧٦)

نحوه الدّامغانيّ. (٢٩٧)

الحيريّ: [نحو هارون الأعور إلّا أنّه قال:]

الخامس: الظّلم، كقوله: ﴿تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، ﴿اِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ الأنفال: ٥٧. (٢٣٥)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخَوْن، أي التّنقّص، كأن يؤتمن الإنسان فلاينصح، و ذلك ـ كما قال ابن

فارس ـ نقصان الوفاء. يقال: خانه يَخُونه خَوْناً وخِيانةً وخانةً ومَخانةً، واختانه، وخانه العهد والأمانة، فهو خائنٌ وخائنةٌ وخَؤُون وخَوّان، والجمع، خانة وخَوَنة وخُوّان. وخَوّن الرّجل: نسبه إلى الخَوْن.

وتَخوّنه وخوّنه وخوّن منه نقّصه، وتَخوّنني فلان حقّي: تنقّصني، وتَخوّنته الدّهور وتَخوّنته، تنقّصته، وخانه الدّهر والنّعيم خَوْناً غيّرحاله من اللّين إلى الشّدّة، وخانه سَيفُه نَبا، لأنّه تنقّص، يقال. السّيف أخوك وربّما خانك.

والخَوْن فترة النّظر، وهو من هذا الباب أيضًا، ويقال للأسد: خائن العين، وبه سمّي خَوّاناً، ومنه قوله تعالى. ﴿خائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ المؤمن: ١٩، أي خياناتها، وهو ما تسارق من النّظر إلى ما لا يحلّ.

٢ ـ والخُوان والخِوان والإخوان المائدة، والجمع، أخْوِنة وخُون. قال ابن فارس. «وأمّا الّذي يُؤكل عليه، فقال قومٌ هو أعجميّ، وسمعت عليّ بن إبراهيم القطّان يقول. سُئل ثعلب وأنا أسمع، فقيل: يجوز أن يقال: إنّ الخوان يسمّى خواناً، لأنّه يُتخوّن ما عليه، أي يُنتقص؟ فقال: ما يبعد ذلك».[1]

واضطرب قول ابن دُرَيْد فيه، فتارة قال: «هو أعجميّ معرّب»،[2] وتارة أخرى قال: «عربيّ معروف».[3] ولعلّه نظر أوّل الأمر إلى الكلمة الفارسيّة: «خوان»، وهو طبَقٌ كبيرٌ مصنوعٌ من الخشب، والصّغير منه مستدير أو مستطيل، وتصغيره عندهم «خوانچه»، فقال بأعجميّته.

ولكنّه لاحظ الفرق بينهما لفظًا ومعنًى، وبدا له فيه أنّهم يلفظونه «خان» بفتح الخاء وحذف الواو، وكذلك مصغّره، والعرب يلفظونه بضمّ الخاء وكسرها، دون حذف الواو. كما أنّ معناهما ليس واحدًا، فهو عند الفرس طبَق، وعند العرب مائدة، ومن ثمّ قال بعربيّته.

بيد أنّ بعض اللّغويّين فرّق بين «الخوان» و«المائدة»، فقال أبو عليّ الفارسيّ: «لا تسمّى مائدة حتّى يكون عليها طعام، وإلّا فهي خوان». وقال بعضهم: «وإنّما سمّيت المائدة مائدة لأنّه يزاد عليها».[4]

٣ ـ والخان: ما ينزله المسافرون، والجمع، خانات، والخانجيّ: صاحب الخان، وهو دخيل في العربيّة، فارسيّ المنشإ.

والخان أيضًا: السّلطان والأمير، معرّب لفظ «قاغان» التركيّ، وهو لقب يُطلقونه على الملوك والأمراء، وجاء في العربيّة بلفظ «خاقان» أيضًا.[5]

---

(١) مقاييس اللّغة (٢: ٢٣١).

(٢) الجمهرة (٢: ٢٤٤).

(٣) المصدر السّابق (٣: ٢٤٠).

(٤) لسان العرب مادّة (م ي د).

(٥) دائرة المعارف الإسلاميّة (٨: ٢٠٤).

و في السّريانيّة «كان».[6]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا الماضي مثنّى و جمعًا (خانتا) و (خانوا) كلّ واحد مرّة، والمضارع (تخونوا) مرّتين، و (أختنه) مرّة، واسم الفاعل المذكّر جمعًا (الخائنين) ٣ مرات، و المؤنّث مفردًا (الخائنة)، و المبالغة (خوّان)، و المصدر (خيانة)، و مزيدًا من الافتعال (المضارع) كلّ من هذه الأربع مرّتين في ١١ آية.

١ ـ الخيانة

١ ـ ﴿وَاِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَاَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال ٧١

٢ ـ ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا اَمَانَاتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنفال ٢٧

٣ ـ ﴿وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ اِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ الأنفال ٥٨

٤ ـ ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّي لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَاَنَّ اللهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ يوسف ٥٢

٥ ـ ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَاَتَ نُوحٍ وَامْرَاَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ التحريم ١٠

٦ ـ ﴿اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَيكَ اللهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ النساء: ١٠٥

٧ ـ ﴿... وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ اِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ...﴾ المائدة: ١٣

٨ ـ ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ المؤمن: ١٩

٩ ـ ﴿اِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا اِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ الحجّ: ٣٨

٢ ـ الاختيان

١٠ ـ ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ اَنْفُسَهُمْ اِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا اَثِيمًا﴾ النساء: ١٠٧

١١ ـ ﴿...عَلِمَ اللهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ...﴾ البقرة: ١٨٧

يلاحظ أوّلًا: أنّ فيه محورين: موارد الخيانة وأنّها مبغوضة عند الله

المحور الأوّل: أنّ الخيانة جاءت في سبعة موارد:

الأوّل: خيانة الله في (٨): ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾.

اختلف المفسّرون و اللّغويّون في تفسير هذه الآية، فقال المفسّرون: هو النّظر إلى المرأة خاصّة، سواء كان مرّة واحدة أم مرّات، أو النّظر إلى ما حرّم الله عامّة، أو الغمز بالعين، أو إنكار الإنسان ما رآه و هو رآه، أو ادّعاء رؤيته و هو ما رآه.

و أمّا اللّغويّون فقالوا: هو من باب إضافة الصّفة إلى موصوفها، و أصله: الأعين الخائنة، و هو قول المؤرّج، أو صفة لموصوف مقدّر، أي النّظرة

(٦) المعجم المقارن (١: ٢٠٦).

الخائنة، وهو قول الزّمخشريّ أو هو من المصادر الّتي جاءت على وزن «فاعلة» نحو: لاغية، و كاذبة، و عاقبة و غيرها، فجاء على أصله، دون تقدير أو تقديم وتأخير، و يراد خيانة الأعين، و هو قول الأزهريّ.

وردّ الزّمخشريّ رأي المؤرّج، وقال: «لا يحسن أن يراد الخائنة من الأعين، لأنّ قوله: ﴿وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ لا يساعد عليه». و تبعه الآلوسيّ في ذلك، وزعم أنّ هذا الرّأي لا يراعي الملاءمة في علم البيان!

و لكن ألا يحسن أن يكون التّقدير: يعلم الأعين الخائنة و خفاء الصّدور، فتكون «خائنة» مصدريّة غير زمانيّة؟ فتأمّل.

الثّاني: خيانة الله والرّسول في (٢) و(٣) وفيهما بُحُوثٌ:

١ ـ يراد بالخيانة في (١) نقض العهد. ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، لأنّهم نقضوا من قبل طاعة الله، فعصوا أمره. و فسّر أغلب المفسّرين «الخيانة» هنا بالكفر بالله و الرّسول. و لعلّ ما ذهبنا إليه هو الأقرب لغةً و أثرًا. فخيانة الرّسول معصيته فيما عاهدوه، و خيانة الله معصية أمره، أو معصية أوليائه، فلا يجوز نسبة خيانتهم إليه تعالى. قال الطّوسيّ: «لأنّه عالم بالأشياء كلّها، لا يخفى عليه خافية».

٢ ـ نهى الله المؤمنين في (٢) خيانته و خيانة رسوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ﴾، و زعم بعض أنّه تعالى عنى المنافقين بذلك، و أنّها نزلت في بعضهم، و التّقدير على هذا القول: يا أيّها الّذين آمنوا لا تخونوا الله والرّسول، كما صنع المنافقون في خيانتهم. و لكنّ المشهور أنّها نزلت في أبي لبابة، ففي الخبر أنّ رسول الله ﷺ بعثه إلى بني قريظة حين حاصرهم، فقالوا له: يا أبا لبابة ما ترى لنا؟ أننزل على حكم سعد بن معاذ فينا؟

فأشار إلى حلقه، أي أنّه الذّبح فلا تفعلوا، فعصى الله بذلك، ثمّ ندم على فعله، فربط نفسه بسارية في المسجد حتّى تاب الله عليه.

٣ ـ إن قيل: لا غرو في خيانة الكافر لله والرّسول كما في (١)، و لكن كيف يخونهما المؤمن كما في (٢)؟!

يقال: إنّ الخيانة هي المعصية كما قلنا، والمؤمن يعصي الله و الرّسول أحيانًا بارتكاب الصّغائر، فإن تاب، تاب الله عليه، و إن أصرّ عليها، فقد نزع ربقة الإيمان من عنقه. و من المعاصي الّتي اقترفها المؤمنون في عهد رسول الله ﷺ محاكاة الكافرين. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ آل عمران: ١٥٦، أي الاقتداء بأقوالهم و أفعالهم، كما يفعل أهل زماننا.

وأكل الأموال بالباطل. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَن تَرَاضٍ مِنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ النساء:٢٩، أي الرّبا و القمار و الظّلم و غير ذلك، و هو شائع في عصرنا أيضًا.

واتّخاذ اليهود و النّصارى أولياء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ المائدة:٥١، و هذا ما يفعله اليوم أغلب حكّام الدّول العربيّة و الإسلاميّة سرًّا أو جهرًا، حيث أباحوا لليهود قتل المسلمين واستئصالهم في فلسطين، إرضاء لأوليائهم النّصارى.

الثّالث: خيانة الأنبياء في (٣) و (٥) و (٧)، و فيها بُحُوثٌ:

١- أمر الله رسوله في (٣) بنقض عهد من خاف خيانته من الكافرين:

﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ فحكى الطّبريّ عن مُجاهِد أنّها نزلت في بني قريظة، و روى الطّبْرِسيّ عن الواقديّ في «الجمع» أنّها نزلت في بني القينقاع، و قال في «الجوامع»: «هم بنو قريظة، عاهدهم رسول الله ﷺ على أن لا يمالئوا عليه عدوًّا، فنكثوا بأن أعانوا مشركي مكّة بالسّلاح، و قالوا: نسينا و أخطأنا، ثمّ عاهدهم فنكثوا و مالؤوا عليه الأحزاب يوم الخندق». و قال القُرطُبيّ: «نزلت في بني قريظة و بني النّضير».

بيد أنّ ابن عَطيّة غضّ من خطر اليهود و استخفّ بمكائدهم، فقال: «و الّذي يظهر من ألفاظ القرآن أنّ أمر بني قريظة قد انقضى عند قوله: ﴿فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ﴾ الأنفال:٥٧، ثمّ ابتدأ تبارك و تعالى في هذه الآية بأمره بما يصنعه في المستقبل، مع من يخاف منه خيانة إلى سالف الدّهر، و بنو قريظة لم يكونوا في حدّ من تخاف خيانته، فترتّب فيهم هذه الآية، و إنّما كانت خيانتهم ظاهرة مشتهرة.

فهذه الآية عندي فيمن يستقبل حالة من سائر النّاس غير بني قريظة، وخوف الخيانة بأن تبدو جنادع الشّرّ من قبل المعاهدين، و تتّصل عنهم أقوال، و تتحسّس من تلقائهم مبادئ الغدر، فتلك المخاوف معلومة، و الخيانة الّتي هي غايتهم مخوفة لا متيقّنة، و حينئذ ينبذ إليهم على سواء، فإن التزموا السّلم على ما يجب و إلّا حُورِبوا، و بنو قريظة نبذوا العهد مرّتين».

ألا ليت ابن عَطيّة حيّ هذه السّاعة، ليرى عيانًا ما يفعله أحفاد بني قريظة والنّضير و القينقاع بالمسلمين في غزّة، فلازالوا منذ عشرين يومًا بلياليها يدمون أجسامهم بحمم القنابل الفسفوريّة جوًّا، و يمزّقون أشلاءهم بشظايا القذائف المدفعيّة برًّا و بحرًا، فنيّف عدد الشّهداء على الألف، والجرحى على خمسة آلاف، و هم في هذه الحال يستغيثون فلايُغاثون، و يستصرخون فلايُصرخون!

و ليعلم حينئذ: «من يخاف منه خيانة إلى سالف الدّهر»، أهم اليهود أم غيرهم؟ و لعلّ ابن عَطيّة تأثّر بحالة اليهود المُزرية في الأندلس؛ إذ كانوا

هاجروا إليها فراراً من ظلم النّصارى وجورهم، فلجأوا إلى العرب بعد أن أبادتهم نكبات الدّهر، وغالتهم أغوال القدر، فقال: «وبنو قريظة لم يكونوا في حدّ من تخاف خيانته»!

٢ ـ نزلت الآية (٧) في اليهود خاصّة: ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾ والخطاب فيها للنّبيّ ﷺ، وكأنّ المراد به أمّته، لأنّ «ما زال» تفيد الاستمرار. قال الاستراباذيّ: «ما زال وأخواتها موضوعة لاستمرار مضمون أخبارها في الماضي، فقولك: ما زال زيد أميراً، أي استمرّت الإمارة ودامت لزيد مذ قبلها واستأمن لها».[1]

ناهيك من أنّها جاءت وخبرها في الحال الدّالّ على الزّمان الحاضر. قال ابن عاشور: «لا تزال يدلّ على استمرار، لأنّ المضارع للدلالة على استمرار الفعل، لأنّه في قوّة أن يقال: يدوم اطّلاعك أي لا يزالون يخونون فتطّلع على خيانتهم».[2]

٣ ـ إنّ المراد بالخيانة في (٥): الكفر والنّفاق ليس غير ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ ولا يراد به الزّنى، كما زعم بعض المتحذلقين! فقد حكى ابن عطيّة عن الحسن البصريّ في كتاب «النّقاش» قوله: «خانتاهما بالكفر والزّنى وغيره»![3] وحكى الطّبريّ عنه أيضاً في قوله: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ هود: ٤٦، قال: «لا والله ما هو بابنه»![4] وروي ذلك عن مجاهد أيضاً.[5] وحكى ابن كثير عن بعض قال: «إنّما كان ابن زنية»![6] وروى القرطبيّ عن ابن جريج أنّه قال في قوله: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ هود: ٤٢. «ناداه وهو يحسب أنّه ابنه، وكان ولد على فراشه، وكانت امرأته خانته فيه، ولهذا قال: ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾»![7]

ولكنّ هذا كلام من لا يتحرّج، ولا يبالي بمقام الأنبياء، لأنّه طعن عليهم وتنفير منهم، فحقيق بالمسلم أن يوقّرهم، ويعظّمهم بتنزيههم عمّا يشينهم، ولا يقول ما لا يليق بهم، ولله درّ ابن عبّاس! حيث قال: «ما زنت امرأة نبيّ قطّ». وأخرج ابن عساكر عن أشرس حديثاً يشبهه، يرفعه إلى النّبيّ ﷺ، قال: «ما بغت امرأة نبيّ قطّ».[8]

---

(١) شرح الكافية (٢: ١٤٤) و(٤: ١٩٥).

(٢) التحرير والتنوير (٥: ٦٣).

(٣) المحرّر الوجيز (٥: ٣٣٥).

(٤) الطّبريّ (٧: ٥٠).

(٥) المصدر السّابق.

(٦) ابن كثير (٣: ٥٥٦).

(٧) القرطبيّ (٩: ٤٦).

(٨) الدّرّ المنثور (٨: ٢٢٨).

وما أروع قول الطُّوسيّ معلّلاً هذا المعنى: «لما في ذلك من التنفير عن الرّسول وإلحاق الوصمة به، فمن نسب أحداً من زوجات النّبيّ إلى الزّنى، فقد أخطأ خطأً عظيماً، وليس ذلك قولاً لمحصّل».

وممّا يفتّ في العضد أنّ الآلوسيّ قد وقف على فحوى هذه الأقوال، وعرف أصحابها، فقال: «وما يُنسب إلى الشّيعة ممّا يخالف ذلك في حقّ سيّد الأنبياء ﷺ كذب عليهم، فلا تعوّل عليه وإن كان شائعاً»! وقد قال الطُّوسيّ - وهو من أكبر علماء الشّيعة - «فمن نسب أحداً من زوجات النّبيّ إلى الزّنى فقد أخطأ خطأً عظيماً، وليس ذلك قولاً لمحصّل»

الرّابع: خيانة المسلمين في (٦): ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾:

نهى الله تعالى النّبيّ ﷺ عن الانتصار لمن خان مسلمًا، وهو نهي إرشاديّ وليس تحريميًّا، فالنّهي في القرآن إن كان المراد به شخصه الكريم وليس أمّته، فهو على ضروب.

منها: التّسديد: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ الأنعام ٥٢، ومنه هذه الآية أيضًا.

والتّصبير: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ المائدة ٤١

والتّحذير: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ الأنعام ٦٨.

والتّذكير: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾ الأعراف ٢٠٥

والتّعليم: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ الإسراء: ١١٠

والتّحريم: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ الأنعام ١٤

الخامس: خيانة الأنفس في (١٠): ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾، وفي (١١): ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ وفيهما بحوث.

١ - استُعمل الاختيان فيهما في مورد النّفس فقط، حيث وقع أثر الفعل عليها سلبًا، غير أنّ صيغة «الافتعال» جاءت في أربعة معان أخرى إيجابًا، فاثنان منها مسندان إلى النّفس، الأوّل: الافتداء: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس ٥٤، والثّاني: الاشتهاء: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ فصّلت ٣١

و اثنان مختصّان بالنّفس، فالأوّل اختصاصها بالاهتداء: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ يونس:١٠٨، و الثّاني: اختصاصها بالاصطناع ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ طٰه ٤١.

فلِمَ استعمل الاختيان فيهما ـ و هو افتعال ـ في النّفس؟

يقال: لعلّ فيه فتحًا و انتصارًا لها، كما في (١١)، لما لحقها من عسر الإمساك عمّا تشتهيه من الطّعام والشّراب والجماع، فأُبيح لها ذلك، و كان الاختيان هو الباعث على الإباحة، و كذلك (١٠)، لأنّه تزكية لها، فيكون موجبًا فيهما أيضًا.

٢ ـ فُسّر الاختيان في (١١) ثلاثة معانٍ:

أ ـ الخيانة، و هو ظاهر قول ابن عبّاس، و إليه ذهب أغلب المفسّرين.

ب ـ المشاركة في الخيانة، و هو قول الطّوسيّ.

ج ـ المبالغة في الخيانة، و هو قول الزّمخشريّ.

و لكلّ من هذه المعاني وجه وجيه، و لعلّ قول الزّمخشريّ هو الأقرب، لما في «الاختيان» من زيادة في الحروف، و كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني ـ كما هو المشهور ـ بيد أنّه حمل كفّ المسلمين عن الأكل و الشّرب و مباشرة النّساء تفريطًا منهم في حقّ أنفسهم، و ليس تشريعًا من الله تعالى، فقال: «تظلمونها وتنقصونها حظّها من الخير» و لو كان كذلك، لما قال تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾، و لكنّ المراد: أ لكم أمرطم في خيانة أنفسكم بإطلاق العنان لها فيما تشتهي ليلة الصّيام، ثمّ رخّص لهم في هذا الأمر بعد أن تجاوز عنهم.

٣ ـ جاء فعل الاختيان في الآية (١٠) و سائر الأفعال الأخرى[1] فيما بعد في الحال، أي إنّ حكمها مستمرّ في كلّ آنٍ و زمان، و إن كان المراد بالخطاب النّبيّ ﷺ، وجملة: ﴿يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ صفة لاسم الموصول ﴿الَّذِينَ﴾، أي لا تخاصم أيّها المؤمن من يخون نفسه بالمعصية ويظلمها.

و تتحقّق خيانة النّفس هنا بكلّ حالات الخيانة قلّة و كثرة. و لم يعمد المفسّرون إلى تفسير الاختيان بالخيانة إلّا ابن عاشور، فذهب إلى أنّه مبالغة.

السّادس، خيانة عزيز مصر في (٤): ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ اختلف فيه: أهو قول يوسف، أم قول امرأة العزيز؟ فنسبه الرّعيل الأوّل والثّاني من المفسّرين إلى يوسف، كابن عبّاس، و مُجاهد، والضّحّاك، والحسن البصريّ، و قتادة، و السُّدّيّ، و غيرهم، و نسبه الرّعيل الثّالث منهم إلى امرأة العزيز، كالجبّائيّ، و البلخيّ، و الرّمّانيّ، و غيرهم.

(١) ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾

والقول الأوّل هو الصّحيح، لأنّه ورد فيه ذكر الله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ والمصريّون أمّة وثنيّة، لا يعهدون إلّا ما يعبدون، كما خاطبهم يوسف: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يوسف: ٤٠، وقول العزيز لزوجته: ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ يوسف: ٢٩، يراد به السّتر، من قولهم: غفر المتاع في الوعاء، أي أدخله وستره وأوعاه، أو يراد به الإصلاح، من قولهم: غفر الأمر، أي أصلحه. ولو أريد به الاستغفار في الاصطلاح، لقُرن به اسم الله أو أحد أنبيائه أو المؤمنون، كما سيأتي في «غ ف ر».

وأمّا ورود لفظ الجلالة في قول النّسوة: ﴿حَاشَ لِلَّهِ﴾ يوسف: ٣١، و٥١، فهو ممّا اصطلح عليه القرآن، وليس من كلامهنّ في اللّغة القبطيّة، ويعضد رأينا قراءة الحسن البصريّ: (حاشَ الإله)، لأنّ الإله عند النّسوة ما يعبدنه.

وممّن أنكر الوجه الثّاني جدًّا الطّباطبائيّ، فإنّه قال: «وهذا وجه رديء جدًّا»، وذكر له ثلاثة وُجوه، فلاحظ. ثمّ حكى للآية وجهًا ثالثًا مبناه على الوجه الثّاني ـ بإرجاع ضمير ﴿لِيَعْلَمَ﴾ و﴿لَمْ أَخُنْهُ﴾ إلى العزيز وهو زوجها ـ إلى يوسف ـ فهي كأنّها تقول: ذلك الّذي أقررت به ليعلم زوجي أنّي لم أخنه بالفعل فيما كان من حلواتي بيوسف في غيبته عنّا ـ ثمّ ردّ هذا الوجه أيضًا، فلاحظ.

السّابع: خيانة الأمانة في (٢) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾: تضمّنت هذه الآية خطابًا ونهيًا وقيدًا، فالخطاب للمؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وما خوطبوا خطابًا أشدّ من هذا. والنّهي زجرهم عن خيانة الله والرّسول والأمانات: ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾، وما اجتمعت هذه الألفاظ الثّلاثة: الله والرّسول والأمانات إلّا هنا. والقيد هو تشديد النّهي وتشنيع المنهيّ عنه: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، وهو حال لما تقدّم، كما في قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٢

وقد جاء النّهي عن الخيانة صريحًا في هذه الآية دون سائر الآيات، إذ ورد في (١) و(٥ ـ ٨) تعريضًا، وفي (٣) و(٤) و(١٠) تضمينًا.

المحور الثّاني: أنّ الله يبغض الخيانة ولا يسدّد فاعلها، كما في (٣) و(٤) و(٩) و(١٠) على التّوالي:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾

﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾

وفيها بُحُوث:

١ ـ أُكّدت (٣) و(٩) و(١٠) بـ«إنّ» المكسورة و(٤) بـ«أنّ» المفتوحة مسبوقة بواو العطف، وهذا لتأكيد تشنيع على من يرتكب الخيانة، وتقبيح هنا

الفعل عليه. و يترتّب عليه أنّ الخوّان لكفور في (٩)، و الخوّان الأثيم في (١٠) أشدّ خطرًا على الإسلام من الكفّار الأثيم في قوله: ﴿وَاللّهُ لَايُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ البقرة: ٢٧٦، لما في الخيانة من نكث العهود، و نقض العقود، و إثارة الإحن و الأضغان، و إشاعة المقت و الشنآن.

٢ ـ جاءت الخيانة جمعًا لخائن في (٣) و (٤)، و مبالغة على وزن «فعّال» موصوفة بـ«كفور» في (٩)، و بـ«أثيم» في (١٠)، وكلا الوصفين للمبالغة أيضًا. و كأنّ هذا الاستعمال يومئ إلى أنّ الخائن إذا ما جمع يعدل في أثره الخائن المبالغ فيه أو في صفته. و هذا ما يلحظ باطّراد في آيات ما لايحبّ الله و ما لايهديه، فمثال لطائفه الأولى من الآيات:

﴿فَإِنَّ اللّهَ لَايُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ آل عمران: ٣٢
﴿وَاللّهُ لَايُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ البقرة ٢٧٦
﴿إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾ النحل: ٢٣
﴿إِنَّ اللّهَ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ لقمان ١٨

و مثال الطائفة الثانية.

﴿وَاللّهُ لَايَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة ٢٦٤
﴿إِنَّ اللّهَ لَايَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ الزمر ٣
﴿إِنَّ اللّهَ لَايَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ المائدة ٥١
﴿إِنَّ اللّهَ لَايَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ المؤمن: ٢٨

٣ ـ استوعب نفي حبّ الله الخوّان الكفور في (٩) بلفظ «كلّ»، لأنّه اسم موضوع لاستغراق الأفراد، فاستعمل في استغراق الكافرين على الأغلب، و ما جاء في المؤمنين فهو إمّا تذكير: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ إبراهيم: ٥ و إمّا حثّ: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَةً لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ سبأ: ٩. وجاء في المؤمنين في المعاني الآتية:

النفي: ﴿وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ المطفّفين ١٢

النهي ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ القلم ١٠

الإنكار ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ إبراهيم ١٥

التهديد ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ فاطر ٣٦.

و يلاحظ ثانيًا: اثنتان منها مكّيّتان: (٤) و هي قصّة، و (٨) و هي عقيدة، و واحدة (٩) مختلف فيها و هي تشريع، و الباقي مدنيّ، و كلّها تشريع أو سيرة، فلاحظ.

و ثالثًا: من نظائر الخيانة في القرآن:

الختر، ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ لقمان: ٣٢

الغلول: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ آل عمران: ١٦١

خ و ي

خاوِيَة
لفظ واحد، ٥ مرات، ٣ مكّيّة، ٢ مدنيّتان
في ٥ سور: ٣ مكيّة، ٢ مدنيّتان

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: خَوَى يَخْوِي خَوًى، وأصابه ذاك من الخَوَاء.

وفي الحديث: «إذا صلّى أحدكم فَلْيَتَخَوَّ ما بين عَضُدَيْه وجَنْبَيْه» أي يَنفتح ويتجافى.

وخَوَت الدّار: بادَ أهلها، وهي قائمة بلاعامر.

وتقول: خَوَى أي تهدّم ووقع.

وخَوَّى البعير تَخْوِيَةً، أي برك، ثمّ مكّن ثَفِناته في الأرض، ومُخَوَّاه: موضع تَخْوِيَته، وجمعه: مُخَوَّيات.

والخَوِيَّة: مَفْرَج ما بين الضَّرْع والقُبُل، للنّاقة وغيرها من النَّعَم. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

(٤: ٣١٨)

الكِسائيّ: خَوَّيْتُ للمرأة، إذا عَمِلْتَ لها خَوِيَّةً تأكلها. (الأزهريّ ٧: ٦١٦)

أبو عمرو الشَّيْبانيّ: قد أخْوَى النّجم، إذا ذهب وليس فيه مطر، وقد خَوَى أيضًا.

ويقال: ما أخْوَتِ الجَبْهَة قطّ إلّا ساء ظنّهم.

وإذا لم تأكل القُشْب فهي مُخَاوٍ، وهي مُخَوِّيَة، للواحدة، فيأخذها الهُيام حتّى تكاد تَبْيَضّ عيونها.

(١: ٢٢٣)

خَوَت الدّار تَخْوِي خُوِيًّا، إذا خلَت.

مثله أبو زَيْد. (الأزهريّ ٧: ٦١٤)

أبو زَيْد: خَوَت النّجوم تَخْوِي خَيًّا، إذا أمْحَلَتْ فلم تُمْطِر.

وخَوَّتْ تَخْوِيَةً، إذا مالَتْ للمغيب.

خَوَّت الإبل تَخْوِيَةً، إذا خَمُصَتْ بطونها.

وارتفعت. (الأزهري ٧: ٦١٥)

خَوِيَت المرأة خَوًى، إذا لم تأكل عند الولادة. (الأزهري ٧: ٦١٦)

طَلَب فأخوَى، إذا لم يُصِب شيئًا

خاوَت طَرْفَه دوني، أي سارقه (١: ٢٢٤)

قد اختَوى ولدَ البقرة السّبع، إذا استَرقه وأكله (١: ٢٢٥)

قد خوَى القوم، إذا جاعوا

وقد خَوِيَت النّجوم، إذا لم تُمطر (١: ٢٢٧)

قد خوَى الرّجل، إذا خَلّ لحمه يَخِلّ خُلُولًا

ويقال للدّابّة المهزولة قد خَوِي. (١: ٢٢٩)

خَوِيَت الأرض، إذا خَرِبَت. (١: ٢٢٩)

الأصمَعيّ: خوَى البيت يَخوَى خَواءً ممدود، إذا ما خلا من أهله. (الأزهري ٧: ٦١٥)

خَوِي الرّجل يَخوِي خوًى، إذا قلّ الطّعام في بطنه فضَعُف.

يقال للمرأة: خَوِّيْ وهي تُخَوِّي تَخوِيَةً، وذلك إذا حُفِرت لها حُفَيرة ثمّ أُوقِد فيها، ثمّ تقعد فيها من داء تجده.

ويقال للطّائر إذا أراد أن يقع فيبسط جناحيه ويَمُدّ رجليه: قد خوّى تَخوِيةً. (الأزهري ٧: ٦١٦)

والخَوِيّ: الوادي السّهل البعيد. (الأزهري ٧: ٦١٧)

أبو عُبَيْد: [في] حديث عليّ رضوان الله عليه: «إذا صلّى الرّجل فليُخَوِّ، وإذا صلّت المرأة فلتَحتَفِز».

قوله: فليُخَوِّ يعني فليتفتّح، وليتجافَ حتّى يُخَوِّي ما بين عَضُدَيه وجَنبَيه. (٢: ٣٠٥)

نحوه الزّمَخشَريّ. (الفائق ١: ٤٠٢)

خوَت النّجوم وأخوَت، إذا سقَطَت ولم تُمطر في نوئها (الأزهري ٧: ٦١٥)

الخَواة: الصّوت. (الجَوهَريّ ٦: ٢٣٣٢)

ابن الأعرابيّ: وخوَى الشّيء خَيًّا، وخوايَةً، واختواه: اختطَفه [ثمّ استشهد بشعر]

وخوايَة الخَيل: حفيف عَدْوها، بالهاء.

وخوايَة المطر: حفيف انهلاله، بالهاء.

وخواة الرّيح صوتها. (ابن سيده ٥: ٣١٧)

ابن السّكّيت: ويقال: قد خوَت الدّار تخوي خَواءً وخُوِيًّا، وقد خَوِيَت المرأة تخوَى خوًى، وقد خَوِي الرّجل والبعير، إذا خلا جوفه من الطّعام. (إصلاح المنطق: ١٩١)

الدّيْنَوَريّ: الخَوَى: بطن يكون في السّهل والجبَل داخلًا في الأرض، أعظم من النّهي، ينبات. (ابن سيده ٥: ٣١٦)

كراع النّمل: والخاوية: الدّاهية. (ابن سيده ٥: ٣١٧)

ابن دُرَيْد: خَوِي الموضع يَخوَى خَواءً، ممدود، وخُوِيًّا، إذا خلا وخَوِيَ جوفه يَخوَى خَوًى، مقصور وخوَى النّوء خُوِيًّا، إذا أخلف فلم يَمطر.

والخَواء: الهواء بين كلّ شيئين

وخوّى البعير، إذا برك متجافيًا.

وخَوّ وخُوَيّ: موضعان [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (١: ١٧٣)

الأزهري: يقال: دخل فلان في خَواء فرسه يعني ما بين يديه ورِجْليه.

وفي الحديث: أنّ النبي ﷺ كان إذا سَجَد خوّى.

ومعناه: أنّه جافى بطنه عن الأرض وعَضُدَيْه عن جَنْبيه.

ومنه يقال للناقة إذا بَرَكَتْ فتجافى بطنها في بروكها لضمورها: قد خوّتْ.

وقال غيره: [الأصمعي] خَواء الأرض ممدود: بَرَاحُها.

ويقال لما يَسُدّه الفرس بذَنَبه من فُرْجَة ما بين رجليه: خَوايَة.

وخَوَى البيت إذا انهدم.

خَوَى أي انهدم ووقع

ومنه قوله جلّ وعزّ: ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٧

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ البقرة: ٢٥٩ (٧: ٦١٥)

الصّاحِب. والخَوَاء: الفُرْجَة بين الشيئين، دخل في خَواء فرسه، أي ما بين رجليه ويديه، وخَوِيّة أيضًا

واختواه، أي طَعَنه في خَوائه.

والخَوَى ـ بالياء ـ: خلاء الجوف والجوع، خَوِي يَخْوَى خَوًى.

وخَوَت الدار: باد أهلها، وخَوِيَتْ.

وخَوّى البعير تخوية، إذا برك ثمّ مكّن لثَفِناته في الأرض، ومُخَوّاه: موضع تخويته، والجميع مُخَوّيات.

والخَوُّ من الأرض: المطمئنّة.

وخَوّيتُ تخويةً: حَفَرْتُ حفيرةً.

والخَوِيّ: الوادي السّهل

والخَوّ: المكان المسترخي

وخَوٌّ: كثيب معروف بنجد.

ويَوْمُ خَوٍّ لبني أسد على بني يربوع.

والخَوِيّة: مَدْرَج ما بين الضّرع والقُبُل للناقة

واختَوَيْتُ ما عنده واخْتَوَتُه: أخذت كلّ شيء منه.

والاختواء: الذّهاب بالشيء.

والخَوّات: اسم الصّوت، وخَوّات القوم: جلَبَتُهم.

وخَوَى يَخْوي: صاحَ.

والطّائر إذا أراد أن يقع فبسط جناحيه: قد خوّى تخويةً، والرّجل إذا أراد السّكوت وأطرق.

وخَوّتِ الإبل تخويةً: خَمُصَتْ بطونها.

وخَوِيَت المرأة: لم تأكل عند ولادها، وخَوَّتْ أيضًا.

وخَوَّيْتُ لها: عَمِلْتُ لها خَوِيّةً.

وخَوّتِ النجوم تخويةً: مالَتْ للغُروب.

وخَوَت تَخْوِي خَيًّا: سقطت، وأخْوَت كذلك، وإذا لم تُمطِر أيضًا.

وخَيوان: حيٌّ من اليمن.

واختَوَيْتُ: ذَاهب عقلي. (٤: ٤٣٥)

الجَوْهَريّ: خَوّتِ النجوم تَخْوي خَيًّا: أمْحَلَت، وذلك إذا سقطت ولم تُمطِر في نوئها، وأخْوَتْ مثله.

وخَوَت الدّار خَواءً ممدود: أقْوَتْ، وكذلك إذا سقطت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾

النّمل: ٥٢، أي خالية، ويقال: ساقطة، كما قال تعالى: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ البقرة: ٢٥٩، أي ساقطة على سقوفها.

وخوت المرأة وخويت أيضًا خوًى، أي خلا جوفها عند الولادة. وخوّيتُ لها تخويةً، إذا عملت لها خويّةً تأكلها، وهي طعام.

والخَوِيّ: البطن السّهل من الأرض، على «فعيل».

وخوّى البعير تخويةً، إذا جافى بطنه عن الأرض في بُرُوكه، وكذلك الرّجل في سجوده، والطّائر إذا أرسل جناحيه.

ويقال أيضًا: خوّت النّجوم، إذا مالت للمغيب. (٦: ٢٣٣٢)

ابن فارس: الخاء والواو والياء أصل واحد يدلّ على الخُلُوّ والسّقوط. يقال: خوت الدّار تخوي. وخوى النّجم، إذا سقط ولم يكن عند سقوطه مطر، وأخوى أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر]

وخوّت النّجوم تخويةً، إذا مالت للمغيب.

وخوّت الإبل تخويةً، إذا خمصت بطونها.

وخويت المرأة خوًى، إذا لم تأكل عند الولادة.

ويقال: خوّى الرّجل، إذا تجافى في سجوده، وكذا البعير إذا تجافى في بُرُوكه، وهو قياس الباب، لأنّه إذا خوّى في سجوده فقد أخلى ما بين عضُدَيه وجَنبَيه.

وخوّت المرأة عند جلوسها على المِجْمَر.

وخوّى الطّائر، إذا أرسل جناحيه. فأمّا الخَوَاة فالصّوت، وقد قلنا: إنّ أكثر ذلك لاينقاس، وليس بأصل. (٢: ٢٢٥)

الهَرَويّ: يقال: خوت الدّار تخوي خَوايةً وخَواءً وخُوِيًّا، وخوى الرّجل فهو خَوٍ، إذا خلا جوفه، وخويت المرأة.

وفي الحديث: «كان إذا سَجَد خوّى» أي جافى بطنه عن الأرض، ومنه يقال: خوّى البعير، إذا تجافى عن الأرض في بُرُوكه. وخَواء الفرس: ما بين يديه ورِجلَيه. يقال: دخل في خَواء فرسه.

وفي الحديث: «فأخذ أبا جهل خَوْة فلاينطق» أي فترة، والأصل فيه الجوع. يقال: خوى يخوي، إذا جاع. (٢: ٦٠٧)

ابن سيده: خوت الدّار: تهدّمت، وفي التّنزيل: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ البقرة: ٢٥٩.

وخوت الدّار وخويت، خيًّا، وخُوِيًّا، وخَواءً، وخَوايَةً: خلت من أهلها.

وأرض خاوية: خالية من أهلها، وقد تكون خاوية من المطر.

والخَواء: خُلُوّ الجوف من الطّعام، يُمَدّ ويُقصر، والقَصْر أعلى.

وخوى خوًى، وخَواءً: تتابع عليه الجوع.

وخويت المرأة خوًى، وخوّت: ولدت فخوى بطنها.

وكذلك إذا لم تأكل عند الولادة.

والخَوِيّة: ما أطعمتها على ذلك.

وخوّاها، وخوّى لها، الأخيرة عن كُراع: عَمِل لها خويّة تأكلها.

وخَوّى الرّجل: تجافى في سُجوده وفرّج ما بين عضُدَيه وجنْبَيه، وكذلك البعير إذا تجافى في بُرُوكه وتمكّن لثِفِناته.

والخَوَى: الرُّعاف.

والخَواء: الهواء بين الشّيئين، وكذلك الهواء الّذي بين الأرض والسّماء.

والخَويّ: الوطاء بين الجبلين، وهو السّهل من الأرض.

والخَويّة: مَفْرَج ما بين الضّرع، والقُبل من النّاقة وغيرها من الأنعام.

وخَواية السّنان: جُبْجُبُو هي ما انضمّ تَطلُب الرُّمح.

وخواية الرّحل: مُتّسع داخله.

وخوى الزّند وأخوى: لم يُور.

وخوَت النّجوم خيًّا، وأخوَت، وخوّت: أمحلت فلم تُمطر.

وخوَت: مالت للمغيب.

والخَويّ: الغابت، طائية.

والخَوّ: العسل، عن الزّجاجيّ.

ويومُ خُوَى، وخُوَّى، وخُوَيّ: يوم معروف.

وخُوَيّ: موضع.

قال سيبويه: حييت حاء، فإذا كان هذا فهو من باب عيّيت. [ثمّ نقل كلامًا عن سيبويه في حذف آخر المعتلّات فلاحظ. واستشهد بالشّعر ٥ مرّات]

(٥: ٣١٥)

الطُّوسيّ: أصل الخواء: الخلاء. [ثمّ استشهد بشعر]

والخَواء: الفُرجة بين الشّيئين بخلوّ ما بينهما.

وخوَت الدّار فهي خاوية، تخوي خواءً، إذا باد أهلها بخلوّها منهم.

والخَويّ: الجوع، خوَى يَخوي خوًى: يخلو البطن من الغذاء.

والتّخوية: التّفريج بين العضُدين والجنبين بخلو ما بينهما بتباعدهما.

والتّخوية تمكين البعير لنفسه في بُرُوكه، لأنّه تمحصه الأرض بخلوّها ممّا يمنع من تمكّنه.

وإخواء النّجم: سقوطه من غير مطر بخلوّه من المطر، خوَى النّجم وأخوى.

وخوَى المنزل، إذا تهدّم، لأنّه بتهدّمه يخلو من أهله، وأصل الباب الخلوّ. (٢: ٣٢١)

الرّاغب: أصل الخَواء: الخلاء، يقال: خوَى بطنه من الطّعام يَخوي خوًى، وخوى الجوز خوًى تشبيهًا به.

وخوَت الدّار تخوي خواءً.

وخوَى النّجم وأخوى، إذا لم يكن منه عند سقوطه مطر، تشبيهًا بذلك.

وأخوى أبلغ من خوَى، كما أنّ أسقى أبلغ من سقى.

والتّخوية: ترك ما بين الشّيئين خاليًا. (١٦٣)

الزّمخشريّ: خوَى المنزل خلاءً خواءً، ودار خاوية، وخوَى البطن خوًى: خلا من الطّعام، وأصابه خوًى، أي الجوع.

وخوَى رأسه من الدّم لكثرة الرّعاف.

وخوّى البعير: تجافى في بُروكه.

وخوّى الرّجل في سجوده.

وخوّى عند جلوسه على المجمر وهو أن يلقي بينه وبين الأرض خواء.

يقال: هذا مُخوّى بعيرك.

ودخل في خواء فرسه، وهو ما بين يديه ورجليه.

وخوّى الطّائر: بسط جناحيه ومدّ رجليه عند الوقوع.

ومن المجاز: خوى النّوء.

وخوّت النّجوم: خلت من المطر وأخلفت. ويقال: أخوت وخوّت. [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(أساس البلاغة: ١٢٣)

ابن الأثير: وفي حديث صِلَة «فسمعت كخوية الطّائر» الخَواية: حفيف الجناح.

وفي حديث سهل: «فإذا هم بديار خاوية على عروشها» خوى البيت، إذا سقط وخلا، فهو خاو. وعروشها: سقوفها. (٢: ٩٠)

الفيّوميّ: خوت الدّار تخوي، من باب «رَمى» خُويًّا: خلت من أهلها، وخواء بالفتح والمدّ، وخويت خوًى من باب «تعب» لغة.

وخوت النّجوم من باب «رمى»: سقطت من غير مطر، وأخوت بالألف مثله.

وخوّت تخوية: مالت للمغيب.

وخوّت الإبل تخوية: خمُصت بطونها.

وخوّى الرّجل في سجوده: رفع بطنه عن الأرض، وقيل: جافى عضدَيه. (١: ١٨٥)

الفيروزاباديّ: خوت الدّار: تهدّمت، وخوَت وخويَت خيًّا وخُويًّا وخواء وخواية: خلت من أهلها.

وأرض خاوية: خالية من أهلها.

والخَوى: خلوّ الجوف من الطّعام، ويُمدّ، والرُّعاف، وبالمدّ: الهواء بين الشّيئين.

والخَوّ بالضّمّ: العسل.

وخوي كرمي خوًى وخواء: تتابع عليه الجوع.

والزّند لم يُور كأخوى، والنّجوم خيًّا: أمحلت فلم تمطر، كأخوت وخوّت.

والشّيء خويًا وخواية: اختطفه، والمرأة: ولدت فخلا بطنها كخوّت، وكذا إذا لم تأكل عند الولادة.

والخَويّة كغنيّة: ما أطعمتها على ذلك.

وخوّاها تخوية وخوّى لها: عمل لها خَويّة.

وخوّى في سجوده تخوية: تجافى وفرّج ما بين عضُدَيه وجنبَيه.

والخَوى: النّابت، والوطاء بين الجبلين، واللّيّن من الأرض.

وبهاء: مَفْرَج ما بين الضّرع والقُبل من الأنعام ويُمدّ.

والخَواية من السّنان: جُبّته، ومن الرّحل: متّسع داخله، ومن الخيل: حفيف عَدْوها، وبالضّمّ: موضع بالرّيّ.

ويوم خوّى ويضمّ: معروف.

واختوى البلد: اقتطعه، والفرس: طعنه في خوائه، أي بين رجليه ويديه، وفلان: ذهب عقله، وما عند

فلان: أخذ كلّ شيء منه كأخْوَى، والسّبُع ولد البقرة: استرقه وأكله.

وأخْوَى: جاع، و المال: بلغ غاية السّمن كخَوّى تخوية.

والخَوِيّ: القصد.

وخوّيتها تخوية، إذا حفرت حفيرة فأوقدت فيها، ثمّ أقصدتها فيها لذاتها.

وخُوِيّ كسُمَيّ: بلدة بأذربيجان. (٤: ٣٢٨)

مَجْمَعُ اللُّغة: خوت الدّار تخوي خَواءً: خلت من أهلها، أو سقطت وتهدّمت فهي خاوية. (١: ٣٧١)

المُصْطَفَوِيّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو السّقوط و وقوع ما كان قائمًا بنفسه، ظاهرًا. وهذا المعنى يختلف مفهومه بحسب الموارد، و لكنّ القيد لابدّ أن يكون محفوظًا. فيقال: خوت الدّار، إذا وقعت و سقطت على الأرض بعد ما كانت متقوّمة بنفسها و قائمة على بنيانها. و خوت النّجوم بعد تقوّمها في أنفسها. و خوى البطن، إذا خلى و ظهر فيه آثار الضّعف و السّقوط والانكسار. و خوى النّخل، إذا وقعت على الأرض بعد قيامها.

و بهذا يظهر الفرق بين هذه المادّة و بين موادّ السّقوط و الوقوع و الخرّ و غيرها. و قد مرّ أنّ الخرّ هو السّقوط في حالة التّصويت.

و أمّا مفاهيم الخلوّ و الانقعار و الانهدام و غيرها، فمن لوازم الأصل.

﴿فَكَاَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوشِهَا﴾ الحجّ: ٤٥، أي ساقطة بعد تقوّمها على حالة السّقوط على العروش. يقال خرّ ساجدًا، و خرّ عليهم السّقف، يسحبون في النّار على وجوههم، و خوى على العرش، أي كان السّقوط والسّحب على تلك الهيئة و الحالة، كما في سقط و خرّ على وجهه.

و هذا التّعبير للدّلالة على السّقوط الشّديد والانهدام الكلّيّ بعد ما كانت قائمة.

﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾ النّمل: ٥٢، ﴿كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٧، أي قد سقطت بعد ما كانت قائمة و متقوّمة. (٣: ١٥٥)

النّصوص التّفسيريّة

﴿اَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوشِهَا...﴾ البقرة: ٢٥٩

ابن عبّاس: ساقطة ﴿عَلٰى عُرُوشِهَا﴾ على سقوفها. (٣٧)

نحوه السُّدّيّ. (الطّبريّ ٣: ٣٣)

خراب.

مثله الضّحّاك. (الطّبريّ ٣: ٣٣)

و مثله ابن قُتَيْبَة. (٩٤)

معناه خالية.

مثله الضّحّاك، و الرّبيع. (الطّوسيّ ٢: ٣٢٠)

أبو عُبَيْدَة: لاأنيس بها. (١: ٨٠)

الطَّبَريّ: يعني تعالى ذكره بقوله ﴿وَهِىَ خَاوِيَةٌ﴾ و هي خالية من أهلها و سكّانها.

يقال من ذلك: خَوَت الدّار تَخوي خَواءً وخُويًّا. وقد يقال للقرية: خَوِيَت، والأوّل أعرب وأفصح وأمّا في المرأة إذا كانت نُفساء فإنّه يقال: خَوِيَت تَخوَى خَوًى منقوصًا، وقد يقال فيها: خَوَت تَخوي، كما يقال في الدّار. وكذلك: خَوِيَ الجوف يَخوَى خَوًى شديدًا. ولو قيل في الجوف ما قيل في الدّار، وفي الدّار ما قيل في الجوف، كان صوابًا، غير أنّ الفصيح ما ذكرت. (٣: ٣٢)

نحوه الزّجّاج (١: ٣٤٢)، وابن عَطيّة (١: ٣٤٨).

الثّعلبيّ: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ﴾ ساقطة. يقال: خَوِيَ البيت يَخوَى خَوًى مقصورًا إذا سقط، وخَوَى البيت بالفتح خَواءً ممدود إذا خلا. (٢: ٢٤٤)

نحوه البغويّ (١: ٣٥٢)، والشّربينيّ (١: [illegible]).

الماوَرْديّ: في الخاوية قولان: [المتقدّمان]

وأصل الخَواء: الخُلوّ، يقال: خَوَت الدّار، إذا خلت من أهلها، والخَواء: الجوع لخلوّ البطن من الغذاء. (١: ٣٣٦)

الطُّوسيّ: معناه خالية. قال قوم: معناه وهي قائمة على أساسها وقد وقع سقفها. وأصل الخَواء: الخلاء. (٢: ٣٢٠)

الواحديّ: أي ساقطة متهدّمة. يقال: خَوَى الحائط، إذا تهدّم وهو أن يتقلع من أصله، ومنه قوله تعالى: ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٧، أي منقلعة من أصولها. (١: ٣٧٢)

الطَّبْرِسيّ: أي خالية... وقيل: ساقطة على أبنيتها وسقوفها، كأنّ السقوف سقطت ووقعت البنيان عليها. (١: ٣٧٠)

الفخر الرّازيّ: أي متهدمة ساقطة خراب، قاله ابن عبّاس رضي الله عنهما، وفيه وجوه:

أحدها: أنّ حيطانها كانت قائمة وقد تهدّمت سقوفها، ثمّ انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السّقوف المنهدمة، ومعنى الخاوية المنقعرة، وهي المنقلعة من أصولها، يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٧، وموضع آخر ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ القمر: ٢٠، وهذه الصّفة في خراب المنازل من أحسن ما يوصف به.

والثّاني: قوله تعالى: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ أي خاوية عن عروشها، جعل (على) بمعنى «عن» كقوله: ﴿إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ﴾ المطفّفين: ٢، أي عنهم.

والثّالث: أنّ المراد أنّ القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة، فكان التّعجّب من ذلك أكثر، لأنّ الغالب من القرية الخالية الخاوية، أن يبطل ما فيها من عروش الفاكهة، فلمّا خربت القرية مع بقاء عروشها كان التّعجّب أكثر. (٧: ٣٤)

نحوه النّيسابوريّ. (٣: ٣٠)

العُكْبَريّ: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ﴾ في موضع جرّ صفة لـ﴿قَرْيَةٍ﴾. (١: ٢٠٨)

القُرطبيّ: ﴿خَاوِيَةٌ﴾: معناها خالية. وأصل الخَواء: الخُلوّ، يقال: خَوَت الدّار وخَوِيَت تَخوَى خَواءً ممدود وخُويًّا: أقوت، وكذلك إذا سقطت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾ النّمل:

٥٢، أي خالية، و يقال ساقطة، كما يقال: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ أي ساقطة على سقفها (٣: ٢٩٠)

البَيْضاويّ: خالية: ساقطة حيطانها على سقوفها (١: ١٣٥)

نحوه الكاشانيّ. (١: ٢٦٤)

النَّسَفيّ: ساقطة مع سقوفها، أو سقطت السّقوف ثمّ سقطت عليها الحيطان. (١: ١٣١)

نحوه الخازن (١: ٢٣١)، و أبو السُّعود (١: ٣٠١)، و البُرُوسَويّ (١: ٤١٢)، و الآلوسيّ (٣: ٢١)، و القاسميّ (٣: ٦٦٩).

أبو حَيّان: قيل: المعنى: خاوية من أهلها، ثابتة على عروشها، فالبيوت قائمة.

و قال السُّدّيّ: ساقطة: متهدّمة جُدرانها على سقوفها بعد سقوط السّقوف.

و قيل: (عَلَى)، بمعنى «مع»، أي مع أبنيتها، والعروش على هذه الأبنية. و هذه الجملة في موضع الحال من الفاعل الّذي في ﴿مَرَّ﴾، أو من ﴿قَرْيَةٍ﴾، والحال من النّكرة إذا تأخّرت تقلّ.

و قيل: الجملة في موضع الصّفة للقرية. و يُبعّد هذا القول الواو، و(عَلَى)، متعلّقة بمحذوف إذا كان المعنى: خاوية من أهلها، أي مستقرّة على عروشها، أو بـ﴿خَاوِيَةٌ﴾ إذا كان المعنى ساقطة.

و قيل: ﴿عَلَى عُرُوشِهَا﴾ بدل من قوله: ﴿قَرْيَةٍ﴾ أي مرّ على عروشها. و قيل: في موضع الصّفة لـ﴿قَرْيَةٍ﴾، أي مرّ على قرية كائنة على عروشها وهي خاوية. (٢: ٢٩١)

ابن كثير: أي ليس فيها أحد، من قولهم: خوت الدّار تخوي خُويًّا. (١: ٥٥٨)

ابن عاشور: الخاوية: الفارغة من السُّكّان والبناء. و معنى أنّها خاوية ساقطة على سُقُفها؛ و ذلك أشدّ الخراب، لأنّ أوّل ما يسقط من البناء السُّقُف ثمّ تسقط الجدران على تلك السُّقُف. (٢: ٥٠٩)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿خَاوِيَةٌ﴾ في الأصل بمعنى خالية، و لكنّها هنا كناية عن الخراب و الدّمار، فالبيوت العامرة تكون عادةً مسكونة. أمّا الدّور الخالية فإمّا أن تكون قد تهدّمت من قبل، أو أنّها تهدّمت بسبب خلوّها من السّاكنين، و عليه فإنّ قوله: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ تعني أنّ دور تلك القرية كانت كلّها خربة، فقد هوت سقوفها ثمّ انهارت الجدران عليها و هذا هو الخراب التّامّ؛ إذ أنّ الانهدام يكون عادةً بسقوط السُّقُف أوّلًا، و تبقى الجدران قائمة بعض الوقت، ثمّ تنهار فوق السّقف. (٢: ١٩٢)

فضل الله: فلا أثر فيها للحركة و الحياة و العمران، فقد مات أهلها و سقطت سقوفها و أبنيتها، فهي قرية ميتة في جميع مظاهرها و أوضاعها، فانطلقت أفكاره في قصّة الحياة و الموت، كآية ظاهرة للموت في هذا الحجم يلتقي بها الإنسان، فيطرح السّؤال الكبير الّذي قد ينطلق من فضول المعرفة، أو من خاطرة الشّكّ الطّارئ السّريع الّذي لا يبتعد عن أجواء الإيمان، لأنّ المؤمن قد يطوف به طائف من الشّيطان، في حالة الاستغراق الفكريّ ليتذكّر بعدها. (٥: ٧٣)

٢ ـ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا الكهف: ٤٢

وهذه بمعنى سابقتها.

٣ ـ فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ.

الحجّ ٤٥

الزَّمَخْشَريّ: والخاوي: الساقط، من خوى النجم إذا سقط، أو الخالي، من خوى المنزل إذا خلا من أهله، وخوى بطن الحامل. وقوله ﴿عَلَى عُرُوشِهَا﴾ لايخلو من أن يتعلّق بـ ﴿خَاوِيَةٌ﴾ فيكون المعنى أنّها ساقطة على سقوفها، أي خرّت سقوفها على الأرض، ثمّ تهدّمت حيطانها فسقطت فوق السقوف. أو أنّها ساقطة أو خالية مع بقاء عروشها وسلامتها.

وإمّا أن يكون خبراً بعد خبر، كأنّه قيل: هي خالية وهي على عروشها، أي قائمة مُظِلّة على عروشها، على معنى أنّ السقوف سقطت إلى الأرض فصارت في قرار الحيطان، وبقيت الحيطان مائلة فهي مُشرفة على السقوف الساقطة. (٣، ١٧)

٤ ـ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ النمل: ٥٢

ابن عبّاس: خالية ساقطة. (٣١٩)

الطَّبَريّ: فتلك مساكنهم خاوية خالية منهم، ليس فيها منهم أحد، قد أهلكهم الله فأبادهم.

(٩، ٥٣٤)

الطُّوسيّ: أي خالية فارغة، وكان رسمهم أن يكونوا فيها ويأوون إليها، فلمّا أهلكهم الله، صاروا عبرة لمن نظر إليها واعتبر بها. (٨: ١٠٥)

وجاء بهذا المعنى في أكثر التفاسير.

٥ ـ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ.

الحاقّة: ٧

السُّدّيّ: ساقطة الأبدان، خاوية الأصول.

(الماورديّ ٦: ٧٨)

الأزهريّ: الخاوية: معناها معنى المنقلع فقيل لها إذا انقلعت: خاوية، لأنّها خوت من منبتها الّذي كانت تبتت فيه، وخوى منبتها منها

ويحتمل خوت، أي خلت كما تخوي الدار خويًّا، إذا خلت من أهلها (٧: ٦١٤)

الماورديّ: فيه ثلاثة أوجه

أحدها: البالية، قاله أبو الطّفيل.

الثّاني: الخالية الأجواف، قاله ابن كامل

الثّالث: [قول السُّدّيّ]

وفي تشبيههم بالنخل الخاوية ثلاثة أوجه.

أحدها: أنّ أبدانهم خوت من أرواحهم، مثل النخل الخاوية، قاله يحيى بن سلّام.

الثّاني: أنّ الرّيح كانت تدخل في أجوافهم من الخيشوم، وتخرج من أدبارهم، فصاروا كالنخل الخاوية، حكاه ابن شجرة.

الثّالث: لأنّ الرّيح قطعت رؤوسهم عن أجسادهم

فصاروا بقطعها كالنّخل الخاوية. (٦: ٧٨)

نحوه القُرطُبيّ. (١٨: ٢٦١)

الفَخْر الرّازيّ: أي كأنّهم أصول نخل خالية الأجواف لاشيء فيها. والنّخل يؤنّث ويذكّر، قال الله تعالى في موضع آخر ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ القمر: ٢٠، وقرئ: (أعجَازُ نَخيلٍ).

ثمّ يُحتمل أنّهم شُبّهوا بالنّخل الّتي قُلِعت من أصلها، وهو إخبار عن عظيم خلقهم وأجسامهم. ويُحتمل أن يكون المراد به الأصول دون الجذوع، أي أنّ الرّيح قد قطعتهم حتّى صاروا قطعًا ضخامًا كأصول النّخل.

وأمّا وصف النّخل بالخواء، فيحتمل أن يكون وصفًا للقوم، فإنّ الرّيح كانت تدخل أجوافهم فتصرعهم كالنّخل الخاوية الجوف، ويحتمل أن تكون الخالية بمعنى البالية، لأنّها إذا بليت خلت أجوافها، فشُبّهوا بعد أن أهلكوا بالنّخل البالية. (٣٠: ١٠٥)

نحوه النّيسابوريّ (٢٩: ٣٥)، والآلوسيّ (٢٩: ٤٢).

البَيضاويّ: متآكلة الأجواف. (٢: ٤٩٩)

مثله أبو السُّعود. (٦: ٢٩٤)

الشِّربينيّ: أي متآكلة الأجواف ساقطة، من خوى النّجم إذا سقط للغروب، ومن خوى المنزل إذا خلا من قُطّانه. قالوا: كانت تدخل من أفواههم فتخرج ما في أجوافهم من الحشو من أدبارهم، والوصف بذلك لعظم أجسامهم، وتقطيع الرّيح لهم، وقطعها لرؤوسهم، وخلوّهم من الحياة، وتسويدها لهم. (٤: ٣٦٩)

البُرُوسَويّ: أصل الخَوَى: الخلاء، يقال: خوى بطنه من الطّعام، أي خلا. والمعنى: متآكلة الأجواف خاليها لاشيء فيها، يعني أنّهم متساقطون على الأرض أمواتًا طوالًا غلاظًا، كأنّهم أصول نخل مُجوّفة بلا فروع، شُبّهوا بها من حيث إنّ أبدانهم خوت وخلت من أرواحهم كالنّخل الخاوية.

وقيل: كانت الرّيح تدخل من أفواههم فتخرج ما في أجوافهم من أدبارهم، فصاروا كالنّخل الخاوية. فيه إشارة: إلى عِظَم خلقهم وضخامة أجسادهم، ولذا كانوا يقولون: مَن أشدّ منّا قوّة. وإلى أنّ الرّيح، أبدتهم فصاروا كالنّخل الموصوفة.

وفيه إشارة: إلى أنّ أهل النّفس موتى لاحياة حقيقيّة لهم، لأنّهم قائمون بالنّفس لابالله، كما قال: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ﴾ المنافقون: ٤، ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ﴾ أي أقوياء بحسب الصّورة لامعنى فيهم، ولاحياة ساقطة عن درجة الاعتبار والوجود الحقيقيّ، إذ لا تقوم بالله.

وإلى أنّ النّفس وصفاتها مجوّفة ليس لها بقاء، لأنّ البقاء إنّما هو بفيض الرّوح، يعني أنّ الّذي رُشّ عليه من رطوبة الرّوح حيّ بإذن الله وصلح قابلًا للصّفات الإلهيّة، وإلّا مات وفسد. (١٠: ١٣٤)

القاسميّ: أي ساقطة مُجتثّة من أصولها كآية ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ القمر: ٢٠. (١٦: ٥٩١٢)

ابن عاشور: وقوله: ﴿خَاوِيَةٍ﴾ مجرور باتّفاق القرّاء، فتعيّن أن يكون صفة ﴿نَخْلٍ﴾.

وصفُ ﴿النخل﴾ بأنّها ﴿خاوِيَة﴾ باعتبار إطلاق اسم «النخل» على مكانه، بتأويل الجنّة أو الحديقة، ففيه استخدام. والمعنى: خالية من الناس. وهذا الوصف لتشويه المشبّه به بتشويه مكانه، ولا أثر له في المشابهة، وأحسبه ما كان فيه مناسبة للغرض من التشبيه كما في الآية، فإنّ هذا الوصف وقعًا في التنفير من حالتهم، ليناسب الموعظة والتحذير من الوقوع في مثل أسبابها. (٢٩، ١١٠)

الطَّباطَبائيّ: و ﴿خاوِيَة﴾: الخالية الجوف المنقلة (١٩: ٣٩٣)

عبد الكريم الخطيب: والخاوية: الجوفاء، الّتي فرغ جوفها، بعد موتها وجفافها. (١٥: ١١٢٧)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿خاوِيَة﴾ من مادّة «خواء» على وزن «حواء» في الأصل بمعنى كون الشّيء خاليًا، ويُطلق هذا التعبير أيضًا على البطون الجائعة، والنّجوم الخالية من المطر كما في اعتقاد عرب الجاهليّة، وتُطلَق كذلك على الجذور الأجوف الفارغ من اللّبّ. (١٨: ٥٢٣)

الوُجوه والنّظائر

الحيريّ: الخاوية على وجهين:

أحدهما: السّاقط، كقوله: ﴿وَهِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها﴾ البقرة: ٢٥٩، نظيرها في الكهف الآية ٤٢، والحجّ الآية: ٤٥.

والثّاني: الخالية، كقوله: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خاوِيَةً بِما ظَلَمُوا﴾ النّمل: ٥٢. (٢٣٧)

الأُصول اللُّغويّة

١ ــ الأصل في هذه المادّة: الخَواء، وهو الفُرْجة بين الشّيئين، كالفراغ الّذي بين الأرض والسّماء. يقال: دخل فلان في خواء فرسه، أي ما بين يديه ورجلَيه. والخَواية: ما يسدّه الفرس بقَبه من فُرْجَة ما بين رجلَيه، وخواء الأرض: براحها، لفراغها من الزّرع والشّجر.

والخَواء: خلوّ الجوف من الطّعام، يقال: خَوِيَ خَوًى وخواءً، أي تتابع عليه الجوع. وخَوَّت الإبل تخوِيةً: خمُصت بطونها وارتفعت، وخويَت المرأة خوًى وخَوِيَت: ولدت فخوِي بطنها، أي خلا، وكذلك إذا لم تأكل عند الولادة، والخَوِيّة: ما أطعمت على الولادة. يقال: خوّاها وخوّى لها تخويةً، أي عمل لها خَوِيّةً تأكلها، وهي طعام. وخوّيت المرأة تخويةً: حُفرت لها حفيرة ثمّ أوقد فيها، ثمّ تقعد فيها من داء تجده.

والخَوِيّ «فعيل» من الخَواء، وهو الوطاء بين الجبلين، أي اللّيّن من الأرض، والخَوّ والخَوِيّ: كلّ واد واسع في جوّ سهل.

والخَويّة: مَفرج ما بين الضّرع والقُبل من النّاقة وغيرها من الأنعام.

وخواية الرّحل: متّسع داخله، وخواية السّنان: جُبّته، وهي ما التقم ثعلب الرّمح.

وخوّى الرّجل: تجافى في سجوده وفرّج ما بين عضُديه وجنْبيه، وخوّى البعير: تجافى في بُرُوكه ومكّن لثِفاته، وخوّى الطّائر تخويةً: بسط جناحيه،

ومدّ رجليه عند وقوعه.

وأرضٌ خاوية: خالية من أهلها، وقد تكون خاوية من المطر، تشبيهًا بخواء الأرض. يقال: خوَتِ الدّار وخويَت خَيًّا وخُوِيًّا وخَواءً وخَوايةً، أي أقوت وخلَت من أهلها.

وخوَت الدّار: تهدّمت وسقطت، وخوى البيت: انهدم. وخوَت النّجوم تخوي خَيًّا وأخوَت: سقطت ولم تُمطر في نوئها، وخوّت تخوية: مالت للمغيب. وخوى الزّند وأخوى: لم يُورِ، وكلّ ذلك على التشبيه.

٢ ــ والخَواة: الصّوت. يقال: سمعت خوايته، أي سمعت صوته شبه الدّوي. وخواة الرّيح: صوتها. قال ابن سيده: «الخواة: الصّوت كالخَواء، والقاف أعلى».[1] ومنه الخَواية، وهو حفيف الجناح، وخواية الجبل: حفيف عدوها، وخواية المطر: حفيف انهلاله. وهذا ليس من الباب، لأنّه صوت، وهو «لا ينقاس، و ليس بأصل» كما قال ابن فارس.[2]

الاستعمال القرآنيّ

وجاء منها اسم الفاعل المؤنّث: (الخاوية) ٥ مرّات في ٥ آيات:

١ ــ ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا...﴾ البقرة ٢٥٩

٢ ــ ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا...﴾ الكهف: ٤٢

٣ ــ ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ الحجّ: ٤٥

٤ ــ ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا...﴾ النّمل: ٥٢

٥ ــ ﴿...فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٧

يلاحظ أوّلًا أنّ لفظ ﴿خَاوِيَةٌ﴾ أُسند إلى «القرية» في (١) و(٣) وإلى «البيوت» في (٤) ــ والمراد بها هلاك أهلها ــ وإلى «الجنّة» في (٢) ــ والمراد به خرابها ــ وإلى «أعجاز النّخل» في (٥) ويراد به هلاك القوم وفيها يموت.

١ ــ استُعملت جملة: ﴿خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ في القرية كما في (١) و(٣)، وفي الجنّة كما في (٢)، فإذا كانت بمعنى تهدّم سقوفها وتساقط حيطانها، فإنّ ذلك مصداق (١) و(٣) دون (٢)، إذ ليس فيها ــ كما في القرية ــ حيطان وسقوف.

بيد أنّ في الجنّة عروشًا، وهي خُشُب تُدعم بها الكروم، فالمعنى على هذا الرّأي أنّ الأشجار سقطت على العروش، لريح أو نار أصابتها.

ونرى أنّ هذه الجملة ــ كما اصطلح عليه ابن فارس ــ من الأسباب الإسلاميّة، وتعني خواء الدّار والأرض من أهلها، كما جاء في اللّغة، ومعنى ﴿خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ في (٢) خواء، أي لا أشجار تمدّ

١ ــ المحكم ٤: ٣٥

٢ ــ مقاييس اللّغة ٢: ٢٢٥

تقاريجها، ولا أعشاب تكسو أرضها. ومن هذا الباب قول النبي ﷺ في معركة حنين: «الآن حمي الوطيس» ، أي اشتدّت المعركة وقامت على ساق، وهي كلمة لم تسمع إلّا منه ﷺ.

٢ ـ استُعمل لفظ ﴿خاوِيَة﴾ في (٤): ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خاوِيَةً﴾ في وصف ديار ثمود بعد هلاكهم، وكان قد وصف هلاكهم في الآية السابقة لها، فقال تعالى ﴿أَنّا دَمَّرْناهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ النمل: ٥١، ويريد بخواء بيوتهم تسويتها عليهم، فأصبحت ديارهم فرجة بين السماء والأرض، وهو قوله تعالى: ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوّاها﴾ الشمس: ١٤.

٣ ـ مثّل هلاك عاد في (٥) بقوله ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ﴾، ويحمل هذا التمثيل معنيين قطع النخل من أصولها، وخلوّ أجوافها، إذ لا يُتصوّر خواء أعجاز النخل إلّا أن تكون مقطوعة، غير أنّه يمكن أن تكون النخل مقطوعة وأجوافها ليست خالية، وهو قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ القمر: ٢٠

والمراد بهذه الآية ـ والله أعلم ـ أنّه جلّت قدرته استأصل عادًا واجتثّ دابرهم، ونظيرها قوله فيهم: ﴿وَقَطَعْنا دابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا﴾ الأعراف: ٧٢، وجعل أجسادهم جوفاء، وهو قوله: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْناهُمْ غُثاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظّالِمِينَ﴾ المؤمنون: ٤١، وقوله ﴿وَفِي عادٍ إِذْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ * ما تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ الذاريات: ٤١، ٤٢.

ثانيًا: واحدة منها مدنيّة، وواحدة (٣) من سورة الحجّ وهي مختلف فيها، والثلاث الباقية مكّيّة، وكلّها قصص عن الأمم الماضية.

ثالثًا: ومن نظائر الخواء في القرآن:

الخلوّ ﴿وَإِذا خَلا بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ قالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِما فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ﴾ البقرة: ٧٦

الفراغ ﴿وَأَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسى فارِغًا﴾ القصص ١٠

خ ي ب

لفظان، ٥ مرّات: ٤ مكّيّة، ١ مدنيّة
في ٤ سور: ٣ مكّيّة، ١ مدنيّة

خاب ٤:٤ خائبين ١:١

النّصوص اللّغويّة

أبو عمرو بن العلاء: تقول العرب: ذهب فلان في الأخيب، ووقع في الخيباء، أي في الخيبة. (الخطّابيّ ٢: ١٥٤)

الخليل: الخَيْبة: حرمان الجَدّ، خاب يَخيبُ. وجعل الله سعي فلان في خَيّاب بن هَيّاب وبَيّاب بن بَيّاب، في مَثَل للعرب. ولا يعمل منه. خابَ وهابَ.

والخَيّاب: القِدْح الّذي لا يوري، والّذي لا يصور من السّهام أيضًا. (٤: ٣١٥)

الكسائيّ: وقعوا في وادي تُخُيِّبَ على تُفُعِّل، بضمّ التّاء والفاء وكسر العين، غير مصروف، معناه الباطل. (الجوهريّ ١: ١٢٣)

الفرّاء: خاب إذا خسر، وخاب إذا كفر. (الأزهريّ ٧: ٦٠٣)

ابن دُرَيْد: وخاب الرّجل يخيب خَيْبةً، إذا طلب فلم ينجح. وخيّبه الله تخييبًا. ورجع فلان بالخيبة، أي بغير النّجح. والخَيْبة: الاسم. وخيبة: اسم امرأة. (٣: ٢٠١)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:]

ووقع في وادي تُخُيِّب، أي في مهلكة. (٤: ٤٢٦)

الخطّابيّ: في رواية: «اللّهمّ سلّط عليهم غلام ثقيف اعلموا أنّ من فاز بكم فقد فاز بالقِدْح الأخيب» أي بالخائب الّذي لا نصيب له من قداح الميسر... والقداح الّتي لا نصيب لها في الميسر ثلاثة: المنيح، والسّفيح، والوَغْد. وأمّا القداح الّتي لها أنصباء معلومة فهي سبعة. (٢: ١٥٣)

الجوهريّ: خاب الرّجل خَيْبَةً، إذا لم ينل ما يطلب. وخَيَّبْتُه أنا تخييبًا.

وفي المَثَل «الهَيْبَة خَيْبَة».

ويقال: خَيْبَةً لزيد وخَيْبَةٌ لزيد، فالنّصب على إضمار فعل، والرّفع على الابتداء. (١: ١٢٣)

ابن فارس: الخاء والياء والباء أصل واحد يدلّ على عدم فائدة وحِرْمان. والأصل قولهم للقِدْح الّذي لايُوري، هو خَيّاب. ثمّ قالوا: سعى في أمر فخاب، وذلك إذا حُرِم فلم يُفِدْ خيرًا. (٢: ٢٣٢)

أبو هِلال: الفرق بين اليأس والقنوط والخَيْبَة: أنّ القنوط أشدّ مبالغة من اليأس. وأمّا الخَيْبَة فلا تكون إلّا بعد الأمل، لأنّها امتناع نيل ما أُمِل، فأمّا اليأس فقد يكون قبل الأمل وقد يكون بعده.

والرّجاء واليأس نقيضان يتعاقبان كتعاقب الخَيْبَة والظّفر، والخائب: المنقطع عمّا أمل. (٢٠٣)

ابن سيده: خاب يَخيبُ خَيْبَةً: حُرِم، وخَيَّبه الله: حَرَمه.

وسعيه في خَيّاب بن هَيّاب، أي في خسار.

والخَيّاب: القِدْح الّذي لا يُوري. [ثمّ استشهد بشعر]

ووقع في وادي تُخُيِّب، وهو الباطل. (٥: ٢٧٦)

الرّاغِب: الخَيْبَة: فوت الطّلب. [ثمّ ذكر الآيات] (١٦٠)

الزّمَخشَريّ: خاب الرّجل، وخَيَّبه الله، وخاب سعيه وأمله. «والهيبة خَيْبَة». ومن هاب خاب، ومن جسر أيسر.

ومن المجاز: «وقعوا في وادي تُخُيِّب».

وسعى فلان في خَيّاب بن هَيّاب.

وقِدْح خَيّاب: لايُوري. (أساس البلاغة ١: ١٢٣)

ابن الأثير: في حديث عليّ «من فاز بكم فقد فاز بالقِدْح الأخيب» أي بالسّهم الخائب الّذي لانصيب له من قِداح المَيْسِر، وهي ثلاثة: المَنيح، والسَّفيح، والوَغْد. والخَيْبَة: الحِرْمان والخسران، وقد خاب يَخيبُ ويَخُوب.

ومنه الحديث: «خَيْبَةً لك» و«يا خَيْبَة الدّهر» وقد تكرّر في الحديث. (٢: ٩٠)

الفَيّوميّ: خاب يَخيبُ خَيْبَةً لم يظفر بما طلب، وفي المَثَل «الهَيْبَةُ خَيْبَةٌ».

وخَيَّبَهُ الله بالتّشديد، جعله خائبًا. (١: ١٨٥)

الفيروزاباديّ: خاب يَخيبُ خَيْبَةً: حُرِم، وخَيَّبه الله، وخسر وكفر ولم يَنَل ما طلب.

وفي المَثَل «الهَيْبَة خَيْبَة».

ويقال: خَيْبَة لزيد بالرّفع والنّصب دعاء عليه.

وسعيه في خَيّاب بن هَيّاب مشدّدين أي خسار.

والخَيّاب أيضًا: القِدْح لايُوري.

ووقع في وادي تُخُيِّب بضمّ التّاء والخاء وفتحهما وكسر الياء، غير مصروف، أي في الباطل. (١: ٦٦)

مَجْمَعُ اللّغة: خاب يَخيبُ خَيْبَةً: لم يظفر بما طلب، فهو خائب وهم خائبون. (١: ٣٧٢)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خاب يَخيبُ خَيْبَةً: لم يظفر بما طلب، وانقطع أمله.

والخائب: مَن فشل سعيه ولم ينجح. (١: ١٧٨)

المُصْطَفَوي: الأصل الواحد في هذه المادّة هو اليأس و المحروميّة بعد الرّجاء و الأمل، و هذا المعنى قد يلازم الجوع إذا طلب الغنى و لم ينله، و قد يلازم الخسران، و قد يوجب الكفر، و قد يُنتج المحروميّة و الممنوعيّة. (٣: ١٥٦)

النّصوص التّفسيريّة

١ ـ وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ.

إبراهيم: ١٥

ابن عبّاس: خسر عند الدّعاء من النّصرة كلّ متكبّر ختّال. (٢١٢)

الكَلْبيّ: خسر عند الدّعاء. (ابن الجَوْزيّ ٤: ٣٥١)

مُقاتِل: خسر عند نزول العذاب.

(ابن الجَوْزيّ ٤: ٣٥١)

أبو سليمان الدّمشقيّ: يئس من الإجابة.

(ابن الجَوْزيّ ٤: ٣٥١)

الطَّبَريّ: هلك كلّ متكبّر جائر حائد عن الإقرار بتوحيد الله و إخلاص العبادة له. (٧: ٤٢٦)

القُمّيّ: أي خسروا. (١: ٣٦٨)

الماوَرْديّ: في ﴿خَابَ﴾ وجهان: أحدهما خسر عمله، الثّاني: بطل عمله. (٣: ١٢٧)

الطُّوسيّ: و الخَيبة خلاف ما قدّروه من المنفعة. يقال: خابَ يَخيبُ خَيْبَةً، و خيّب تخييبًا، و ضدّه النّجاح، و هو إدراك الطّلبة. (٦: ٢٨٢)

البَغَويّ: خسر، و قيل: هلك. (٣: ٣٣)

مثله الخازن (٤: ٣٠)، و الشِّربينيّ (٢: ١٧٤).

المَيْبُديّ: أي خاب ما أراد و لم يدرك ما تمنّى.

(٥: ٢٣٨)

ابن عَطيّة: معناه خسر و لم ينجح. (٣: ٣٣٠)

نحوه النّسفيّ. (٢: ٢٥٧)

الطَّبْرِسيّ: أي خسر كلّ متكبّر معاند مجانب للحقّ دافع له. (٣: ٣٠٨)

مثله شُبّر (٣: ٣٥٢)، و نحوه أبو الفُتوح (١١: ٢٦١)، و المراغيّ (١٣: ١٣٩)

الفَخْر الرّازيّ: ...و لاشكّ أنّ الإنسان الّذي يكون خلقه هو التّجبّر و التّكبّر، و فعله هو العود و هو الاعراف عن الحقّ و الصّدق، كان خائبًا عن كلّ الخيرات، خاسرًا عن جميع أقسام السّعادات.

(١٩: ١٠٢)

البَيْضاويّ: و خاب كلّ عات متكبّر على الله معاند للحقّ فلم يُفلح، و معنى الخيبة إذا كان الاستفتاح من الكفرة أو من القبيلتين كان أوقع

(١: ٥٢٧)

أبو السُّعود: ﴿وَخَابَ﴾ أي خسر و هلك ﴿كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ متّصف بضدّ ما اتّصف به المتّقون، أي فنُصروا عند استفتاحهم و ظفروا بما سألوا و أفلحوا ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ و هم قومهم المعاندون. فالخيبة بمعنى مطلق الحرمان عن المطلوب، أو ذلك باعتبار أنّهم كانوا يزعمون أنّهم على الحقّ، أو استفتح الكفّار على الرّسل و خابوا و لم يُفلحوا.

و إنّما قيل: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ ذمًّا لهم و تسجيلًا عليهم بالتّجبّر و العناد، لأنّ بعضهم ليسوا

كذلك، و أنّه لم يصبهم الخيبة، أو استعصوا جميعًا فنصر الرّسل و أنجز لهم الوعد، و خاب كلّ عات متمرّد. فالخَيْبة بمعنى الحرمان عن الطّلب، و في إسناد الخَيْبة إلى كلّ منهم ما لا يخفى من المبالغة. (٣: ٤٧٨)

نحوه البُرُوسَويّ (٤: ٤٠٥)، و الآلوسيّ (١٣: ٢٠١)، و القاسميّ (١٠: ٣٧١٩).

الشَّوْكانيّ: و معنى الآية أنّه خسر و هلك من كان متّصفًا بهذه الصّفة. (٣: ١٢٥)

سيّد قُطْب: و المشهد هنا عجيب. إنّه مشهد الخيبة لكلّ جبّار عنيد. مشهد الخيبة في هذه الأرض، و لكنّه يقف هذا الموقف، و من ورائه تخايل جهنّم و صورته فيها. (٤: ٢٠٩٣)

الطَّباطَبائيّ: الخَيْبة انقطاع الرّجاء و الخسران و الهلاك. (١٢: ٣٥)

المُصْطَفَويّ: ﴿وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ إبراهيم: ١٥، ﴿وَ قَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰى﴾ طه: ٦١، ﴿وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه: ١١١، ﴿وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰيهَا﴾ الشّمس: ١٠، أي و قد منع و حرم و لم يظفر بما يطلب و يأمل، و لم يحصل له ما يتوقّع حصوله إذا كان جبّارًا و مفتريًا و ظالمًا.

و هذه الأمور الثّلاثة توجب خيبة و محروميّة خاصّة في مواردها، و أمّا المحروميّة العامّة و الخيبة الكلّيّة، فهي تتحقّق في مورد تدسيس النّفس، فإنّه مبدأ قاطبة الشّرور و منشأ جميع أنواع المحروميّة في الجهات المختلفة.

فكلّ إنسان لا يخلو من إحدى الحالتين: إمّا مزكّى و إمّا مدسّس، فالمزكّى هو المفلح، و المدسّس هو الخائب، و لا ثالث لهما. و ظهر أنّ الفلاح و الفتح و الظّفر إنّما هي في مقابلة الخيبة.

و لا يخفى أنّ عدم التّوفيق و فقدان حصول الغرض و الوصول إلى الهدف و المقصود في طول الحياة، هو آخر درجة المحروميّة، و نهاية مرتبة اليأس، و يعبّر عنه بالخيبة، و يقابلها الفلاح و فتح الباب للخير و الرّحمة و الظّفر بالمقصود، و لهذا ترى التّعبير بالخيبة في مقام المجازاة الشّديد و المعاقبة الكلّيّة على الكافرين. (٢: ١٥٧)

فضل الله: من هؤلاء الّذين عاشوا الكبرياء في ما كانوا يتمتّعون به من مال و جاه و قوّة، دفعهم إلى العناد و التّمرّد و الجحود، فلم ينفعهم ذلك كلّه. (١٣: ٩٢)

٢ ـ وَ قَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰى. طه: ٦١

ابن عبّاس: خسر. (٢٦٣)

مثله قتادة (الواحديّ ٣: ٢١١)، و شبّر (٤: ١٥٦).

الطُّوسيّ: و الخَيْبة: الامتناع على الطّالب ما أمل، و الخيبة: انقطاع الرّجاء، يقال: رجع بخيبة، و هو إذا رجع بغير قضاء حاجته. و أشدّ ما يكون إذا أمل خيرًا من جهة، فانقلب شرًّا منها. (٧: ١٨٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ١٨)، و أبو الفُتوح الرّازيّ (١٣: ١٦)

الفَخْر الرّازيّ: الخَيْبة و الحرمان عن المقصود، و هو المراد بقوله: ﴿وَ قَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰى﴾. (٢٢: ٧٣)

القُرطُبي: أي خسر وهلك، وخاب من الرّحمة والثّواب. (١١: ٢١٥)

الخازن: أي خسر من ادّعى مع الله إلهًا آخر. (٤: ٢٢٠)

البُرُوسَوي: الخيبة: فوت المطلب. (٥: ٤٠٠)

الشَّوْكاني: أي خسر وهلك. (٣: ٤٦٧)

الطَّباطَبائي: الخيبة: اليأس من بلوغ النّتيجة المأمولة. (١٤: ١٧٤)

٣ـ ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾. طه: ١١١

٤ـ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيهَا﴾. الشمس: ٩، ١٠

جاء في التفاسير لمعنى الآيتين الخسران واليأس عن المطلوب، نحو ما قبلهما.

خائبين

﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾. آل عمران: ١٢٧

ابن عبّاس: ﴿خَائِبِينَ﴾ من الدّولة والغنيمة. (٥٦)

ابن إسحاق: يرجع من بقي منهم فلًّا[1] خائبين، لم ينالوا شيئًا ممّا كانوا يأملون. (الطّبَريّ ٣: ٤٣٠)

الطّبَريّ: فيرجعوا عنكم خائبين، لم يصيبوا منكم شيئًا ممّا رجوا أن ينالوه منكم. (٣: ٤٣٠)

نحوه الزّجّاج (١: ٤٦٧)، والثّعلبيّ (٣: ١٤٥)، والواحديّ (١: ٤٩٠)، والبغويّ (١: ٥٠٣)، والطّبْرسيّ (١: ٥٠٠)، والخازن (١: ٣٤٩)، وابن كثير (٢: ١٠٩).

السِّجِستانيّ: أي فاتهم الظّفر والغنيمة. (٣٧)

الماوَرْديّ: والفرق بين الخائب والآيس: أنّ الخيبة لا تكون إلّا بعد أمل، واليأس قد يكون قبل أمل. (١: ٤٢٢)

الطُّوسيّ: الخائب: المنقطع عمّا أمل، ولا تكون الخيبة إلّا بعد الأمل، لأنّها امتناع نيل ما أمل. واليأس قد يكون قبل الأمل ويكون بعده.

واليأس والرّجاء نقيضان يتعاقبان كتعاقب الخيبة والظّفر. يقال: خاب يخيب خيبةً، وخيّبه الله تخييبًا. والخيبة: حرمان المراد. (٢: ٥٨٤)

الزّمَخْشَريّ: غير ظافرين بمبتغاهم، ونحوه ﴿وَرَدَّ اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا﴾ الأحزاب: ٢٥ (١: ٤٦٢)

نحوه أبو السُّعود. (٢: ٣٠)

الفَخْر الرّازيّ: الخيبة هي الحرمان. والفرق بين الخيبة وبين اليأس: أنّ الخيبة لا تكون إلّا بعد التّوقّع، وأمّا اليأس فإنّه قد يكون بعد التّوقّع وقبله. فنقيض اليأس الرّجاء، ونقيض الخيبة الظّفر، والله أعلم. (٨: ٢٣١)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٩١)، والآلوسيّ (٤: ٤٩).

الشِّربينيّ: أي لم ينالوا ما راموه. (١: ٢٤٥)

---

(١) الفلّ: المنهزمون.

المَراغي: وعبّر بالخيبة دون اليأس، لأنّ الأُولى لاتكون إلّا بعد توقّع النّصر وانتظاره، والثّانية بعده وبدونه. وضدّ الخيبة: الظّفر، وضدّ اليأس: الرّجاء.
(٤: ٦٠)

مَغْنِيَّة: فيرجعوا خائبين لا أمل لهم بالنّصر.
(٢: ١٥٣)

المُصْطَفَوِيّ: أي فلم يظفروا بما يستهدفون، ولم ينالوا بما يريدون في حياتهم الدّنيويّة. (٣: ١٥٧)

فضل الله: خاسرين لن يحصلوا على شيء ممّا أرادوه، وعملوا له في الدّنيا والآخرة. (٦: ٢٥٥)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الخيبة: الحرمان، يقال: خاب يَخيبُ خَيْبةً، أي حُرم ولم ينَل ما طلَبه، وخيّبه الله حرمه، وخيّبتُه أنا تخييبًا، وخَيْبَةً لزيد، وخيبةٌ لزيد، دعاء عليه بالحرمان.

وخاب: خَسِر وكفر، لأنّه حرمان من الرّبح ومنع من الهدى، وفي المَثَل: «الهَيبة خيبة»، و«سعيه في خَيّاب بن هَيّاب»، أي في خسار. ووقع في وادي تُخُيِّب: في باطل.

٢ ـ والخَيّاب: القَدْح الّذي لايُوري، أي لايوقد، والقَدْح: مصدر: قَدَح بالزّند يقدَح قَدْحًا، أي رام الإيراء به، وهو ضرب الحجر بالزّند لتخرج النّار منه. يقال: قَدَحتُ فأوريتُ.

والخَيّاب أيضًا: القِدْح الّذي لايفوز من السّهام في الميسر، ومنه حديث عليّ عليه السلام: «من فاز بكم فقد فاز والله بالسّهم الأخيب»[1]، أي بالسّهم الخائب الّذي لانصيب له من قداح الميسر، وهي ثلاثة: المنيح، والسّفيح، والوغد.

وذكر القِدْح في المعاجم ـ عدا القاموس ـ بكلا المعنيين: الإيراء وسهم الميسر، ولاجرم أنّه تصحيف، إذ الصّواب أنّ «القَدْح» «بالفتح»: الإيراء، و«القِدْح» «بالكسر»: السّهم الخائب في الميسر.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الماضي (خاب) ٤ مرّات، واسم الفاعل (خائبين) مرّة في ٥ آيات.

١ ـ ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ إبراهيم: ١٥

٢ ـ ﴿فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى﴾ طه: ٦١

٣ ـ ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه: ١١١

٤ ـ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيهَا﴾ الشّمس: ٩، ١٠

٥ ـ ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾ آل عمران: ١٢٧

يلاحظ أوّلًا: أنّ الخيبة استُعملت في الكفّار خاصّة، فُسّرت باليأس، والهلاك، والخسران، والحرمان، والبطلان، وغير ذلك ممّا يؤولون إليه في الدّنيا

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٤٩.

والآخرة، وفيها بُحُوثٌ:

١ ـ جاءت الآيات (١ ـ ٤) تهديداً ووعيداً لمشركي مكّة، وعتاة قريش دون تخصيص، إذ فاعل ﴿خَابَ﴾ في (١) لفظ ﴿كُلُّ﴾: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾، وهو يستغرق أفراد الجبابرة، وفاعله في (٢ ـ ٤) لفظ (مَن)، وهو اسم موصول يفيد العموم، وهذا من خصائص السّور المكّيّة.

وجاءت (٥) تطييبًا لخاطر المسلمين، لما أصابهم يوم أُحد. ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾، فنسب الخيبة إلى الكفّار وصفًا لانقلابهم إلى مكّة.

٢ ـ ضمّن المفسّرون الخيبة في هذه الآيات معاني اليأس، والهلاك، والخسران، والبُطلان، والأصلح فيها الحرمان كما مرّ، وهو يناسبها جميعًا، ففي (١): ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ حُرِم الكفّار النّصر، وفي (٢): ﴿وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى﴾ وقد حُرِم النّجاة من افترى، وفي (٣): ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾، وقد حُرِم الشّفاعة من حمل ظلمًا، وفي (٤): ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰيهَا﴾، وقد حُرِم الفوز من دسّاها، وفي (٥): ﴿أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾، فينقلبوا محرومين النّصر.

٣ ـ إن قيل: أفلا قال في (١): وخاب الجبّارون المعاندون، وفي (٢): وقد خاب المفترون، وفي (٣): وقد خاب الظّالمون، وفي (٤): وقد خاب المُدسّون، فيكون أحصر كما في (٥)؟

يقال: كلّا، لأنّ في هذه الآيات على هذا النّحو ظرائف ولطائف، كما أشرنا إلى نصف منها في التّسلسل (١)، ولو كانت كما قيل لخلت منها، ولاختلّ التّناسق في رؤوس الآي، إذ هي رويّ لما قبلها وبعدها.

ثانيًا: أربع منها (١ ـ ٤) مكّيّة، وكلّها إنذار ووعيد للمشركين، والأخيرة مدنيّة، وهي من تتمّة وعد المؤمنين بالنّصر في غزوة أحد بقوله: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ آل عمران: ١٢٦، ثمّ بهزيمة المشركين.

ثالثًا: ومن نظائر الخيبة في القرآن:

الحرمان: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ الذّاريات: ١٩.

خ ي ر

١٣ لفظًا، ١٩٦ مرة: ٩٧ مكيّة، ٩٩ مدنيّة
في ٥٦ سورة: ٤٠ مكيّة، ١٦ مدنيّة

خيرات ١ـ١	اختارَ ١:١
الخَيْرات ٩: ٥ـ٤	اخترْتُك ١:١
الأخيار ٢:٢	اخترْناهم ١:١
خَير ١٢٥: ٦٤ـ٦١	يَختار ١:١
خيرًا ٣٧: ٩ـ٢٨	يَتخيّرون ١:١
الخِيَرة ١٤: ١٠ـ٤	تخيّرون ١:١
الخِيَرة ٢: ١ـ١	

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: رجل خَيِّر، وامرأة خَيِّرة، أي فاضلة في صلاحها، والجميع خيار وأخيار.

وامرأة خَيْرة في جمالها وميسمها. قال الله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠، أي في الجمال والميسَم.

وناقة خيار، وجمل خيار، والجميع: خيار.

وخايَرْتُ فلانًا فخِرْتُه. والله يخير للعبد إذا استخاره.

وتقول: هذا وهذه وهؤلاء خِيَرتي، وهو ما تختاره.

وتقول: أنت بالمختار وبالخيار سواء.

والرّجل يستخير الضّبع واليربوع، إذا جعل في موضع النّافقاء، فخرج من القاصعاء.

والخِيَرة: مصدر اسم الاختيار، مثل ارتاب ريبةً.

وكلّ مصدر إذا كان لـ«أفعل» ممدودًا، فاسم مصدره «فَعَال»، مثل أفاق يُفيق فَواقًا، وأصاب يُصيب صوابًا، وأجاب يُجيب جوابًا، والمصادر: الإفاقة والإصابة والإجابة.

وتقول: عذّب يعذّب عذابًا، وهو اسم المصدر،

والمصدر: تعذيب

والخِيَرُ: الهِبَة[1]. [واستشهد بالشعر مرّتين]
(٤: ٣٠١)

الفَرّاء: يقال: الخِيْرة والخِيَرة والطِّيْرة والطِّيَرة والعرب تقول: أعطني الخِيْرَة منهنّ، والخِيَرَة والخِيْرَة، كلّ ذلك: لما تختاره من رجل أو امرأة أو بهيمة تصلح إحدى هؤلاء الثّلاثة. (الأزهَريّ ٧: ٥٤٩)

أبو زَيْد: يقال: هي خَيْرَة النّساء وشرّة النّساء. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ٧: ٥٤٦)

يقال: «إنّك ما وخَيْرًا» أي إنّك على خَير.
(الأزهَريّ ٧: ٥٤٨)

الاستخارة: أن تستعطف الإنسان وتدعوه إليك. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ٧: ٥٤٩)

يقال: فَخَرْتُ الرّجل على صاحبه فأنا أفخره فَخْرًا، وذلك إذا فاخره رجل ففضّله عليه. وكذلك خيّرته عليه أخيّره خيرةً وخيْرًا، أو أنفّرته عليه إنفارًا، وأفلجته عليه إفلاجًا، وخيّرته عليه تخييرًا، ومعنى هذا كلّه واحد. (ابن دُرَيْد ٢: ٢١١)

الأصمَعيّ: يقال في مثَل للقادم من سفر: «خير ما رُدّ في أهل ومال» أي جعل الله ما جئت به خير ما رجع به الغائب. (الصَّغانيّ ٢: ٥٠٦)

ابن بُزُرْج: قالوا: هم الأخيَرون والأشرّون، من «الخيارة» و«الشّرارة».

وهو أخير منك وأشرّ منك في «الخيارة» و«الشّرارة» بإثبات الألف. وفي الخير والشّرّ: هو خير منك، وشرّ منك، وخُيَيِّر منك، وشُرَيِّر منك، وهو خُيَيِّر أهله، وشُرَيِّر أهله. (الصَّغانيّ ٢: ٥٠٦)

اللِّحيانيّ: والخِيرُ: الأصل. (ابن سيده ٥: ٢٥٦)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ: «تخيّروا لنطفكم» يقول: لا تجعلوا نطفكم إلّا في طهارة، إلّا أن تكون لأمّ ـ يعني أمّ الولد ـ لغير رِشْدة، وأن تكون في نفسها كذلك. (١: ٢١١)

في حديث النّبيّ ﷺ: «...فاخترها ناقة»، يقول: فاختر منها ناقة. والعرب تقول: اختَرتُ بني فلان رجلًا، يريدون: اخترت منهم رجلًا، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ الأعراف: ١٥٥، يقال: هو في التّفسير: إنّما هو اختار موسى من قومه سبعين رجلًا. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: اختر تك من النّاس. (١: ٤٤٨)

الخِيرُ: الكرَم. (الأزهَريّ ٧: ٥٥٠)

ابن الأعرابيّ: لَعَمْرُ أبيك الخير، برفع الخير على الصّفة لـ«لعمر»، والوجه الجرّ، وكذلك جاء في الشّعر.

وخار الشّيء، واختاره: انتقاه. [ثمّ استشهد بشعر] خاره مختار، لأنّ «خاره» في قوّة «اختاره».
(ابن سيده ٥: ٢٥٥)

والخِيَرُ: الشّرف. (ابن سيده ٥: ٢٥٦)

ابن السِّكّيت: الخير ضدّ الشّرّ، والخِير: الكرَم. يقال: فلان ذو خِير، أي ذو كرَم. (إصلاح المنطق: ١٢)

---

(١) الظّاهر: الجنّة، كما جاء في كتب اللّغة ... وكذا مصاه في استشهاد الشّعريّ.

يقال: محمد خيرة الله من خلقه.

وتقول: إيّاك والطِّيَرة وسُبْيُ طيبة.

(الأزهري ٧: ٥٤٨)

شَمِر: في حديث: «رأيت الجنّة والنّار، فلم أرَ مثل الخَيْر والشّرّ».

معناه ـ والله أعلم ـ لم أر مثل الخير والشّرّ لا يُميّز بينهما فيبالغ في طلب الجنّة والهرب من النّار.

(الأزهري ٧: ٥٤٨)

قال أعرابيّ لخَلَف الأحمر: ما خَيْرُ اللّبن للمريض! وذلك بمحضر من أبي زيد، فقال له خلف: ما أحسنها من كلمة..! لو لم تُدنّسها بإسماعها النّاس.

وكان خلفٌ ضنينًا! فرجع أبو زيد إلى أصحابه، فقال لهم: إذا أقبل خلفٌ فقولوا بأجمعكم: ما خيرُ اللّبن للمريض! ففعلوا ذلك عند إقباله، فعلم أنّه من فعل أبي زيد.

ويقال: ما أخْيَرَه، وخَيْرَه، وما أشرّه، وشرّه.

وهذا خير منه وشرّ منه، وأخيَرُ منه وأشَرُّ منه.

وقوله: «ما خيرَ اللّبن للمريض» تعجّبٌ».

(الأزهري ٧: ٥٥٣)

الزّجّاج: الخِيَرة: التّخيير. (الأزهري ٧: ٥٤٨)

ابن دُرَيْد: الخَيْر: ضدّ الشّرّ.

ورجل خَيّر، إذا كان فيه خير.

ورجل خيار من قوم خيار، وأخيار أيضًا.

والأخيار: خلاف الأشرار.

وقد سمّت العرب خَيْرًا وخيارًا، وبنو الخيار: قبيلة منهم.

ورجل ذو خير، إذا كان كثير الخَيْر. (٢: ٢١٦)

والخَيْر: معروف، والخِير: الفضل. ذكر أبو عُبَيدة أنّه فارسيّ معرّب. يقال: رجل ذو خِير، إذا كان ذا فضل. (٣: ٢٣٧)

الأزهريّ: قال اللّيث: «رجل خَيّر، وامرأة خَيّرة: فاضلة في صلاحها، وامرأة خَيْرة في جمالها وميسمها».

ففرّق بين «الخَيِّرة» و«الخَيْرة» واحتجّ بالآية.

ولا فرق بين «الخَيِّرة» و«الخَيْرة» عند أهل المعرفة باللّغة.

وقال اللّيث: «ناقة خيار، وجمل خيار».

قلت: وقد جاء في حديث مرفوع: «أعطُوه جملًا رَباعيًا خيارًا».

ويقال: استخرتُ فلانًا فما خار لي، أي فما عطف.

والأصل في هذا: أنّ الصّائد يأتي الموضع الّذي يظنّ فيه ولد الظّبية، أو البقرة الوحشيّة، فيخور خُوار الغزال فتسمع الأمّ، فإن كان لها ولد، ظنّت أنّ الصّوت صوت ولدها، فتتبع الصّوت، فيعلم الصّائد حينئذ أنّ لها ولدًا، فيطلب موضعه.

فيقال: استخارها، أي خارَ لتخور، ثمّ قيل لكلّ من استعطف: قد استخار.

وجعل اللّيث: الاستخارة للضّبع واليَربوع، وهو باطل، إنّما الاستخارة ما فسّرته.

وقال أبو عُبَيد: الخير: الكرم، وهو الصّواب.

(٧: ٥٤٦)

في حديث أبي ذرّ: «أنّ أخاه أُنَيسًا نافر رجلًا عن

صرَّمَة له وهي مثلها، فخيَّر أنَسًا، فأخذ الصَّرْمة»

معنى «خَيَّر» أي نَفَّرَ، يقال: نافَرْتُه فنَفَرْتُه أي غلَبْتُه، وخايَرْتُه فَخِرْتُه وفاخَرْتُه فَفَخَرْتُه

(الهَرَوي ٢: ٦٠٩)

الصّاحِب: [نحو الخَليل وأضاف:]

وخايَرْتُ فلانًا فخِرتُه خيرًا.

واستخَرْتُ الله فخارَ لي.

وهذه خِيَرتي، أي ما أختار.

وأنت بالمختار وبالخِيار: سواء.

واختَرْتُني فلان رجلًا، على قوله عزّ وجلّ: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ الأعراف: ١٥٥.

والخِيْرة خفيفة: مصدر اختار خِيْرَة.

وخاره الأمر كذا، أي اختاره.

ورجل ذو مَخْيُورة، أي ذو معروف وفضل وخُلُق.

والخِيْرى والخُوْرى: لغتان.

والخُيُور: ضدّ الشُّرور.

والخِير: الهيئة، والطَّبيعة، هو كريم الخِير والخِيم.

واستَخَرْتُ الشَّيء: تخيَّرته. (٤: ٤٠٦)

الخَطّابيّ: قوله ﷺ: «...إنّ الخير لا يأتي إلّا بالخير، ولكنّ الدّنيا حُلْوة خضِرة...» مثل، يريد أنّ جمع المال واكتسابه غير مُحرّم، ولكنّ الاستكثار منه والخروج من حدّ الاقتصاد فيه ضارّ، كما أنّ الاستكثار من المآكل مُسْقِم، والاقتصاد فيه محمود

ونظير هذا من الكلام قول الأحنف بن قيس، وقيل له: «الحياء خير كلّه، فقال: إنّ منه ضَعْفًا» يريد أنّ ما خرج من حدّ الاعتدال لم يكن خيرًا، لكن ذلك يستحيل ضَعْفًا وخَوَرًا، كالجُود إذا أفرط صار سَرَفًا، وكالشّجاعة إذا أفرطت صارت تهوّرًا، وكالحزم إذا أفرط صار جُبْنًا، إلى ما أشبه هذا. (١: ٧١١)

الجَوهَريّ: الخَير ضدّ الشّرّ تقول منه: خِرْتَ يا رجل فأنت خائر، وخار الله لك.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، أي مالًا

والخِيار: خلاف الأشرار.

والخِيار: الاسم من الاختيار.

والخِيار: القِثّاء، وليس بعربيّ.

ورجل خَيِّر وخَيْر، مشدّد ومخفّف، وكذلك امرأة خَيِّرة وخَيْرة. قال الله تعالى: ﴿وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ﴾ التوبة: ٨٨، جمع خَيْرة، وهي الفاضلة من كلّ شيء. وقال تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠، قال الأخفش: إنّه لمّا وُصف به وقيل فلان خير، أشبه الصّفات، فأدخلوا فيه الهاء للمؤنّث، ولم يريدوا به «أفعل».

فإن أردت معنى التّفضيل قلت: فلانة خير النّاس، ولم تقل: خَيْرة، وفلان خير النّاس، ولم تقل: أخْيَر، لا يُثنّى ولا يُجمع، لأنّه في معنى «أفعل».

والخِير بالكسر: الكرَم.

والخِيَرَة: الاسم من قولك: خار الله لك في هذا الأمر

والخِيَرَة مثال العِنَبَة: الاسم من قولك: اختاره الله يقال: محمّد خِيَرة الله من خلقه، وخِيَرة الله أيضًا

بالتسكين.

والاختيار: الاصطفاء، وكذلك التخيّر. وتصغير مختار: مُخَيِّرٌ، حذفت منه التاء، لأنّها زائدة، وأُبدلت من الألف والياء، لأنّها أُبدلت منها في حال التكبير.

والاستخارة: الخِيَرة. يقال: استخِر الله يَخِرْ لك.

وخيّرتُه بين الشّيئين، أي فوّضتُ إليه الخيار.

والخيريّ معرّب. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

(٢: ٦٥١)

ابن فارس: الخاء والياء والرّاء أصله: العَطْف والمَيْل، ثمّ يُحمَل عليه.

فالخَيْر: خلاف الشّرّ، لأنّ كلّ أحد يميل إليه ويَعطِف على صاحبه. والخِيَرة: الخيار. والخِير: الكرَم.

والاستخارة: أن تسأل خير الأمرين لك. وكلّ هذا من الاستخارة، وهي الاستعطاف.

ويقال: استخرتُه. قالوا: وهو من استخارة الضّبُع، وهو أن تجعل خشبة في ثُقْبة بيتها حتّى تخرُج من مكان إلى آخر.

ثمّ يُصرّف الكلام، فيقال: رجل خَيِّرٌ، وامرأة خَيِّرَة: فاضلة.

وقوم خيار وأخيار في صلاحها، وامرأة خَيْرة في جمالها وميسمها. وفي القرآن: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠.

ويقال: خايرتُ فلانًا فخِرتُه. وتقول: اختَرتُ بني فلان رجلًا. قال الله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ الأعراف: ١٥٥.

تقول: هو الخِيرة خفيفة، مصدر اختار خِيرَة، مثل ارتاب ريبة. (٢: ٢٣٢)

أبو هلال: الفرق بين الاختيار والإرادة: أنّ الاختيار إرادة الشّيء بدلًا من غيره، ولا يكون مع خطور المختار وغيره بالبال، ويكون إرادة للفعل لم يخطر بالبال غيره.

وأصل الاختيار: الخير، فالمختار هو المريد لخير الشّيئين في الحقيقة، أو خير الشّيئين عند نفسه من غير إلجاء واضطرار. ولو اضطرّ الإنسان إلى إرادة شيء لم يُسمّ مختارًا له، لأنّ الاختيار خلاف الاضطرار. (١٠١)

الفرق بين الإيثار والاختيار: أنّ الإيثار ـ على ما قيل ـ هو الاختيار المقدّم، والشّاهد قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، أي قدّم اختيارك علينا، وذلك أنّهم كلّهم كانوا مختارين عند الله تعالى، لأنّهم كانوا أنبياء.

والسّمع في الاختيار، فقيل لأفعال الجوارح اختياريّة، تفرقة بين حركة البطش وحركة المُحمّ وحركة المرتعش.

وتقول: اخترتُ المرويّ على الكتان، أي اخترتُ لبس هذا على لبس هذا. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الدّخان: ٣٢، أي اخترنا إرسالهم.

وتقول: في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختار من كذا.

وعندنا أنّ قوله تعالى: ﴿آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، معناه أنّه فضّلك الله علينا، وأنت من أهل الأثرة عندي، أي ممّن أفضّله على غيره بتأثير الخير والنّفع

عنده.

و اخترتُك: أخذتك للخير الّذي فيك في نفسك، و لهذا يقال: آثرتك بهذا الثّوب و هذا الدّينار، و لايقال: اخترتُك به. و إنّما يقال: اخترتُك لهذا الأمر، فالفرق بين الإيثار و الاختيار بيّن من هذا الوجه. (١٠٢)

الفرق بين البرّ و الخير، راجع: ب ر ر: «البرّ». (١٣٩)

الفرق بين المنفعة و الخير: أنّ من المعصية ما يكون منفعة، و قد شهد الله تعالى بذلك في قوله: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ البقرة: ٢١٩، و ما كان فيه منفعة فهو منفعة، و لاتكون المعصية خيرًا، و قد أجرت العرب «نافع» على الموجب للنّعيم، فقيل: طعام نافع، و دواء نافع.

الفرق بين الخير و النّعمة: أنّ الإنسان يجوز أن يفعل بنفسه الخير كما يجوز أن ينفعها، و لايجوز أن ينعم عليها، فالخير و النّفع من هذا الوجه متساويان، و النّفع هو إيجاب اللّذّة بفعلها أو السّبب إليها، و نقيضه الضّرّ، و هو إيجاب الألم بفعله أو التّسبّب إليه. (١٦١)

الفرق بين الصّلاح و الخير: أنّ الصّلاح الاستقامة على ما تدعو إليه الحكمة، و يكون في الضّرّ و النّفع، كالمرض يكون صلاحًا للإنسان في وقت دون الصّحّة؛ و ذلك أنّه يؤدّي إلى النّفع في باب الدّين. فأمّا الألم الّذي لايؤدّي إلى النّفع فلايسمّى صلاحًا، مثل عذاب جهنّم، فإنّه لايؤدّي إلى نفع و لاهو نفع في نفسه.

و يقال: أفعال الله تعالى كلّها خير، و لايقال: عذاب الآخرة خير للمعذّبين به.

و قيل الصّلاح: التّغيّر إلى استقامة الحال، و الصّالح: المتغيّر إلى استقامة الحال، و لهذا لايقال لله تعالى: صالح، و الصّالح في الدّين يجري على الفرائض و النّوافل دون المباحات، لأنّه مرغّب فيه و مأمور به، فلايجوز أن يُرغّب في المباح و لا أن يُؤمَر به، لأنّ ذلك عبث.

و الخير: هو السّرور و الحسن، و إذا لم يكن حسنًا لم يكن خيرًا، لما يؤدّي إليه من الضّرر الزّائد على المنفعة به، و لذلك لم تكن المعاصي خيرًا و إن كانت لذّة و سرورًا، و لايقال للمرض: خير، كما يقال له: صلاح فإذا جعلت خيرًا «أفعل» فقلت: المرض خير لفلان من الصّحّة، كان ذلك جائزًا.

و يقال: الله تعالى خير لنا من غيره، و لايقال: هو أصلح لنا من غيره، لأنّ «أفعل» إنّما يزيد على لفظ فاعل مبالغة، فإن لم يصحّ أن يوصف بأنّه أصلح من غيره.

و الخير: اسم من أسماء الله تعالى، و في الصّحابة رجل يقال له: عبد خير، و قال أبو هشام: تسمية الله تعالى بأنّه خير مجاز، قال: و يقال: خار الله لك، و لم يجئ أنّه خائر. (١٧٢)

الفرق بين الاختيار و الاصطفاء: أنّ اختيارك الشّيء: أخذك خير ما فيه في الحقيقة أو خيره عندك، و الاصطفاء: أخذ ما يصفو منه، ثمّ كثر حتّى استُعمل أحدهما موضع الآخر، و استُعمل الاصطفاء فيما لاصفو له على الحقيقة. (٢٣٦)

الهَرَوِيّ: في الحديث: «أعطه جملًا خيارًا رَباعيًا»
يقال: جملٌ خيار وناقةٌ خيار، أي مختار (٦٠٨:٢)

ابن سيده: الخَيْر: ضدّ الشرّ، وجمعه: خُيُور.

وهو خير منك وأخير.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا﴾ المزّمّل: ٢٠، أي تجدوه خيرًا لكم من متاع الدنيا.

وفلانة الخَيْرة من المرأتين، وهي الخَيْرة، والخِيَرة، والخُورى، والخِيرى.

وخاره على صاحبه خَيْرًا، وخِيرةً، وخِيَرة فضّله

ورجل خَيْرٌ وخَيِّرٌ، وامرأة خَيْرَة، وخَيِّرة

والجمع: أخيار، وخيار.

وقد يكون الخيار للواحد والاثنين والجميع، والمذكّر والمؤنّث.

وقيل: الخَيْرَة، في الدّين والصّلاح، والخَيِّرة، في الجمال والميسم

وخايره فخاره خيرًا: كان خيرًا منه.

وما أخيره، وما خيّره، الأخيرة نادرة.

وخار خيرًا: صار ذا خير.

وإنّك ما وخَيْرًا، أي إنّك مع خير، معناه: ستصيب خيرًا، وهو مثل.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ النور: ٣٣، معناه: إن علمتم أنّهم يكسبون ما يؤدّونه.

وقالوا: لعمرُ أبيك الخير، أي الأفضل، أو ذي الخير...

وقال الفرزدق:

ومنّا الّذي اختير الرّجال سماحةً

وجودًا إذا هبّ الرّياح الزّعازع

أراد: من الرّجال، لأنّ اختار ممّا يتعدّى إلى مفعولين بحذف حرف الجرّ، تقول: اخترته من الرّجال، واخترته الرّجال، وفي التنزيل: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ الأعراف: ١٥٥، وليس هذا بمطّرد

واخترتُ فلانًا على فلان، عُدّي بـ«على» لأنّه في معنى فضّلت.

وقيل: ما اخترت دونه. وتخيّر الشيء: اختاره.

والاسم: الخِيرة، والخِيَرَة، والأخيرة أعرف

وفي الحديث: محمّد ﷺ خِيرة الله من خلقه، وخِيَرة الله من خلقه.

ذلك خِيَرة هذه الإبل والغنم، وخيارها: الواحد والجميع في ذلك سواء.

وقيل: الخيار من المال والنّاس وغير ذلك: النُّضار

وجمل خيار، وناقة خيار: كريمة فارهة.

وأنت بالخيار، وبالمختار، أي اختر ما شئت.

واستخار الله: طلب منه الخيرة.

وخار الله لك في ذلك: جعل الله فيه الخيرة.

والخِير: الكرم، والخِير: الهيئة

وفلان خيريّ من النّاس، أي صفيّ.

واستخار المنزل: استنظفه.

واستخار الرّجل: استعطفه ودعاه.

واستخار الضّبع واليربوع: جعل خشبةً في موضع النّافقاء، فخرج من القاصعاء.

والخيار: نبات شكل القثّاء.

وخيار شنبر: ضرب من الخرّوب، شجره مثل كبار شجر الخوخ.

وبنو الخيار: قبيلة. [واستشهد بالشعر ٣ مرّات]

(٥: ٢٥٤)

الطّوسيّ: فالخير، والنّفع، والفضل، والحظّ نظائر وضدّ الخير: الشّرّ، وضدّ النّفع الضّرر.

تقول: خار الله له الخير خيرة، واختار اختيارًا، واستخار فلان استخارةً، وتخيّر تخيّرًا وتخايرًا، يخيّره تخييرًا، وخايره مخايرة.

ورجل خيّر وامرأة خيّرة، أي فاضلة.

وقوم أخيار وخيار.

وامرأة خيرة: حقيقة في جمالها، وميسمها.

ومنه قوله: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠

وناقة[1] خيار، ورجل خيار وتقول. والجمع خيار وتقول: هذه وهذا وهؤلاء خيرتي، وما اختاره.

وتقول: أنت بالخيار وأنت بالخيار سواء.

والرّجل يستخير الضّبع واليربوع، إذا جعل خشبه[2] في موضع النّافقاء، فخرج من القاصعاء.

والخيرة مصدر: خار خيْرة ساكنة الياء، مثل راب ريبة.

وأصل الباب: الخير نقيض الشّرّ.

والخير: الهيأة المختارة. (١: ٢٤٨)

الرّاغب: الخير: ما يرغب فيه الكلّ، كالعقل مثلًا، والعدل، والفضل، والشّيء النّافع. وضدّه الشّرّ.

قيل: والخير ضربان: خير مطلق، وهو أن يكون مرغوبًا فيه بكلّ حال، وعند كلّ أحد، كما وصف ﷺ به الجنّة، فقال: «لا خير بخير بعده النّار، ولا شرّ بشرّ بعده الجنّة».

وخير وشرّ مقيّدان، وهو أن يكون خيرًا لواحد شرًّا لآخر، كالمال الّذي ربّما يكون خيرًا لزيد وشرًّا لعمرو، ولذلك وصفه الله تعالى بالأمرين، فقال في موضع ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، وقال في موضع آخر: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ المؤمنون: ٥٥، ٥٦

وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، أي مالًا. وقال بعض العلماء: لا يقال للمال: خير حتّى يكون كثيرًا، ومن مكان طيّب، كما روي أنّ عليًّا رضي الله عنه دخل على مولًى له، فقال: ألا أوصي يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، لأنّ الله تعالى قال: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، وليس لك مال كثير. وعلى هذا قوله ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ العاديات: ٨، أي المال الكثير.

وقال بعض العلماء: إنّما سمّي المال هاهنا خيرًا تنبيهًا على معنى لطيف، وهو أنّ الّذي يحسن الوصيّة

---

(١) في الأصل ناقه.!!

(٢) كذا، وقد تقدّم عن الهرويّ: جعل خشبةً.

به ما كان مجموعًا من المال من وجه محمود، وعلى هذا قوله ﴿قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ﴾ البقرة ٢١٥، وقال: ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٧٣، وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ النور: ٣٣، قيل: عنى به مالًا من جهتهم، وقيل: إن علمتم أنّ عتقهم يعود عليكم وعليهم بنفع، أي ثواب.

والخير والشرّ يقالان على وجهين:

أحدهما: أن يكونا اسمين كما تقدّم، وهو قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ آل عمران ١٠٤

والثاني: أن يكونا وصفين، وتقديرهما تقدير «أفعل منه»، نحو: هذا خير من ذاك وأفضل، وقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ البقرة ١٠٦، وقوله: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ البقرة: ١٨٤، فـ ﴿خَيْرٌ﴾ هاهنا يصحّ أن يكون اسمًا، وأن يكون بمعنى «أفعل»، ومنه قوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ البقرة ١٩٧، تقديره تقدير أفعل منه. فالخير يقابل به الشرّ مرّة، والضرّ مرّة، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الأنعام ١٧.

وقوله: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرحمن: ٧٠، قيل أصله: خيّرات، فخفّف، فالخيرات من النساء الخيّرات، يقال: رجل خيّرٌ وامرأة خيّرة، وهذا خيرُ الرّجال، وهذه خيرة النساء، والمراد بذلك: المختارات، أي: فيهنّ مختارات لا رذل فيهنّ.

والخير: الفاضل المختصّ بالخير، يقال: ناقة خيار، وجمل خيار.

واستخار الله العبد فخار له، أي: طلب منه الخير فأولاه، وخايرتُ فلانًا كذا فخرته.

والخيرة: الحالة التي تحصل للمستخير والمختار، نحو القعدة والجلسة لحال القاعد والجالس.

والاختيار: طلب ما هو خير وفعله، وقد يقال لما يراه الإنسان خيرًا وإن لم يكن خيرًا.

وقوله: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الدخان: ٣٢، يصحّ أن يكون إشارة إلى إيجاده تعالى إيّاهم خيرًا، وأن يكون إشارة إلى تقديمهم على غيرهم.

والمختار في عرف المتكلّمين يقال لكلّ فعل يفعله الإنسان لا على سبيل الإكراه، فقولهم: هو مختار في كذا، فليس يريدون به ما يراد بقولهم: فلان له اختيار، فإنّ الاختيار: أخذ ما يراه خيرًا، والمختار قد يقال للفاعل والمفعول. (١٦٠)

الزّمخشري: كان ذلك خيرة من الله، ورسول الله خيرته من خلقه.

واخترتُ الشيء وتخيّرته واستخرته.

واستخرتُ الله في ذلك فخار لي، أي: طلبت منه خير الأمرين فاختاره لي.

ويقال: أنت على المتخيَّر، أي تخيّر ما شئت، وأنت على التخيّر.

وهو من أهل الخِيَر والخِير، وهو الكرم. هو كريم الخِير والخِيم، وهو الطّبيعة.

وما أخير فلانًا وهو رجل خَيِّرٌ
وهو من خيار النّاس وأخيارهم وأخايرهم
وخيّره بين الأمرين فتخيّر.
وخايره في الخطّ مُخايرة، وتخايروا في الخطّ وغيره إلى حَكَم.
وخايرته فخرته، أي كنتُ خيرًا منه
وإنّ فلانًا لذو مَخيُورة وشرّيّة، وهي الخير والفضل [واستشهد بالشعر ٤ مرّات]
(أساس البلاغة: ١٢٣)

[في حديث النّبيّ ﷺ] «...فاخترها ناقة»

الاختيار: أخذ ما هو خير، وهو يتعدّى إلى أحد مفعوليه بواسطة «من» ثمّ تحذف ويُوصل الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ الأعراف: ١٥٥، أراد فاختر منها ناقة، أي من الإبل. ويجوز أن يرجع الضّمير إلى المطلوبة وتُنصب «ناقة» على الحال، ويكون المختار منه محذوفًا؛ وذلك سائغ في غير باب «حَسِب».

«تخيّروا لنُطَفكم» أي تكلّفوا طلب ما هو خير المناكح وأزكاها وأبعدها من الخُبث والفُجور. ومنه حديثه ﷺ: «إنّه كره أن يُسترضع بلبن الفاجرة».
(الفائق ١: ٤٠٣)

[في قصّة رؤيا ابن زِمْل الجُهَنيّ]: «... هذا خير المنزل» يعني أنّهم ركبوا إلى ما في المَرْج من المَرْعى، فأوطئوه وتخلّفوا عن الرّجلين المتقدّمين.
(الفائق ٣: ٣٠٨)

الجواليقيّ: الخير: الفضل والكرم. ذكر أبو عُبَيدة أنّه فارسيّ معرّب. يقال: رجل ذو خير، إذا كان ذا فضل. (١٧٦)

المَدينيّ: في الحديث: «أنّ صبيّين تخايرا في الخطّ إلى الحسن بن عليّ، فقال له أبوه: احذر يا بنيّ فإنّ الله تعالى سائلك عن هذا» أي قال كلّ واحد منهما: خطّي خير.

في حديث أبي ذرّ: «فخيّر أُنيسًا في شعره» أي فضّله، وقال: شعره خير من الآخر. (١: ٦٢٩)

ابن الأثير: فيه: «كان رسول الله ﷺ يُعلّمنا الاستخارة في كلّ شيء».

الخَيْر ضدّ الشّرّ، تقول منه: خِرْتَ يا رجل فأنت خائر وخَيِّر، وخار الله لك، أي أعطاك ما هو خير لك. والخِيْرة بسكون الياء: الاسم منه. فأمّا بالفتح فهي الاسم من قولك: اختاره الله، ومحمّد ﷺ خِيَرة الله من خلقه، يقال بالفتح والسّكون. والاستخارة: طلب الخِيَرة في الشّيء، وهو استفعال منه. يقال: استخر الله يخِرْ لك.

ومنه دعاء الاستخارة: «اللّهمّ خِرْ لي» أي اختر لي أصلح الأمرين، واجعل لي الخِيَرة فيه.

وفيه: «خير النّاس خيرهم لنفسه» معناه إذا جامل النّاس جاملوه، وإذا أحسن إليهم كافأوه بمثله.

وفي حديث آخر: «خيركم خيركم لأهله» هو إشارة إلى صلة الرّحم والحثّ عليها.

وفي حديث أبي ذرّ: «أنّ أخاه أُنيسًا نافر رجلًا عن صِرْمة له وعن مثلها، فخُيِّر أُنيس فأخذ الصِّرْمة» أي فُضّل وغُلِّب. يقال: نافرته فنفرته، وخايرته

فخيرته أي غلبته. وقد كان خايره في الشّعر.

وفي حديث عامر بن الطّفيل: «أنّه خيّر في ثلاث» أي جعل له أن يختار منها واحدًا، وهو بفتح الخاء.

وفي حديث بَريرة «أنّها خُيّرت في زوجها» بالضّمّ.

فأمّا قوله: «خيّر بين دُور الأنصار» فيريد: فضّل بعضها على بعض.

وفيه: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا» الخيار: الاسم من الاختيار، وهو طلب خير الأمرين، إمّا إمضاء البيع، أو فسخه. وهو على ثلاثة أضرب: خيار المجلس، وخيار الشّرط، وخيار النّقيصة.

أمّا خيار المجلس فالأصل فيه قوله: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا إلّا بيع الخيار» أي إلّا بيعًا شُرط فيه الخيار فلا يَلزم بالتّفرّق. وقيل: معناه: إلّا بيعًا شُرط فيه نفي خيار المجلس فيلزم بنفسه عند قوم.

وأمّا خيار الشّرط فلا تزيد مدّته على ثلاثة أيّام عند الشّافعيّ، أوّلها من حال العقد أو من حال التّفرّق.

وأمّا خيار النّقيصة فأن يظهر بالمبيع عيبٌ يوجب الرّدّ، أو يَلتزم البائع فيه شرطًا لم يكن فيه، ونحو ذلك. (٢: ٩١)

الصّغانيّ: قد سمّت العرب: خيرًا، وخيرة، وخيارًا.

ويقال: جمل خيار، وناقة خيار.

وبنو الخيار: قبيلة من العرب.

والخير، بالكسر: الهيئة.

وخايرتُ فلانًا، فخيرته، أي نافرته فغلبته.

وخيّر فلان على فلان، أي حُكم له بالزّيادة عليه.

وتقول: اخترتكم رجلًا، أي اخترتُ منكم رجلًا.

قال الله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسٰى قَوْمَهُ﴾ الأعراف: ١٥٥، أي من قومه.

وإنّما استُجيز وقوع الفعل عليهم، إذا طُرحت «من» من الاختيار، لأنّه مأخوذ من قولك: هؤلاء خير القوم، وخير من القوم، فلمّا جازت الإضافة مكان «من» ولم يتغيّر المعنى، استجازوا ذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

وخيرة مثال «عِنَبة»: قرية على مرحلة من صنعاء اليمن. (٢: ٦-٥)

الفيّوميّ: الخير بالكسر الكرم والجود، والنّسبة إليه خِيريّ على لفظه، ومنه قيل للمنثور: خِيريّ لكنّه غلب على الأصفر منه، لأنّه الّذي يُخرج دُهنه ويدخل في الأدوية.

وفلان ذو خير، أي ذو كرم.

ويقال للخزامى: خيريّ البرّ، لأنّه أذكى نبات البادية ريحًا.

والخيرة: اسم من الاختيار، مثل: الفِديَة من الافتداء.

والخيرة بفتح الياء بمعنى الخيار، والخيار هو الاختيار، ومنه يقال له: خيار الرّؤية، ويقال: هي اسم من تخيّرتُ الشّيء مثل الطّيَرة اسم من تطيّر، وقيل: هما لغتان بمعنى واحد، ويؤيّده قول الأصمعيّ: الخِيَرة بالفتح، والإسكان ليس بمختار.

وفي التّنزيل: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ القصص: ٦٨،

وقال في «البارع»: خِرْتُ الرّجل على صاحبه أخيره، من باب «باع» خِيَراً ـ وزان عِنَب ـ و خِيْرَة وخِيَرَة، إذا فضّلته عليه.

وخيّرته بين الشّيئين، فوّضت إليه الاختيار فاختار أحدهما وتخيّره.

واستخرتُ الله: طلبتُ منه الخِيَرَة.

وهذه خِيَرتي بالفتح والسّكون، أي ما أختاره.

والخير خلاف الشّرّ، وجمعه: خُيُور وخِيار، مثل: بَحْر وبُحُور وبِحار، ومنه: خِيار المال لكرائمه، والأنثى خَيْرَة بالهاء، والجمع: خَيْرات، مثل بيضة وبيضات.

وامرأة خيّرة بالتّشديد والتّخفيف، أي فاضلة في الجمال والخُلُق، ورجل خيّر بالتّشديد، أي ذو خير وقوم أخيار.

ويأتي خَيْر للتّفضيل، فيقال: هذا خير من هذا، أي يفضُله. ويكون اسم فاعل لا يُراد به التّفضيل، نحو الصّلاة خيرٌ من النّوم، أي هي ذات خَيْر وفضل، أي جامعة لذلك. وهذا أخْيَر من هذا بالألف في لغة بني عامر، كذلك أشرّ منه وسائر العرب تُسقط الألف منهما. (١: ١٨٥)

الفيروزاباديّ: الخير معروف، جمعه: خُيُور، والمال، والخيل، والكثير الخير، كالخَيِّر، ككَيِّس، وهي بهاء، جمعه: أخيار وخيار.

أو المخفّفة: في الجمال والميسم، والمشدّدة: في الدّين والصّلاح.

وبالكسر: الكرم، والشّرف، والأصل، والهيئة.

وخاره يخيره: صار ذا خير، والرّجل على غيره خِيرةً وخَيْراً وخِيَرَةً: فضّله، كخيّره، والشّيء: انتقاه، كتخيّره، واختاره الرّجال، واختاره منهم وعليهم: والاسم: الخِيرة، بالكسر وكعِنَبة.

وخار الله لك في الأمر: جعل لك فيه الخير، وهو أخْيَر منك، كخَيْر، وإذا أردت التّفضيل، قلت: فلان خِيرة النّاس بالهاء، وفلانة خيرهم بتركها، أو فلانة الخَيْرة من المرأتين.

وهي الخَيْرة والخِيرة والخِيَرَى والخُورى، ورجل خَيَرَى وخُورَى وخِيرَى، كحِثِّيرَى وطُوبى وضِيزَى، كثير الخير.

وخايَرَه فخاره: كان خيراً منه.

والخِيار: شبه القِثّاء، والاسم من الاختيار، ونُضار المال.

وأنت بالخِيار وبالمختار، أي اختر ما شئت.

وما خيرَ اللّبن بنصب الرّاء والنّون تعجّب.

واستخار: طلب الخِيَرة.

وخيّره: فوّض إليه الخيار.

وإنّك ما وخيراً، أي مع خير، أي ستصيب خيراً. (٢: ٢٦)

الطُّرَيحيّ: في الحديث: «خيرُكم خيرُكم لأهله» إشارة إلى صلة الرّحم والحثّ عليها.

والخَيْر: خلاف الشّرّ، وجمعه: خُيُور وخِيار، مثل فُلُوس وسِهام، ومنه جزاه الله خيراً.

والخير على ما في «معاني الأخبار»: نهر في الجنّة، مخرجه من الكوثر، والكوثر مخرجه من ساق العرش،

عليه منازل الأوصياء وشيعتهم، على حواشي ذلك النّهر جوار نابتات، كلّما قُلعت واحدة نبتت أخرى باسم ذلك النّهر، وذلك قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠، فإذا قال الرّجل لصاحبه: جزاك الله خيرًا، فإنّما يعني تلك المنازل الّتي أعدّها الله تعالى.

وكتب رجل إلى الحسين بن عليّ عليه السلام: يا سيّدي أخبرني بخير الدّنيا والآخرة، فكتب إليه: «بسم الله الرّحمن الرّحيم، أمّا بعد: فإنّ من طلب رضا الله بسخط النّاس كفاه الله أمور النّاس، ومن طلب رضا النّاس بسخط الله وكّله الله إلى النّاس».

وفي الحديث: «سُئل عن الخير ما هو؟ فقال: ليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكنّ الخير أن يكثر علمك، وأن يعظم حلمك، وأن تباهي بعبادة ربّك، فإن أحسنت حمدت الله، وإن أسأت استغفرت الله».

والأخيار: خلاف الأشرار.

والخيار: القثّاء، قال الجوهريّ: وليس بعربيّ.

وخيار المال: كرائمه.

وامرأة خيّرة بالتّشديد والتّخفيف، أي فاضلة في الجمال والخُلُق.

ورجل خيّر بالتّشديد، أي ذو خير.

والخيّران بالتّشديد: الفاعلان للخير.

وفي الدّعاء: «أنت خالق الخير والشّرّ» قيل: هو خلق تقدير لا خلق تكوين، ويتمّ الكلام فيه في «خلق» إن شاء الله تعالى، وفي الخبر: «تخيّروا لنطفكم» أي اطلبوا ما هو خير المناكح، أي أزكاها وأبعدها من الخُبث والفُجُور.

والخِيْرة بالكسر فالسّكون: من الاختيار، والاختيار: الاصطفاء.

و«محمّد صلّى الله عليه وآله خيرَتك من خلقك» ـ بكسر الخاء وبالياء والرّاء المفتوحتين ـ أي المختار المنتخب، وجاء بتسكين الياء.

وقول عليّ بن الحسين عليه السلام: «فأنا الخِيَرة بن الخِيَرتين» يريد خيرة الله من العرب هاشم ومن العجم فارس.

وفي الخبر: «أنا بين خِيَرتين» تثنية خِيَرة كعِنَبة، أي أنا مخيّر بين الاستغفار وتركه، في قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ التّوبة: ٨٠، ومنه «خيّرته بين الشّيئين» أي فوّضت إليه الخيار.

وفي حديث الأدهان: «إنّ الخيريّ لطيف».

و«رأيت أبا الحسن عليه السلام يدهن بالخيريّ» قال الجوهريّ: الخيريّ معرّب، قيل: هو الخطميّ.

وفي الحديث: «صبيّان قالا لأمير المؤمنين: خاير بيننا» يعني أيّنا خير وأحسن.

وخار الله لك، أي أعطاك الله ما هو خير لك.

و«الخيرة» بسكون الياء: اسم منه.

والاستخارة: طلب الخِيَرة كعِنَبة.

و«أستخيرك بعلمك» أي أطلب منك الخيرة متلبّسًا بعلمك بخيري وشرّي، قيل: الباء للاستعانة، أو للقسم الاستعطافي.

وفي الحديث: «من استخار الله راضيًا بما صنع الله خار الله له حتمًا» أي طلب منه الخيرة في الأمر.

وفيه: «استخِر ثمّ استشِر» ومعناه إنّك تستخير الله أوّلًا بأن تقول: «اللّهمّ إنّي أستخيرك خيرةً في عافية» وتكرّر ذلك مرارًا ثمّ تشاور بعد ذلك فيه، فإنّك إذا بدأت بالله أجرى الله لك الخيرة على لسان من شاء من خلقه.

وخِرْ لي واخترْ لي، أي اجعل أمري خيرًا وألهمني فعله، واخترْ لي الأصلح.

وهذه خيرتي بالسّكون، وهو ما يختار

وفلان ذو خير أي ذو كرم. (٣: ٢٩٤)

العَدْنانيّ: هذا خير من ذاك أو أخيَر منه.

ويخطّئون من يقول: هذا أخيَر من ذاك، ولكنّ «المصباح المنير» يُجيز أن تقول: هذا خير من ذاك، كما ترى سائر العرب، وهذا أخيَر من ذاك في لغة بني عامر. وقال رؤبة:

● بلال خير النّاس وابن الأخير ●

وقال الجوهريّ: إنّها لغة قليلة. وقال الآلوسيّ في كشف الطُّرّة: صحّ ورود الأخيَر شرًّا في أحاديث وقع بعضها في صحيح البخاريّ. وقال الكَرْمانيّ: إنّها تدلّ على أنّه فصيح صحيح، خلافًا لمن أنكره.

(معجم الأخطاء الشائعة: ٨٦)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ ـ الخير: ما فيه نفع وصلاح، وما هو ضدّ الشّرّ بوجه عامّ.

ويلحق بهذا استعماله فيما هو أداة للنّفع والصّلاح كالمال والخيل.

وتارة يكون اسم تفضيل، أصله: أخير، حذفت همزته على خلاف القياس لكثرة استعماله.

وتارة يكون صفة مُشبّهة تخفيف خيِّر.

٢ ـ خار الشّيء على غيره يَخيرُه خيرًا وخِيَرةً وخِيَرًا: فضّله وانتقاه.

٣ ـ الأخيار: جمع خَيْر المخفّفة من خيِّر، كأموات جمع ميْت أو ميِّت. وقيل: هي جمع خَيْر الّذي هو أفعل تفضيل في الأصل، وجُمع على أفعال للزوم تخفيفه بحذف الهمزة.

٤ ـ الخَيْرات: جمع خَيْرة بالتّخفيف، وهي الصّالحة الفاضلة من النّاس والأمور.

٥ ـ اختار يختار اختيارًا: انتقى وأخذ خَيْر الشّيء، يتعدّى إلى مفعولين ثانيهما مجرور بـ«من» وقد تُحذف «من» ويوصل الفعل بالمفعول الثّاني، وقد يتعدّى إلى المفعول الثّاني بـ«على» لتضمّنه معنى التّفضيل.

٦ ـ تخيّر يتخيّر تخيُّرًا: اختار وانتقى خير الشّيء، وشاع استعماله في أخذ ما يراد مطلقًا، سواءً أكان خير الشّيء أم لا. (١: ٣٧٢)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خارَ خيرًا: صار ذا خير، خار الله لك في الأمر: جعل لك فيه خيرًا، وخار الشّيء على غيره: فضّله.

والخيرة: الانتقاء أو الاختيار، وخار الشّيء خيرة: انتقاه واصطفاه كتخيّره، اللّهمّ خِرْ لي: أي اخترْ لي أصلح الأمرين.

وخيّره في الأمر: فوّض إليه أن يختار، واستخار: طلب الخير.

والخَيْر: ضدّ الشّرّ، والخَيْر: النّعم، والمال الكثير،

وصلاح الحال، وخيار الناس.

وأخيارهم: ضدّ أشرارهم.

والخيرات: جمع الخيرة، وهي الفاضلة من كلّ شيء، ومحمّد خيرة الله في خلقه، أي أفضلهم وأحسنهم.

و«خير»: أفعل تفضيل على غير قياس، فلا يقال أخير.

والخير: المال الكثير الطيّب، وفي القرآن: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ البقرة: ١٨٠. (١: ١٧٨)

المصطفويّ: والتحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو انتخاب شيء واصطفاؤه وتفضيله على غيره. ففيه قيدان: الانتخاب والاختيار، والتفضيل، وهذان القيدان ملحوظان في جميع صيغ اشتقاقها.

فالخير: هو ما يقابل الشرّ، فالخير ما يختار وينتخب من بين الأفراد، ويكون فاضلًا وراجحًا، وله مراتب، كما أنّ الشرّ ما يكون مرجوحًا ومفضولًا، وله أيضًا مراتب. [ثمّ ذكر آيات وقال:]

والخير جمعه: الخيور، والخيار، والخيرة: في الأنثى، وجمعها: الخيرات ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ البقرة: ١٤٨، ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ آل عمران: ١١٤

والخيّر: وزان شريف، بمعنى ما كان مختارًا، ومنتخبًا وذا فضل، والجمع: أخيار، كما في شريف وأشراف ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ ص: ٤٧.

يقال خار يخير خيرًا فهو خير، وخيّره فتخيّر، واختار واستخار، فكلّها من الأصل، واختلاف المعاني إنّما يحصل باختلاف الصيغ والهيئات. [إلى أن قال:]

وأمّا مفهوم الأفضليّة الكائنة فيما يستعمل بحرف «من» فإنّما يستفاد من تلك الحرف لا من كلمة «الخير»، كما قال بعضهم: إنّها أفعل تفضيل في الأصل، مضافًا إلى أنّ التفضيل جزء من مفهوم اللّفظ، وقيد من معناه ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ الأعراف: ١٢.

فظهر الفرق بين هذه المادّة وموادّ: الحسن والجميل والصّالح وغيرها، فإنّ في كلّ واحدة منها قيد وخصوصيّة مخصوصة. (٣: ١٥٩)

النّصوص التّفسيريّة

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ الرّحمن: ٧٠

النّبيّ ﷺ: خيرات الأخلاق، حسان الوجوه.

(الطّبريّ ١١: ٦١٤)

نحوه قتادة (الطّبريّ ١١: ٦١٤)، ومقاتل (٤: ٢٠٥)، والطّبريّ (١١: ٦١٣)، وشبّر (٦: ١٣٦).

ابن مسعود: في كلّ خيمة زوجة.

(الطّبريّ ١١: ٦١٤)

ابن عبّاس: جوار خير لأزواجهنّ حسان الوجوه. (٤٥٢)

الحسن: خيرات فاضلات في الصّلاة والجمال.

(الطّبرسيّ ٥: ٢١١)

زيد بن عليّ ﷺ: معناه جوار واحدها خيرة.

(٤٠٣)

الإمام الصّادق عليه السلام: هنّ صوالح المؤمنات العارفات.

[و في حديث آخر] الخيرات: الحسان من نساء أهل الدّنيا، و هنّ أجمل من الحور العين.

[و في حديث آخر أنّه سئل] عن قول الرّجل للرّجل: جزاك الله خيرًا ما يعني به؟ قال: إنّ «خيرًا» نهر في الجنّة، مخرجه من الكوثر، و الكوثر مخرجه من ساق العرش، عليه منازل الأوصياء و شيعتهم على حافّتي ذلك النّهر جوار نابتات، كلّما قلعت واحدة نبتت أخرى، سمّين باسم ذلك النّهر، و ذلك قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ فإذا قال الرّجل لصاحبه: جزاك الله خيرًا، فإنّما يعني بذلك تلك المنازل الّتي أعدّها الله لصفوته و خيرته من خلقه.

(العروسيّ ٥: ١٩٦-٢٠٢)

ابن زيد: الخيرات الحسان: الحور العين.

(الطّبريّ ١١: ٦١٤)

الفرّاء: رجع إلى الجنان الأربع جنّتان، و جنّتان، [في الآيتين ٤٥ و ٦٢: ﴿وَ جَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾ و ﴿وَ مِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾] فقال: ﴿فِيهِنَّ﴾ و العرب تقول: أعطني الخيرة منهنّ، و الخيرة منهنّ، و الخيرة منهنّ. و لو قرأ قارئ: «الخيرات»، أو «الخيّرات» كانتا صوابًا (٣: ١٢٠)

أبو عبيدة: امرأة خيّرة و رجل خيّر، و الجميع: خيرات، و رجل أخيار و خيار [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٢٤٦)

ابن قتيبة: نساء خيرات، مخفّفة، كما يقال: هين و لين. (٤٤٣)

الزّجّاج: أصله في اللّغة: خيّرات، و المعنى أنّهنّ خيّرات الأخلاق، حسان الخلق، و قد قرئ بها، أعني بتشديد الياء. (٥: ١٠٤)

القمّيّ: جوار نابتات على شطّ الكوثر، كلّما أخذ منهم واحدة نبت مكانها الأخرى. (٢: ٣٤٦)

الثّعلبيّ: قرأ العامّة بالتخفيف، و قرأ أبو رجاء العطارديّ (خيّرات) بتشديد الياء.

حدّثنا عبد الله بن أبي بكر عن أبيه أنّه قرأ (فيهنّ خيّرات) بالتشديد، و هما لغتان مثل هين و هيّن، و لين و ليّن.

و عن أمّ سلمة قال: قلت لرسول الله: أخبرني عن قوله سبحانه: ﴿خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ قال صلّى الله عليه و آله: «خيرات الأخلاق، حسان الوجوه».

و قال الحسن: خيرات فاضلات. إسماعيل بن أبي خالد: عذارى. جرير بن عبد الله: مختارات.

و قال المفسّرون: خيرات لسن بذربات و لا ذفرات و لا بخرات و لا متطلّعات و لا متشوّفات و لا متسلّطات و لا طمّاحات و لا طوّافات في الطّرق، و لا يغرن و لا يؤذين.

و عن عقبة بن عبد الغفّار قال: نساء أهل الجنّة يأخذ بعضهنّ بأيدي بعض، و يتغنّين بأصوات لم يسمع الخلائق مثلها: نحن الرّاضيات فلا نسخط، و نحن المقيمات فلا نظعن أبدًا، و نحن خيرات حسان حبّينا لأزواج كرام. (٩: ١٩٤)

الماورديّ: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ يعني

الجنّات الأربع، و في «الخيرات» قراءتان.

إحداهما: بالتخفيف، و في المراد بها قولان.

أحدهما: الخير و النّعم المستحسنة.

الثّاني: خيرات الفواكه و الثّمار، و حسان في المناظر و الألوان.

و القراءة الثّانية: بالتّشديد، و في المراد به قولان:

أحدهما: مختارات.

الثّاني: ذوات الخير، و فيهنّ قولان:

أحدهما: أنّهنّ الحور المنشآت في الآخرة.

الثّاني: أنّهنّ النّساء المؤمنات الفاضلات من أهل الدّنيا

و في تسميتهنّ ﴿خَيْرَاتٌ﴾ أربعة أوجه:

أحدها: لأنّهنّ خيرات الأخلاق، حسان الوجوه، قاله قتادة، و روته أمّ سلمة مرفوعًا

الثّاني: لأنّهنّ عذارى أبكار، قاله أبو صالح

الثّالث: لأنّهنّ مختارات

الرّابع: لأنّهنّ خيرات صالحات قاله أبو عُبَيْدة.

(٥: ٤٤١)

الطُّوسيّ: في الخبر المرفوع: أنّ المعنى: خيرات الأخلاق، حسان الوجوه. و ممّا قيل للمرأة في الجنّة خيرة، لأنّها ممّا ينبغي أن تختار لفضلها في أخلاقها و أفعالها، و هي مع ذلك حسنة الصّورة، فقد جمعت الأحوال الّتي تجلّ بها النّعمة. (٩: ٤٨٤)

القُشَيْريّ: أي حور خيّرات الأخلاق، حسان الوجوه. واحدها: خيّرة، و الجمع: خيّرات. و هذا هو الأصل، ثمّ خفّف فصارت خيرات. (٦: ٨٣)

الزّمَخْشَريّ: ﴿خَيْرَاتٌ﴾: خيّرات، فخفّفت، كقوله ﷺ: هيّنون ليّنون. و أمّا خير الّذي هو بمعنى أخير، فلا يقال فيه: خيرون و لا خيرات.

و قرئ: (خَيِّرَات) على الأصل، و المعنى: فاضلات الأخلاق، حسان الخَلْق. (٤: ٥٠)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٤٤٥)، و النّسَفيّ (٤: ٢١٣)، و القاسميّ (١٥: ٥٦٣٣)

ابن عَطيّة: جمع خيرة، و هي أفضل النّساء. [ثمّ استشهد بشعر]

و قرأ أبو بكر بن حبيب السّهميّ (خَيِّرَاتٌ حِسَانٌ) بشدّ الياء المكسورة، و قرأ أبو عمرو بفتح الياء.

(٥: ٢٢٥)

الطَّبْرِسيّ: حسان في المناظر و الألوان. و قيل: إنّهنّ نساء الدّنيا، ترد عليهم في الجنّة، و هنّ أجمل من الحور العين. و قيل: ﴿خَيْرَاتٌ﴾: مختارات، عن جرير ابن عبد الله. [ثمّ أدام نحو الثّعلبيّ، و نقل قول عقبة بن عبد الغفّار و أضاف:]

عائشة: الحور العين إذا قلن هذه المقالة، أجابتهنّ المؤمنات من نساء الدّنيا: نحن المصلّيات، و ما صلّيتنّ، و نحن الصّائمات و ما صمتنّ، و نحن المتوضّئات و ما توضّأتنّ، و نحن المتصدّقات و ما تصدّقتنّ. فغلبتهنّ و الله. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٢١١)

الفَخْر الرّازيّ: أي في باطنهنّ الخير و في ظاهرهنّ الحسن و الخيرات، جمع خيرة. (٢٩: ١٣٤)

القُرطُبيّ: يعني النّساء، الواحدة خيرة على معنى ذوات خير. و قيل: خيّرات: بمعنى خيّرات، فخفّف،

كهنّ و لين.

عن سعيد بن عامر قال: لو أنّ خيرةً من ﴿خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ اطّلعت من السّماء لأضاءت لها، ولقهر ضوء وجهها الشّمس والقمر، ولنصيفٌ تُكساه خيرة خير من الدّنيا وما فيها...

وقد قيل إنّ ﴿خَيْرَاتٌ﴾ جمع خير، والمعنى ذوات خير. وقيل: مختارات. قال التّرمذيّ: فالخيرات: ما اختارهنّ الله، فأبدع خلقهنّ باختياره، فاختيار الله لا يُشبه اختيار الآدميّين. ثمّ قال: ﴿حِسَانٌ﴾ فوصفهنّ بالحسن، فإذا وصف خالق الحسن شيئًا بالحسن فانظر ما هناك. وفي الأوليين ذكر ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ الرّحمن: ٥٦، ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الرّحمن: ٥٨، فانظر كم بين الخيرة وهي مختارة الله، وبين قاصرات الطّرف. (١٧: ١٨٧)

أبو حيّان: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ﴾ جمع خيرة، وصفٌ بُني على «فَعْلة» من الخير، كما بنوا من الشّرّ، فقالوا: شرّة. وقيل: مخفّف من خيّرة، وبه قرأ بكر بن حبيب وأبو عثمان النّهديّ وابن مقسم، أي بشدّ الياء. وروي عن أبي عمرو بفتح الياء، كأنّه جمع: خايرة، جمع على «فَعَلَة»، وفسّر الرّسول ﷺ لأمّ سلمة ذلك فقال: «خيرات الأخلاق، حسان الوجوه». (٨: ١٩٨)

السّمين: قوله: ﴿خَيْرَاتٌ﴾ فيه وجهان.

أحدهما: أنّه جمع خَيْرة، بزنة «فَعْلَة» بسكون العين. يقال: امرأة خَيْرة وأخرى شرّة.

والثّاني: أنّه جمع «خيْرة» المخفّفة من خيِّرة، ويدلّ على ذلك قراءة ابن مقسم والنّهديّ وبكر بن حبيب (خيّرات) تشديد الياء. وقرأ أبو عمرو (خَيَرات) بفتح الياء جمع خَيْر، بزنة «فعْلة» بسكون العين. وهي شاذّة، لأنّ العين معتلّة، إلّا أنّ بني هُذَيل تُعامله معاملة الصّحيح، فيقولون: جَوَزات وبَيَضات [ثمّ استشهد بشعر] (٦: ٢٤٩)

أبو السّعود: قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ﴾ صفة أخرى لـ﴿جَنَّتَانِ﴾ كالجملة الّتي قبلها، والكلام في جمع الضّمير كالّذي مرّ فيما مرّ. و﴿خَيْرَاتٌ﴾ مخفّفة من خيّرات، لأنّ خيرًا الّذي بمعنى أخير لا يجمع (٦: ١٨٢)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

وقيل في تفسير الخيرات، أي ليس بذمرات ولا بخرات ـ الذّمر: النّتن، والبخر بالتحريك: النّتن في الفم ـ ولا إبط وغيرها ـ ولا متطلّعات. [إلى أن قال:]

في «التأويلات النّجميّة»: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ من المعاملات الفاضلات المكاشفات العاليات، وهذا الوصف أيضًا يدلّ على أنّ جنّة المقرّبين أفضل من جنّة الأبرار وأصحاب اليمين، لأنّ ثمرة تلك الجنّة الفناء والبقاء، وثمرة هذه الجنّة المعاملات وتحسين الأخلاق. (٩: ٣١٣)

الآلوسيّ: صفة أخرى لـ﴿جَنَّتَانِ﴾ أو خبر بعد خبر للمبتدإ المحذوف، كالجملة الّتي قبلها. ويجوز أن تكون مستأنفة، والكلام في ضمير الجمع هنا كالكلام فيه في قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ الرّحمن: ٥٦. [ثمّ نقل قول أبي حيّان والزّمخشريّ وأضاف:]

ولعلّه لأنّ أصل اسم التّفضيل أن لا يجمع

خصوصًا وادّكر (٢٧: ١٢٢)

ابن عاشور: ضمير ﴿فِيهِنَّ﴾ عائد إلى الجنّات الأربع الجنّتين الأُوليين والجنّتين اللّتين من دونهما. فيجوز أن يكون لصاحب الجنّتين الأُوليين جنّتان أُخريان، فصارت له أربع جنّات. ويجوز أن يكون توزيعًا على من خافوا ربّهم، كما تقدّم.

و﴿خَيْرَاتٌ﴾ صفة لمحذوف يناسب صيغة الوصف أي نساء خيّرات، و﴿خَيْرَاتٌ﴾ مخفّف من خيّرات بتشديد الياء مؤنّث «خيّر»، وهو المختصّ بأنّ صفته الخير ضدّ الشّرّ وخفّف في الآية طلبًا لخفّة اللّفظ مع السّلامة من اللّبس، بما أتبع به من وصف ﴿حِسَانٌ﴾ الّذي هو جمع حسناء، كما خفّف هيّن وليّن في قول الشّاعر «هيّنون ليّنون»

ومعنى ﴿خَيْرَاتٌ﴾: أنّهنّ فاضلات النّفس كريمات الأخلاق.

ومعنى ﴿حِسَانٌ﴾ أنّهم حسان الخَلْق، أي صفات الذّوات. (٢٧: ٢٥٣)

الطَّبَاطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ ضمير ﴿فِيهِنَّ﴾ للجنان باعتبار أنّها جنّتان من هاتين الجنّتين. وقيل مرجع الضّمير الجنّات الأربع المذكورة في الآيات. وقيل الضّمير للفاكهة والنّخل والرّمّان.

وأكثر ما يستعمل الخير في المعاني، كما أنّ أكثر استعمال الحسن في الصّور، وعلى هذا فمعنى: ﴿خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ أنّهنّ حسان في أخلاقهنّ، حسان في وجوههنّ. (١٩: ١١١)

محمود صافي: ﴿خَيْرَاتٌ﴾ جمع خَيْرة بزنة «فَعْلَة» بفتح فسكون، أو جمع خَيِّرة بفتح فكسر، وهو مخفّف من خيّرة بالتّشديد، وكلا اللّفظين صفة مشبّهة من ثلاثيّ خار يَخير، وهما صفتان لموصوف محذوف قصد به نساء الجنّة الحور العين. (٢٧: ١٠٥)

مكارم الشّيرازيّ: تستعمل كلمة «خير» غالبًا للصّفات الجيّدة والجمال المعنويّ، أمّا «حُسن» فإنّها تستعمل للجمال الظّاهر. لذا فإنّ المقصود بـ ﴿خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ أُولئك النّسوة اللّواتي جمعن بين حسن السّيرة، وحسن الظّاهر.

وجاء في الرّوايات في تفسير هذه الآية أنّ الصّفات الحسنة للزّوجات في الجنّة كثيرة، ومن جملتها طيب اللّسان والنّظافة والطّهارة، وعدم الإعلان عن أنفسهنّ لنظر للرّجال الأجانب.

والخلاصة، أنّ جميع صفات الخير والجمال الّتي يجب أن تكون في الزّوجة الصّالحة موجودة فيهنّ، وهذه الصّفات إشارة للصّفات العالية الّتي يجب أن تكون في نساء هذه الدّنيا ويُجسّدن الأُسوة بذلك لجميع النّاس

كما أنّ كلّ صفات الخير في النّاس الأبرار منحصرة بهنّ، ولهذا السّبب، فإنّ القرآن الكريم يعبّر عنهنّ باختصار رائع أنّهنّ ﴿خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾. (١٧: ٤٠٠)

فضل الله: من النّساء اللّواتي أعدّهنّ الله للمتّقين من عباده. (٢١: ٣٢٦)

الخَيْرات

١ ـ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ البقرة: ١٤٨

ابن عبّاس: معناه تنافسوا فيما رغبتم فيه من الخير، فلكلّ عندي ثوابه. (الطّبرسيّ ١: ٢٣١)

الإمام الباقر عليه السلام: الخيرات الولاية. (العَرُوسيّ ١: ١٣٩)

قَتادَة: لا تُغلَبُنّ على قبلتكم. (الطّبريّ ٢: ٢٣)

ابن زَيْد: الأعمال الصّالحة. (الطّبريّ ٢: ٢٣)

هي الطّاعات لله. (الطّوسيّ ٢: ٢٤)

نحوه البغويّ. (١: ١٦٨)

الطّبريّ: أي قد بيّنت لكم أيّها المؤمنون الحقّ وهديتكم للقبلة الّتي ضلّت عنها اليهود والنّصارى وسائر أهل الملل غيركم فبادروا بالأعمال الصّالحة، شكرًا لربّكم وتزوّدوا في دنياكم لآخرتكم، فإنّي قد بيّنت لكم سبل النّجاة، فلا عذر لكم في التّفريط، وحافظوا على قبلتكم فلا تضيّعوها كما ضيّعتها الأمم قبلكم، فتضلّوا كما ضلّت. (٢: ٢٣)

الزّجّاج: أي فبادروا إلى القبول من الله عزّ وجلّ، وولّوا وجوهكم حيث أمركم أن تولّوا. (١: ٢٢٦)

الزّمَخْشَريّ: فاستبقوا أنتم الخيرات، واستبقوا إليها غيركم من أمر القبلة وغيره.

ومعنى آخر: وهو أن يراد: ولكلّ منكم يا أمّة محمّد وجهة، أي جهة تصلّي إليها جنوبيّة أو شماليّة أو شرقيّة أو غربيّة، فاستبقوا الخيرات، أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعًا للجزاء، من موافق ومخالف لا تختلفون.

ويجوز أن يكون المعنى: فاستبقوا الفاضلات من الجهات، وهي الجهات المسامتة للكعبة وإن اختلفت أينما تكونوا من الجهات المختلفة. (١: ٣٢٢)

ابن عَطيّة: أي فاستبقوا الخيرات لكلّ وجهة ولّاكموها، ولا تعترضوا فيما أمركم من هذه وهذه، أي إنّما عليكم الطّاعة في الجميع. (١: ٢٢٤)

الفَخْر الرّازيّ: والظّاهر أنّ المراد من هذه الخيرات ما لكلّ أحد من جهة، والجهات الموصوفة بالخيريّة ليست إلّا جهات الكعبة. [إلى أن قال:]

أي الزموا معاشر المسلمين قبلتكم، فإنّكم على خيرات من ذلك في الدّنيا والآخرة: أمّا في الدّنيا فلشرفكم بقبلة إبراهيم، وأمّا في الآخرة فللثّواب العظيم الّذي تأخذونه على انقيادكم لأوامره، فإنّ إلى الله مرجعكم. (٤: ١٤٧)

البَيْضاويّ: من أمر القبلة وغيره ممّا تنال به سعادة الدّارين، أو الفاضلات من الجهات وهي المسامتة للكعبة. (١: ٨٩)

نحوه أبو السّعود (١: ٢١٧)، والقاسميّ (٢: ٣٠٦)

أبو حَيّان: هذا أمر بالبدار إلى فعل الخير والعمل الصّالح، وناسب هنا أنّ من جعل الله له شريعة أو قبلة أو صلاة فينبغي الاهتمام بالمسارعة إليها. (١: ٤٣٩)

البُرُوسَويّ: أي إلى الخيرات بنزع الجسار، والمراد جميع أنواع الخيرات من أمر القبلة وغيره، ممّا ينال به سعادة الدّارين. والمعنى: لكلّ أمّة قبلة

يتصلّبون في التّوجّه إليها، بحيث لاينصرفون عنها إلى القبلة الحقّ، و إن أتيتهم بكلّ آية دالّة على أنّ القبلة هي الكعبة. و إذا كان الأمر كذلك، فاستبقوا أنتم و بادروا إلى الفضلات الخيرات، و هي ما ثبت أنّه من الله تعالى، و لاتقتفوا أثر المكابرين المستكبرين الّذين يتّبعون أهواءهم و يلقون الحقّ وراء ظهورهم، فإنّهم إنّما يستبقون إلى الشّرّ و الفساد، إذ ليس بعد الحقّ إلّا الضّلال.

قال بعض أهل الحقيقة معناه: كلّ قوم اشتغلوا بغيرنا عنّا و أقبلوا على غيرنا، فكونوا معاشر العارفين لنا و اشتغلوا بنا عن غيرنا، فإنّ مرجعكم إلينا

(١: ٢٥٤)

شُبّر: استبقوا غيركم من أهل القبلة و غيره

(١: ١٦٠)

الآلوسيّ: جمع خيرة بالتّخفيف، و هي الفاضلة من كلّ شيء، و التّأنيث باعتبار الخصلة، و «اللّام» للاستغراق، فيعمّ الحلّي أمر القبلة و غيره، و الخطاب للمؤمنين، و الاستباق متعدّ كما في «التّاج» و قيل: لازم، و «إلى» بعده مقدّرة، أي إذا كان كذلك فبادروا أيّها المؤمنون ما به يحصل السّعادة في الدّارين من استقبال القبلة و غيره و لاتتارعوا من خالفكم، إذ لاسبيل إلى الاجتماع على قبلة واحدة، لجري العادة على تولية كلّ قوم قبلةً يستقبلها.

و في أمر المؤمنين بطلب التّسابق فيما بينهم - كما قال السّعد - دلالة على طلب سبق غيرهم بطريق الأولى، و قيل: الاقتصار على سبق بعضهم إشارة إلى أنّ غيرهم ليس في طريق الخير حتّى يتصوّر أمر أحد بالسّبق إلى الخير عليه، و يجوز أن تكون «اللّام» للعهد، فالمراد بالخيرات: الفاضلات من الجهات الّتي تسامت الكعبة، و فيه إشارة إلى أنّ الصّلاة إلى عين الكعبة أكثر ثوابًا من الصّلاة الّتي جهتها.

و قيل: يحتمل أن يراد بها الصّلوات الفاضلات، و المراد بالاستباق: السّرعة فيها و القيام بها في أوّل أوقاتها، و فيه بُعْد، و أبعد منه ما قيل: إنّ المعنى فاستبقوا قبلتكم، و عبّر عنها بالخيرات إشارة إلى اشتمالها على كلّ خير.

(٢: ١٥)

ابن عاشور: و ﴿الْخَيْرٰاتِ﴾ جمع خير، على غير قياس، كما قالوا: سرادقات و حمّامات، و المراد عموم الخيرات كلّها، فإنّ المبادرة إلى الخير محمودة، و من ذلك المبادرة بالتّوبة خشية هادم اللّذّات و فجأة الفوات.

(٢: ٤٣)

مَغْنِيّة: أي دعوا أهل الكتاب و المشركين المعاندين، و اتّجاهاتهم، و إصرارهم على ضلالهم، و انصرفوا إلى عمل الخير و المبادرة إليه، فإنّ مرجعكم غدًا إليه سبحانه، فيثيب المحقّ المحسن، و يعاقب المبطل المسيء.

(١: ٢٣٦)

الطّباطبائيّ: الخير، غاية الكمال، فلابدّ من السّباق في ميدان الخير و حوز قصب السّبق فيه.

(٢: ١٢)

فضل الله: فهذا هو الوجه الّذي أراد الله لكم أن تستقبلوه في كلّ مواقع حياتكم في رسالتكم، الّتي حمّلكم الله إيّاها من خلال رسوله بالمسارعة إلى الخيرات الّتي تمثّل حركة الحياة في إيجابيّاتها الرّوحيّة

والأخلاقيّة في الإنسان بعلاقته بالإنسان الآخر، وبالكون من حوله، عندما يقدّم من عقله وقلبه وروحه وجهده الكثير من الأفكار والمشاعر والعواطف والأعمال الّتي تفتح آفاقه على عوالم جديدة، كما توجّه خطواته إلى دروب جديدة، وترتفع بحياته إلى الدّرجات العليا على مستوى تطوير طاقاته، وتنميتها وتحويلها إلى عناصر حيّة، في كلّ اتّجاه من اتّجاهات الحركة في الحياة.

إنّها الخيرات، العنوان الكبير لاستقامة الحياة على الخطّ الصالح الّذي يربط بين الله والإنسان والحياة في دائرة المسؤوليّات العامّة الّتي يريدها الله للصالحين من خلال الإنسان، لتكون على الصّورة الّتي أرادها أن تتمثّل فيها على أساس الحقّ الّذي أقام عليه الكون كلّه. وهذا ما ينبغي للمسلمين أن يتنافسوا فيه ويلتقوا عليه، ليواجهوا مسؤوليّتهم أمام الله غدًا، فيحاسبهم على ما قدّموه من الخيرات الّتي أمرهم الله بالسّعي إليها والعمل بها، عندما يقوم النّاس لربّ العالمين. (٣: ٩٢)

٢ ـ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. المائدة ٤٨

الكَلْبيّ: معناه سابقوا الأمم الماضية إلى الطّاعات والأعمال الصّالحة. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٠٣)

نحوه مقاتل (١: ٤٨٢)، والواحديّ (٢: ١٩٥).

الجُبّائيّ: بادروا الفوت بالموت. (الطُّوسيّ ٣: ٥٤٦)

الطَّبَريّ: فبادروا أيّها النّاس إلى الصّالحات من الأعمال، والقُرَب إلى ربّكم، بإدمان العمل بما في كتابكم الّذي أنزله إلى نبيّكم، فإنّه إنّما أنزله امتحانًا لكم وابتلاءً، ليتبيّن المحسن منكم من المسيء، فيجازي جميعكم على عمله جزاءه عند مصيركم إليه. (٤: ٦١٣)

الطُّوسيّ: بادروا فوت الحظّ بالتقدّم في الخير. (٣: ٥٤٦)

الطَّبْرِسيّ: [مثل الطُّوسيّ وأضاف:]

وفي هذا دلالة على وجوب المبادرة إلى أفعال الخيرات، ويكون محمولًا على الواجبات. ومن قال: إنّ الأمر على النّدب، حمله على جميع الطّاعات. (٢: ٢٠٣)

القُرطُبيّ: أي سارعوا إلى الطّاعات. وهذا يدلّ على أنّ تقديم الواجبات أفضل من تأخيرها، وذلك لا اختلاف فيه في العبادات كلّها إلّا في الصّلاة في أوّل الوقت، فإنّ أبا حنيفة يرى أنّ الأولى تأخيرها، وعموم الآية دليل عليه، قاله الكيا. وفيه دليل على أنّ الصّوم في السّفر أولى من الفطر، وقد تقدّم جميع هذا في البقرة. (٦: ٢١١)

البَيْضاويّ: فابتدروها انتهازًا للفرصة، وحيازةً لفضل السّبق والتّقدّم. (١: ٢٧٨)

نحوه الكاشانيّ (٢: ٤٠)، وشبّر (٢: ١٨٢).

النَّسَفيّ: المراد بالخيرات كلّ ما أمر الله تعالى به. (١: ٢٨٧)

أبو السُّعود: أي إذا كان الأمر كما ذُكر،

فسارعوا إلى ما هو خير لكم في الدّارين من العقائد الحقّة و الأعمال الصّالحة المدرجة في القرآن الكريم، و ابتدروها انتهازًا للفرصة، و إحرازًا لسابقة الفضل و التقدّم، ففيه من تأكيد الترغيب في الإذعان للحقّ، و تشديد التحذير عن الزّيغ، ما لا يخفى. (٢: ٢٨١)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٤٠٠)، و الآلوسيّ (٦: ١٥٤)، و القاسميّ (٦: ٢٠١٨).

الطَّباطَبائيّ: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ و هي الأحكام و التكاليف، و لا تشتغلوا بأمر هذه الاختلافات الّتي بينكم و بين غيركم، فإنّ مرجعكم جميعًا إلى ربّكم تعالى فينبّئكم بما كنتم فيه تختلفون، و يحكم بينكم حكمًا فصلًا، و يقضي قضاء عدلًا. (٥: ٣٥٣)

٣- ﴿لٰكِنِ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ اٰمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ وَ اُولٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَ اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ التوبة: ٨٨

ابن عبّاس: إنّ الخير لا يعلم معناه إلّا الله، كما قال جلّ ذكره: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا اُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ﴾ السّجدة: ١٧. (البغويّ ٣: ٣٧٨)

الحسن: النّساء الحسان. (القُرطُبيّ ٨: ٢٢٤)

أبو عُبَيدَة: و هي جمع خيْرة، و معناها الفاضلة في كلّ شيء. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٦٧)

و الخيرات هي المنافع الّتي تسكن النّفس إليها و ترتاح بها، من النّساء الحسان و غيره من نعيم الجنان، واحدها: خيرة. (الطُّوسيّ ٥: ٣١٩)

المُبَرِّد: يعني الجواري الفاضلات، قال الله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠، واحدها: الخيرة، و هي الفاضلة من كلّ شيء. [ثمّ استشهد بشعر] (الثّعلبيّ ٥: ٨٠)

نحوه الأخفش و أبو عُبَيدَة. (الواحديّ ٢: ٥١٧)

الطَّبَريّ: ﴿الْخَيْرَاتُ﴾ و هي خيرات الآخرة، و ذلك نساؤها و جنّاتها و نعيمها، واحدتها: الخيرة [ثمّ استشهد بشعر] و الخيرة من كلّ شيء: الفاضلة. (٦: ٤٤٣)

الثّعلبيّ: الحسنات. (٥: ٨٠)

نحوه البغويّ. (٢: ٣٧٨)

الماوَرْديّ: و هو جمع خيرة، و فيها أربعة أوجه:

أحدها: أنّها غنائم الدّنيا و منافع الجهاد.

و الثّاني: فواضل العطايا.

و الثّالث: ثواب الآخرة.

و الرّابع: حُور الجنان، من قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠. (٢: ٣٩٠)

الطُّوسيّ: في الجنّة و نعيمها و خيراتها، و أنّهم المفلحون أيضًا الفائزون بكرامة الله. (٥: ٣١٩)

المَيْبُديّ: جمع «خيرة» و المراد بهنّ الحور، لقوله: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ و يجوز أن يكون عامًّا في جميع الملاذّ من الأطعمة و الأشربة و المنازل و الجواري و الغلمان، و قيل: الخيرات: الغنائم. (٤: ١٨٦)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿الْخَيْرَاتُ﴾ تتناول منافع الدّارين لإطلاق اللّفظ، و قيل: الحور، لقوله: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ﴾ (٢: ٢٠٧)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١٦: ١٥٧)، والقُرطُبيّ (٨: ٢٢٤)، والنّسَفيّ (٢: ١٤٠)، والخازن (٣: ١١٠)

ابن عَطيّة: ﴿الْخَيْرَاتُ﴾: جمع خيرة، وهو المستحسن من كلّ شيء، وكثر استعماله في النّساء، فمن ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٦٩)

الطَّبْرِسيّ: من الجنّة ونعيمها، وقيل: الخيرات: المنافع والمدح والتّعظيم في الدّنيا، والثّواب والجنّة في الآخرة. (٣: ٥٨)

البَيْضاويّ: منافع الدّارين، النّصر والغنيمة في الدّنيا، والجنّة والكرامة في الآخرة، وقيل: الحور، لقوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ وهي جمع خيرة تخفيف خيّرة. (١: ٤٢٧)

نحوه أبو السُّعود (٣: ١٧٨)، والكاشانيّ (٢: ٣٦٦)، والمشهديّ (٤: ٢٥١)، وشبّر (٣: ١٠٥)، والقاسميّ (٨: ٣٢٢٩).

البُرُوسَويّ: [نحو البَيْضاويّ وأضاف:]

وخيرات العابدين هي الحسنات، فهي متعلّقة بأعمالهم، وخيرات العارفين مواهب الحقّ تعالى، فهي متعلّقة بأحوالهم. (٣: ٤٨٢)

الآلوسيّ: أي المنافع الّتي تسكن النّفس إليها وترتاح لها، وظاهر اللّفظ عمومها هنا لمنافع الدّارين، كالنّصر والغنيمة في الدّنيا، والجنّة ونعيمها في الآخرة.

وقيل: المراد بها: الحور، لقوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ فإنّها فيه بمعنى الحور فتحمل عليه هنا أيضًا، ونصّ المُبَرِّد على أنّ الخيرات تطلق على الجواري الفاضلات، وهي جمع «خيرة» بسكون الياء مخفّف خيّرة المشدّدة تأنيث خيّر، وهو الفاضل من كلّ شيء المستحسن منه. (١٠: ١٥٧)

ابن عاشور: والإتيان باسم الإشارة، لإفادة أنّ استحقاقهم الخيرات والفلاح كان لأجل جهادهم.

والخيرات: جمع خير على غير قياس، فهو ممّا جاء على صيغة جمع التّأنيث مع عدم التّأنيث ولا علامته، مثل سرادقات وحمّامات.

وجعله كثير من اللّغويّين جمع «خيْرة» بتخفيف الياء مخفّف «خيّرة» المشدّدة الياء الّتي هي أنثى «خيّر»، أو هي مؤنّث «خيْر» المخفّف الياء الّذي هو بمعنى أخيَر، وإنّما أنّثوا وصف المرأة منه، لأنّهم لم يريدوا به التّفضيل، وعلى هذا كلّه يكون خيرات هنا مؤوّلًا بالخصال الخيّرة، وكلّ ذلك تكلّف لا داعي إليه مع استقامة الحمل على الظّاهر، والمراد: منافع الدّنيا والآخرة، فاللّام فيه للاستغراق. (١٠: ١٧٦)

مَغْنيّة: والخيرات والفلاح دنيا وآخرة نتيجة حتميّة للإيمان بالله والجهاد في سبيل الحقّ والعدل، ولا تختصّ كلمة الخيرات بالخير المادّيّ فقط، بل تشمل المادّيّ والمعنويّ معًا. وطريف قول بعض المفسّرين: إنّ المراد بـ﴿الْخَيْرَاتُ﴾ هنا: الحور العين دون غيرهنّ، معبّرًا بذلك عن أحبّ الأشياء إلى قلبه، كما يبدو. (٤: ٨٢)

الطَّبَاطَبائيّ: لهم جميع الخيرات على ما يقتضيه الجمع المحلّى باللّام من الحياة الطّيّبة، ونور الهدى

والشّهادة، وسائر ما يتقرّب به إلى الله سبحانه، وهم المخلصون الفائزون بالسّعادة. (٩: ٣٦١)

مكارم الشّيرازيّ: كلمة ﴿الْخَيْرَاتِ﴾ صيغة جمع محلّى بالألف واللّام، ومن ذلك يستفاد عموميّتها، فهي تعبير جامع لكلّ توفيق وخير ونصر وموهبة، وهي تشمل المادّيّة منها والمعنويّة.

كما أنّ تعبير هاتين الجملتين -حسب القواعد الّتي قرّرت في المعاني والبيان- يدلّ على الحصر، أي إنّ هذا التّعبير يدلّ على أنّ المخلصين وحدهم يمثّلون هذا الجانب المقابل، ويدلّ على أنّ هؤلاء وحدهم الّذين يستحقّون كلّ خير وسعادة، هؤلاء الّذين يجاهدون بكلّ وجودهم وبكلّ ما يملكون.

ويستفاد بوضوح من هذه الآية أنّ الإيمان والجهاد إذا اتّحدا في شخص، فسيصحبهما كلّ خير وبركة، ولا سبيل إلى الفلاح والإخلاص، أو إلى شيء من الخيرات والبركات المادّيّة والمعنويّة إلّا في ظلّ هذين العاملين. (٦: ١٤٧)

فضل الله: الّتي تمثّل النّتائج الطّبيعيّة لأعمالهم الخيّرة، على مستوى الدّنيا والآخرة. (١١: ١٨٣)

٤- وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلٰوةِ وَإِيتَاءَ الزَّكٰوةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ. الأنبياء: ٧٣

ابن عبّاس: شرائع النّبوّة. (الواحديّ ٣: ٢٤٥)

البغويّ: يعني العمل بالشّرائع. (٣: ٢٩٧)

القرطبيّ: أن يفعلوا الطّاعات. (١١: ٣٠٥)

الآلوسيّ: ليتمّ الكمال بانضمام العمل إلى العلم. (١٧: ٧١)

جاء بهذا المعنى:

...إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ... الأنبياء: ٩٠

الْأَخْيَار

وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ. ص: ٤٧

أبو عبيدة: الأخيار والخيار واحد، مثل الشّرار والأشرار. (٢: ١٨٥)

الطّبريّ: الأخيار: الّذين اخترناهم لطاعتنا ورسالتنا إلى خلقنا. (١٠: ٥٩٤)

الطّوسيّ: ﴿الْأَخْيَارِ﴾ جمع خيّر على وزن أموات جمع ميّت، وهو من يعمل الأعمال الكثيرة الحسنة. وقيل: هو جمع خير، ومثله الأبرار جمع برّ. (٨: ٥٧٢)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ٤٨١)

الزّمخشريّ: ﴿الْأَخْيَارِ﴾ جمع خيّر أو خير على التّخفيف، كالأموات في جمع ميّت أو ميت. (٣: ٣٧٨)

نحوه النّسفيّ (٤: ٤٤)، والبروسويّ (٨: ٤٧)، وشبّر (٥: ٢٩).

الفخر الرّازيّ: أي المختارين من أبناء جنسهم. و﴿الْأَخْيَارِ﴾ جمع خيّر أو خير على التّخفيف، كأموات في جمع ميّت أو ميت. واحتجّ العلماء بهذه الآية في إثبات عصمة الأنبياء، قالوا: لأنّه تعالى حكم عليهم بكونهم أخيارًا على الإطلاق، وهذا يعمّ

حصول الخيريّة في جميع الأعمال والصّفات، بدليل صحّة الاستثناء وبدليل دفع الإجمال. (٢٦: ٢١٧)

البَيْضاويّ: لمن المختارين من أمثالهم المصطفين عليهم في الخير، جمع خير، كشرّ وأشرار. وقيل: جمع خيّر أو خير على تخفيفه، كأموات في جمع ميّت أو ميْت. (٢، ٣١٢)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (١٧: ٢١٢)

الآلوسيّ: الفاضلين عليهم في الخير، وهو جمع خير مقابل شرّ الّذي هو أفعل تفضيل في الأصل، وكان قياس أفعل التفضيل أن لايجمع على «أفعال» لكنّه للزوم تخفيفه حتّى أنّه لايعال: أخير إلّا شذوذاً أو في ضرورة، جُعل كأنّه بنية أصليّة. وقيل: جمع خيِّر المشدّد أو خير المخفّف منه، كأموات في جمع ميِّت بالتشديد، أو ميْت بالتخفيف. (٢٣: ٢١٠)

ابن عاشور: ﴿الأخيار﴾ جمع خيِّر بتشديد الياء، أو جمع خَيْر بتخفيفها مثل الأموات جمعاً لميّت وميْت، وكلتا الصّيغتين تدلّ على شدّة الوصف في الموصوف. (٢٣، ١٧١)

خَيْرٌ

١ ـ ﴿وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِهٖ يَا قَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا اِلٰى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ البقرة ٥٤

أبوحيّان: ﴿خَيْرٌ﴾ هي أفعل التفضيل، حذفت همزتها شذوذاً في الكلام، فنقص بناؤها فانصرفت، كما حذفوها شذوذاً في الشعر، من «أحبّ» الّتي للتفضيل، وقال الأحوص:

وزادني كلفاً بالحبّ أن منعت
وحبّ شيء إلى الإنسان ما منعا

وقد نطقوا بالهمزة في الشّعر، قال الشاعر

* بلال خير النّاس وابن الأخير *

وتأتي «خير» أيضاً لا بمعنى التفضيل، تقول: في زيد خير، تريد بذلك خصلة جميلة، ومخفّفاً من خيّر: رجل خير، أي فيه خير، ويمكن أن يكون من ذلك ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾. (١: ٢٠٤)

الهَرَوُسَويّ: أنفع لكم عند الله من الامتناع الّذي هو إصرار، وفيه عقاب لما أنّ القتل طهرة من الشرك، ووصلة إلى الحياة الأبديّة، والبهجة السّرمديّة. [إلى أن قال:]

يعني قتل النّفس بسيف الصّدق خير لكم، لأنّ بكلّ قتلة رفعة ودرجة لكم عند باركم، فأنتم تتقرّبون إلى الله بقتل النّفس وقمع الهوى، وهو يتقرّب إليكم بالتوفيق للتوبة والرّحمة عليكم، كما قال: «من تقرّب إليّ شبراً تقرّبت إليه ذراعاً» وذلك قوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾. (١، ١٣٧)

شُبّر: من الحياة الفانية المتعقّبة بالعذاب. (١: ١٠٠)

الآلوسيّ: جملة معترضة للتّحريض على التوبة، أو معلّلة الإشارة إلى المصدر المفهوم ممّا تقدّم. و﴿خَيْرٌ﴾ أفعل تفضيل حذفت همزته، ونطقوا بها في الشعر، قال الرّاجز

* بلال خير النّاس وابن الأخير *

وقد تأتي ولا تفضيل، والمعنى: أنّ ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ﴾

﴿لَكُمْ﴾ من العصيان والإصرار على الذّنب، أو خير من ثمرة العصيان وهو الهلاك الدّائم، والكلام على حدّ: العسل أحلى من الخلّ، أو خير من المغرور كائن لكم. (١: ٢٦٠)

٢ ـ ...قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِى هُوَ اَدْنَى بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ اِهْبِطُوا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَا سَاَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ البقرة: ٦١

الثّعلبيّ: أشرف وأفضل، ومعناه: أتتركون الّذي هو خير، وتريدون الّذي هو شرّ؟ ويجوز أن يكون هذا الخير والشرّ منصرفين إلى أجناس الطّعام وأنواعه، ويجوز أن يكونا منصرفين إلى اختيار الله ﷻ واختيارهم لأنفسهم. (١: ٢٠٦)

البُرُوسَويّ: أي بمقابلة ما هو خير، فإنّ المنّ يصحب الزّائل دون الآتي الحاصل، وخيريّة المنّ والسّلوى في اللّذاذة وسقوط المشقّة وغير ذلك، ولا كذلك الفوم والعدس والبصل وأمثالها. (١: ١٥٠)

نحوه الشّربينيّ (١: ٦٤)، وشبّر (١: ١٠٤).

٣ ـ وَلَوْ اَنَّهُمْ اٰمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. البقرة: ١٠٣

ابن عبّاس: من السّحر واليهوديّة. (١٥)

الطَّبْرِسيّ: أي لأثيبوا، وثواب الله خير. (١: ١٧٧)

أبو حَيّان: ﴿خَيْرٌ﴾ خبر لقوله: ﴿لَمَثُوبَةٌ﴾ وليس ﴿خَيْرٌ﴾ هنا أفعل تفضيل، بل هي للتّفضيل لا للأفضليّة، فهي كقوله: ﴿اَفَمَنْ يُلْقٰى فِى النَّارِ خَيْرٌ﴾ فصّلت: ٤٠، و﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ الفرقان: ٢٤. (١: ٣٣٥)

الشّربينيّ: أي خير ممّا اشتروا به أنفسهم. (١: ٨٣)

الآلوسيّ: ﴿لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ﴾ جواب (لو) الشّرطيّة، وأصله لأثيبوا مثوبة من عند الله خيرًا ممّا شروا به أنفسهم، فحذف الفعل، وغيّر السّبك إلى ما ترى، ليتوسّل بذلك مع معونة المقام إلى الإشارة إلى ثبات المثوبة، وثبات نسبة الخيريّة إليها مع الجزم بخيريّتها، لأنّ الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التّعليق بالمشتق، كأنّه قيل: ﴿لَمَثُوبَةٌ﴾ دائمة ﴿خَيْرٌ﴾ لدوامها وثباتها، وحذف المفضّل عليه إجلالًا للمفضّل من أن يُنسب إليه، ولم يقل: «لمثوبة الله» مع أنّه أخصر، ليشعر التّنكير بالتّقليل، فيفيد أنّ شيئًا قليلًا من ثواب الله تعالى في الآخرة الدّائمة خير من ثواب كثير في الدّنيا الفانية، فكيف وثواب الله تعالى كثير دائم! وفيه من التّرغيب والتّرهيب المناسبين للمقام ما لا يخفى.

وبيان الأصل المحلّ إشكالان: لفظيّ، وهو أنّ جواب (لو) إنّما يكون فعليّة ماضويّة، ومعنويّ، وهو أنّ خيريّة المثوبة ثابتة لا تعلّق لها بإيمانهم وعدمه. ولهذين الإشكالين قال الأخفش، واختاره جمع لسلامته من وقوع الجملة الابتدائيّة في الظّاهر جوابًا لـ(لو)، ولم يُعهد ذلك في لسان العرب ـ كما في البحر ـ أنّ اللّام جواب قسم محذوف، والتّقدير: ولو أنّهم آمنوا واتّقوا لكان خيرًا لهم، ولمثوبة عند الله خير. وبعضهم التزم التّمنّي، ولكن من جهة العباد

لا من جهته تعالى، خلافًا لمن اعتزل بعضًا منها، إذ لاجواب لها حينئذ، و يكون الكلام مستأنفًا، كأنّه لمّا تمنّى لهم ذلك قيل: ما هذا التحسّر و التمنّي؟ فأجيب بأنّ هؤلاء المبتذلين حُرِموا ما شيء قليل منه خير من الدّنيا و ما فيها، و في ذلك تعريض و حثّ على الإيمان.

(١: ٣٤٧)

نحوه القاسميّ. (٢: ٢١٥)

٤ - ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾

البقرة: ١٠٥

الطّبْرسيّ: معناه ما يحبّ الكافرون من أهل الكتاب، و لا من المشركين بالله من عبدة الأوثان، أن ينزّل الله عليكم شيئًا من الخير الّذي هو عنده. و الخير الّذي تمنّوا أن لاينزّله الله عليهم، ما أوحى إلى نبيّه ﷺ، و أنزله عليه من القرآن و الشّرائع، بغيًا منهم و حسدًا. (١: ١٧٩)

أبو حَيّان: ﴿مِنْ خَيْرٍ﴾ (من) زائدة، و التّقدير: خير من ربّكم، و حَسّنَ زيادتها هنا، و إن كان ﴿يُنَزَّلَ﴾ لم يباشره حرف النّفي. فليس نظير: ما يكرم من رجل، لانسحاب النّفي عليه من حيث المعنى، لأنّه إذا نفيت الودادة، كان كأنّه نفى متعلّقها، و هو الإنزال، و له نظائر في لسان العرب، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ﴾ فلمّا تقدّم النّفي حسن دخول الباء، و كذلك قول العرب: ما ظننت أحدًا يقول ذلك إلّا زيد، بالرّفع على البدل من الضّمير المستكن في «يقول» و إن لم يباشره حرف النّفي، لأنّ المعنى: ما يقول ذلك أحد إلّا زيد فيما أظنّ. و هذا التّخريج هو على قول سيبويه و الخليل.

و أمّا على مذهب الأخفش و الكوفيّين في هذا المكان، فيجوز زيادتها، لأنّهم لايشترطون انتفاء الحكم عمّا تدخل عليه، بل يُجيزون زيادتها في الواجب و غيره. و يزيد الأخفش: أنّه يُجيز زيادتها في المعرفة. و ذهب قوم إلى أنّ (من) للتّبعيض، و يكون على هذا المفعول الّذي لم يسمّ فاعله هو ﴿عَلَيْكُمْ﴾، و يكون المعنى: أن يُنزّل عليكم بخير من الخير من ربّكم.

﴿مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (من) لابتداء الغاية، كما تقول: هذا الخير من زيد. و يجوز أن تكون للتّبعيض، المعنى: من خير كائن من خيور ربّكم، فإذا كانت لابتداء الغاية تعلّقت بقوله: ﴿يُنَزَّلَ﴾ و إذا كانت للتّبعيض تعلّقت بمحذوف، و كان ذلك على حذف مضاف كما قدّرناه.

و الخير هنا: القرآن، أو الوحي، إذ يجمع القرآن و غيره، أو ما خصّ به رسول الله ﷺ من التّعظيم، أو الحكمة و القرآن و الظّفر، أو النّبوّة و الإسلام، أو العلم و الفقه و الحكمة، أو هما عامّ في جميع أنواع الخير، فهم يودّون انتفاء ذلك عن المؤمنين، سبعة أقوال: أظهرها الآخر. (١: ٣٤٠)

أبو السُّعود: و (من) مزيدة للاستغراق و النّفي، و إن لم يباشره ظاهرًا، لكنّه منسحب عليه معنًى.

والخير: الوحي، وحمله على ما يعمّه وغيره من العلم والنّصرة ــ كما قيل ــ يأباه وصفه فيما سيأتي بالاختصاص، وتقديم الظّرف عليه مع أنّ حقّه التّأخير عنه، لإظهار كمال العناية به، لأنّه المدار لعدم ودّهم. (١: ٣٠٧٨)

البُرُوسَويّ: هو قائم مقام فاعله، و(من) مزيدة لاستغراق الخير، والخير: الوحي، والقرآن، والنّصرة. (١: ١٩٩)

نحوه شُبّر. (١: ١٣٣)

الآلوسيّ: قوله تعالى: ﴿مِنْ خَيْرٍ﴾: الوحي، وهو قائم مقام الفاعل، و(من) صلة، وزيادة خير، والنّفي الأوّل منسحب عليها، ولذا ساغت زيادتها عند الجمهور، ولا حاجة إلى ما قيل: إنّ التّقدير بمطلق لا يُنزّل خير. وذهب قوم إلى أنّها للتّبعيض، وعليه يكون ﴿عَلَيْكُمْ﴾ قائمًا ذلك المقام. والمراد من الخير إمّا الوحي، أو القرآن، أو النّصرة، أو ما اختصّ به رسول الله ﷺ من المزايا، أو عامّ في أنواع الخير كلّها، لأنّ المذكورين لا يودّون نزول جميع ذلك على المؤمنين عداوة وحسدًا، وخوفًا من فوات الرّئاسة وزوال الرّئاسة. وأظهر الأقوال كما في «البحر» الأخير. (١: ٣٥٠)

٥ ـ ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة: ١٠٦

ابن عبّاس: أي نرسل جبريل بأنفع من المنسوخ، وأهون في العمل. (١٦)

يقول: خير لكم في المنفعة، وأرفق بكم. (الطّبَريّ ١: ٥٢٥)

نأت بخير منها لكم في التّسهيل والتّيسير، كالأمر بالقتال، الّذي سهّل على المسلمين، بدلالة قوله: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾ الأنفال: ٦٦، أو مثلها كالعبادة بالتّوجّه إلى الكعبة بعد أن كان إلى بيت المقدس. (الطّوسيّ ١: ٣٩٧)

الحسَن: نأت بخير منها في الوقت الثّاني، أي هي لكم في الوقت الثّاني، خير لكم من الأولى في الوقت الأوّل، في باب المصلحة، أو مثلها في ذلك. (الطَّبْرِسيّ ١: ١٨١)

قَتادة: آية فيها تخفيف، فيها رخصة، فيها أمر، فيها نهي. (الطّبَريّ ١: ٥٢٥)

السُّدّيّ: أي بخير من الّتي نسخناها. (١٢٨)

مُقاتِل: نأت من الوحي مكانها أفضل منها لكم، وأنفع لكم. (١: ١٢٩)

ابن قُتَيْبَة: أي بأفضل منها. ومعنى فضلها سهولتها وخفّتها. (٦١)

الطّبَريّ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ لأنّه إمّا بخير منها في العاجل لخفّته على من كلّفه، أو في الآجل لعظم ثوابه وكثرة أجره، أو يكون مثلها في المشقّة على البدن واستواء الأجر والثّواب عليه. (الطّبَريّ ١: ٥٢٦)

الماوَرْديّ: يكون تأويل الآية: ما نغيّر من حكم آية فنبدّله، أو نتركه فلا نبدّله، نأت بخير لكم أيّها المؤمنون حكمًا منها، إمّا بالتّخفيف في العاجل، كالّذي كان من نسخ قيام اللّيل تخفيفًا، وإمّا بالنّفع بكثرة

الثّواب في الآجل، كالّذي كان من نسخ صيام أيّام معدودات بشهر رمضان. (١: ١٧١)

الطُّوسيّ: المعنى: قيل فيه قولان.

أحدهما: [قول ابن عبّاس وقد تقدّم]

والوجه الثّاني: بخير منها في الوقت الثّاني، أي هي لكم خير من الأولى في باب المصلحة، أو مثلها في ذلك. وهو قول الحسن، وهذا الوجه أقوى، وتقديره كأنّ الآية الأولى في الوقت الثّاني في الدّعاء إلى الطّاعة، والزّجر عن المعصية، مثل الآية الأولى في وقتها فيكون اللّطف بالثّانية، كاللّطف بالأولى، إلّا أنّه في الوقت الثّاني يسهل بها دون الأولى [ثمّ بحث بحثًا في النّسيان وجواز نسخ القرآن بالسّنّة وأضاف:]

وقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ لا يدلّ على أنّ السّنّة غير من القرآن، لأنّ المراد بذلك نأت بخير منها في باب المصلحة على أنّ قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ ليس فيه أنّ ذلك الخير[1] يكون ناسخًا، فلا متعلّق في الآية يمنع من ذلك، والأولى جوازه.

على أنّ هذا وإن كان جائزًا، فعندنا أنّه لم يقع، لأنّه لا شيء من ظواهر القرآن يمكن أن يدّعى أنّه منسوخ بالسّنّة إجماعًا، ولا بدليل يوجب العلم. وأعيان المسائل فيها خلاف، نذكر ما عندنا فيه إذا مررنا بتأويل ذلك. (١: ٣٩٧)

الواحديّ: أصلح لمن تعبّر بها، وأنفع لها، وأسهل عليهم، وأكثر لأجرهم، لا أنّ آية خير من آية، ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ في المنفعة والمثوبة، بأن يكون ثوابها كثواب الّتي قبلها. (١: ١٩٠)

نحوه البغويّ. (١: ١٥٤)

الزّمخشريّ: نأت بآية خير منها للعباد، أي بآية العمل بها أكثر للثّواب. (١: ٣٠٢)

نحوه البيضاويّ (١: ٧٥)، والنّسفيّ (١: ٦٨).

ابن عطيّة: لفظة ﴿خَيْرٍ﴾ في الآية صفة تفضيل، والمعنى: بأنفع لكم أيّها النّاس في عاجل، إن كانت النّاسخة أخفّ، وفي آجل، إن كانت أثقل، وبمثلها، إن كانت مستوية. وقال قوم: (خير) في الآية مصدر، و(من) لابتداء الغاية.

ويقلق هذا القول قوله تعالى: ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ إلّا أن يعطف «مثل» على الضّمير في ﴿مِنْهَا﴾ دون إعادة حرف الجرّ، وذلك معترض. (١: ١٩٤)

الفخر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ ففيه قولان.

أحدهما: أنّه الأخفّ، والثّاني: أنّه الأصلح. وهذا أولى، لأنّه تعالى يصرف المكلّف على مصالحه لا على ما هو أخفّ على طباعه.

فإن قيل: لو كان الثّاني أصلح من الأوّل لكان الأوّل ناقص الصّلاح فكيف أمر الله به؟

قلنا: الأوّل أصلح من الثّاني بالنّسبة إلى الوقت الأوّل، والثّاني بالعكس منه، فزال السّؤال. (٣: ٢٣١)

القرطبيّ: لفظة ﴿بِخَيْرٍ﴾ هنا صفة تفضيل، والمعنى: بأنفع لكم أيّها النّاس في عاجل، إن كانت النّاسخة أخفّ، وفي آجل، إن كانت أثقل، وبمثلها، إن

(١) في الأصل: الخبر!.

كانت مستوية. وقال مالك: محكمة مكان منسوخة وقيل: ليس المراد بالخير التفضيل، لأنّ كلام الله لا يتفاضل، وإنّما هو مثل قوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ النمل: ٨٩، أي فله منها خير، أي نفع وأجر، لا الخير الّذي هو بمعنى الأفضل، ويدلّ على القول الأوّل قوله: ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾. (٢: ٦٨)

أبو حيّان: الظاهر أنّ «خيرًا» هنا أفعل التفضيل، والخيريّة ظاهرة، لأنّ المأتيّ به إن كان أخفّ من المنسوخ أو المنسوء، فخيريّته بالنسبة لسقوط أعباء التكليف، وإن كان أثقل، فخيريّته بالنسبة لزيادة الثواب. ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ أو مساو لها في التكليف والثواب وذلك كنسخ التوجّه إلى بيت المقدس بالتوجّه إلى الكعبة.

وذهب قوم إلى أنّ «خيرًا» هنا ليس بأفعل التفضيل، وإنّما هو خير من الخيور كـ﴿خَيْرٍ﴾ في قوله: ﴿أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ البقرة: ١٠٥، فهو عندهم مصدر، و(مِن) لابتداء الغاية. ويصير المعنى: أنّه ما ننسخ من آية أو نؤخّرها، نأت بخير من الخيور من جهة المنسوخ أو المنسوء. لكن يبعّد هذا المعنى قوله: ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ فإنّه لا يصحّ عطفه على قوله: ﴿بِخَيْرٍ﴾ على هذا المعنى، إلّا أن أطلق الخير على عدم التكليف، فيكون المعنى: نأت بخير من الخيور، وهو عدم التكليف، أو نأت بمثل المنسوخ أو المنسوء، فكأنّه يقول: ما ننسخ من آية أو نؤخّرها، فإلى غير بدل، أو إلى بدل مماثل، والّذي إلى غير بدل هو خير أتاكم من جهة الآية المنسوخة أو المنسوءة، إذ هو راحتكم من التكاليف.

وأمّا عطف ﴿مِثْلِهَا﴾ على الضّمير المجرور في ﴿مِنْهَا﴾ فيضعف، لعدم إعادة الجارّ. (١: ٣٤٤)

الشّربينيّ: أي بما هو أنفع لكم وأسهل عليكم وأكثر لأجركم، وإن كان كلام الله كلّه خيرًا. (١: ٨٤)

أبو السّعود: أي بنوع آخر هو خير للعباد، وبحسب الحال في النفع والثواب من الذّاهبة. (١: ١٧٩)

الكاشانيّ: بما هو أعظم لثوابكم، وأجلّ لصلاحكم. (١: ١٦١)

نحوه شبّر (١: ١٣٣)

البُرُوسَويّ: أي بآية هي خير ﴿مِنْهَا﴾ للعباد، بحسب الحال في النفع والثواب من الذّاهبة، وليس مقصودًا أنّ آية خير من آية، لأنّ كلام الله واحد وكلّه خير، فلا يتفاضل بعض الآيات على بعض في أنفسها، من حيث إنّه كلام الله ووحيه وكتابه، بل التفاضل فيها إنّما هو بحسب ما يحصل منها للعباد. (١: ٢٠١)

الآلوسيّ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ أي بشيء هو خير للعباد منها، ﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ حكمًا كان ذلك أو عدمه، وحيًا متلوًّا أو غيره، والخيريّة: أعمّ من أن تكون في النفع فقط أو في الثّواب فقط أو في كليهما. (١: ٣٥٣)

ابن عاشور: وقد أجملت جهة الخيريّة والمثليّة، لتذهب نفس السّامع كلّ مذهب ممكن فتجده مرادًا، إذ الخيريّة تكون من حيث الاشتمال على ما يناسب مصلحة النّاس، أو ما يدفع عنهم مضرّة، أو ما

فيه جلب عواقب حميدة، أو ما فيه ثواب جزيل، أو ما فيه رفق بالمكلّفين و رحمة بهم في مواضع الشدّة، و إن كان حملهم على الشدّة قد يكون أكثر مصلحة.
(١: ٦٤١)

الطَّباطَبائيّ: و الدّليل على أنّ المراد بيان أنّ التّصرّف الإلهيّ يكون دائمًا على الكمال و المصلحة، هو قوله ﴿بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾ فإنّ الخيريّة إنّما يكون في كمال شيء موجود، أو مصلحة حكم مجعول، ففي ذلك يكون موجود مماثلًا لآخر في الخيريّة، أو أزيد منه في ذلك، فافهم.
(١: ٢٥٤)

الصّابونيّ: قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾ المراد بالخيريّة هنا الأفضليّة، يعني في السّهولة والخفّة، و ليس المراد الأفضليّة في التّلاوة و النّظم لأنّ كلام الله تعالى لا يتفاضل بعضه عن بعض، إذ كلّه معجز، و هو كلام ربّ العالمين.
(١: ٩٨)

غيرهما.
(١: ٣٠٤)

نحوه البيضاويّ (١: ٧٦)، و النّسفيّ (١: ٦٨)، و أبو السُّعود (١: ١٨٣).

الكاشانيّ: كصلاة و مال تنفقونه في طاعة الله، أو جاه تبذلونه لإخوانكم المؤمنين، تجرّون به إليهم المنافع، و تدفعون به المضارّ.
(١: ١٦٣)

البُرُوسَويّ: إنّ الخير يتناول أعمال البرّ كلّها، إلّا أنّه تعالى خصّ من بينها إقامة الصّلاة و إيتاء الزّكاة بالذّكر، تنبيهًا على عظم شأنهما و علوّ قدرهما عند الله تعالى، فإنّ الصّلاة قربة بدنيّة، ليكون عمل كلّ عضو شكرًا لما أنعم الله عليه في ذلك، و الزّكاة قربة ماليّة، ليكون شكرًا للأغنياء الّذين فضّلهم الله في الدّنيا بالاستمتاع بلذيذ العيش، بسبب سعتهم في صنوف الأعمال.
(١: ٢٠٤)

مَغْنِيّة: التّرغيب في الخير بوجه العموم. (١: ١٧٥)

٦ـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ البقرة: ١١٠

ابن عبّاس: من عمل صالح، و زكاة و صدقة.
(١٦)

نحوه البغويّ.
(١: ١٥٥)

الطَّبَريّ: و الخير هو العمل الّذي يرضاه الله.
(١: ٥٣٨)

نحوه الطُّوسيّ.
(١: ٤٠٩)

الزَّمَخْشَريّ: من حسنة صلاة، أو صدقة، أو

٧ـ ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٨٤

ابن عبّاس ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ زاد على مسكين ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ بالثّواب ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ﴾ من الفدية.
(٢٥)

زاد في الصّدقة على الواحد. (الواحديّ ١: ٢٧٥)

﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ المراد: من أطعم مسكينين فصاعدًا.

مثله طاووس و عطاء و السُّدّيّ.

(ابن عَطيّة ١: ٢٥٣)

مُجاهِد: من زاد في الإطعام على مُدّ.

(ابن عَطيّة ١: ٢٥٣)

أطعم المسكين الواحد أكثر من قدر الكفاية، حتّى يزيده على نصف صاع. (الطَّبْرِسيّ ١: ١٨١)

الحسَن: معناه: من عمل برًّا في جميع الدّين فهو خير له. (الطَّبْرِسيّ ١: ٢٧٤)

الزُّهريّ: من زاد الإطعام على الصّوم

(ابن عَطيّة ١: ٢٥٣)

من صام مع الفدية. (الطَّبْرِسيّ ١: ٢٧٤)

الثَّعلبيّ: من الإفطار و الفدية. (٢: ٦٥)

نحوه الشّربينيّ (١: ١٤٩)

الواحديّ: ﴿وَاَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ﴾ أي الصّوم خير لكم من الإفطار و الفدية، و هذا إنّما كان خيرًا قبل النّسخ و بعد النّسخ. لا يجوز أن يقال: الصّوم خير من الإفطار و الفدية (١: ٢٧٥)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ فزاد على مقدار الفدية ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ فالتطوّع أخير له أو الخير[1]... ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ من الفدية و تطوّع الخير.

(١: ٣٣٥)

نحوه البَيْضاويّ (١: ١٠١)، و النَّسَفيّ (١: ٩٤)، و أبو السُّعود (١: ٢٤٢)، و شُبّر (١: ١٨٧).

ابن عَطيّة: [نقل بعض الأقوال ثمّ قال:]

﴿خَيْرٌ﴾ الثّاني صفة تفضيل، و كذلك الثّالث، و ﴿خَيْرًا﴾ الأوّل قد نزل منزلة مالًا أو نفعًا. و قرأ أُبيّ ابن كعب (وَ الصَّوْمُ خَيْرٌ لَكُمْ) بدل ﴿وَاَنْ تَصُومُوا﴾.

(١: ٢٥٣)

الطَّبْرِسيّ: و يُجمع بين القولين [قول طاووس و مُجاهِد] قول ابن عبّاس: من التطوّع بزيادة الإطعام.

و قوله ﴿وَاَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ أي و صومكم خير لكم من الإفطار و الفدية، و كان هذا مع جواز الفدية. فأمّا بعد النّسخ فلا يجوز أن يقال: الصّوم خير من الفدية، مع أنّ الإفطار لا يجوز أصلًا.

و قيل: معناه الصّوم خير لمطيقه، و أفضل ثوابًا من التكفير لمن أفطر بالعجز. (١: ٢٧٤)

الفَخْرُ الرّازيّ [?]: أي من تبرّع بخير زاد في الفدية، أو تطوّع تطوّعًا خيرًا ﴿فهو﴾ أي التطوّع ﴿خَيْرٌ لَهُ﴾ و ذكر في خير المتطوّع ثلاثة أوجه

أحدها: أن يزيد على مسكين واحد، فيطعم مكان كلّ يوم مسكينين أو أكثر

و ثانيها: أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب

و ثالثها: أن يصوم مع الفدية فهو خير كلّه.

(١: ٢٩)

الآلوسيّ: [نقل بعض الأقوال و أضاف:]

﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ أي التطوّع أو الخير الّذي تطوّعه و حمل بعضهم الخير الأوّل مصدر خيرت يا رجل و أنت خائر أي حسن، و الخير الثّاني اسم تفضيل، فيفيد الحمل أيضًا بلا مرية. و إرجاع الضّمير إلى (مَن) أي

---

(1) الظّاهر: أو الخير، خير له.

فالمتطوّع خير من غيره لأجل التطوّع، لا يعني بعده. (٢: ٥٦)

ابن عاشور: والخير مصدر خار إذا حسُن وشرُف، وهو منصوب لتضمين ﴿تَطَوَّعَ﴾ معنى «أتى»، أو يكون ﴿خَيْرًا﴾ صفةً لمصدر محذوف، أي تطوّعًا خيرًا.

ولا شكّ أنّ الخير هنا متطوّع به، فهو الزّيادة من الأمر الّذي الكلام بصدده وهو الإطعام لا محالة، وذلك إطعام غير... وعن مُجاهد: مَن زاد في الإطعام على المُدّ، وهو بعيد، إذ ليس المُدّ مصرّحًا به في الآية، وقد أطعم أنس بن مالك خبزًا ولحمًا عن كلّ يوم أفطره حين شاخ.

و﴿خَيْرٌ﴾ الثّاني في قوله ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ يجوز أن يكون مصدرًا كالأوّل ويكون المراد به خيرًا آخر، أي خير الآخرة، ويجوز أن يكون خير الثّاني تفضيلًا أي فالتطوّع بالزّيادة أفضل من تركها، وحذف المفضّل عليه لظهوره. (٢: ١٦٦)

مَغْنِيَّة: أي من زاد في الإطعام على مسكين واحد، أو أطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب فهو خير، وله الخيار في أن يدعو المسكين المحتاج، فيطعمه حتّى يشبع، أو يُعطيه من الدّقيق والحبوب الّتي يأكل منها أكثر من ٨٠٠ غرام بقليل. ويجوز أن يُعطيه الثّمن دراهم على شريطة أن يقول له: اجعله ثمن وجبة من الطّعام. (١: ٢٨٣)

راجع: ط و ع: «تطوّع».

٨ - ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢١٦

ابن عبّاس: تصيبون الشّهادة والغنيمة. (٢٩)

نحوه الطّبريّ (٢: ٣٥٨)، والواحديّ (١: ٣١٩)، والنّسفيّ (١: ١٠٧).

الزّجّاج: يعني به هاهنا القتال، فمعنى الخير فيه، أنّ من قُتل فهو شهيد، وهذا غاية الخير، وهو إن قَتل مُثاب أيضًا وهادم أمر الكفر، وهو مع ذلك يغنم، وجائز أن يستدعي دخول من يقاتله في الإسلام، لأنّ أمر قتال أهل الإسلام كلّه كان من الدّلالات الّتي تثبت أمر النّبوّة والإسلام، لأنّ الله أخبر أنّه ينصر ...يته، ثمّ أبان النّصر بأنّ العدد القليل يغلب العدد الكثير، فهذا ما في القتال من الخير الّذي كانوا كرهوا. (١: ٢٨٩)

ابن عطيّة: في أنّكم تغلبون وتظهرون وتغنمون وتؤجَرون، ومن مات مات شهيدًا. (١: ٢٨٩)

نحوه القُرطُبيّ. (٣: ٣٩)

البَيْضاويّ: وهو جميع ما كُلّفوا به، فإنّ الطّبع يكرهه، وهو مناط صلاحكم وسبب فلاحهم. (١: ١١٤)

نحوه الشّربينيّ (١: ١٤٠)، وشُبّر (١: ٢١٦)

٩ - ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٠

ابن عبّاس: من ترك مخالطتهم. (٣٠)

السُّدّيّ: يُصلح له ماله وأمره له خير، وإن يخالطه فيأكل معه ويُطعمه، ويركب راحلته ويحمله، ويستخدم خادمه ويخدمه، فهو أجود.

(الطّبَري ٢: ٣٨٤)

ابن قُتَيْبَة: أي تثمير أموالهم، والتنزّه عن أكلها لمن وليها خير. (٨٣)

الواحديّ: يعني الإصلاح لأموالهم من غير أجرة ولا أخذ عوض منهم خير، وأعظم أجرًا. (١: ٣٢٦)

نحوه الطّبْرِسيّ. (١: ٣١٧)

الزّمَخْشَريّ: أي مداخلتهم على وجه الإصلاح لهم ولأموالهم خير من مجانبتهم. (١: ٣٦٠)

نحوه البَيْضاويّ (١: ١١٦)، والشِّربينيّ (١: ١٤٣)، وشُبّر (١: ٢٢١)

١٠ ـ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ.

البقرة: ٢٢١

ابن عبّاس: ﴿وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾ من نكاح حرّة مشركة ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ من تزويجكم لحرّ مشرك. (٣٠)

الطّبَريّ: يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ بالله وبرسوله وبما جاء به من عند الله، خير عند الله وأفضل من حرّة مشركة كافرة، وإن شرُف نسبها وكرُم أصلها. يقول: ولاتبتغوا المناكح في ذوات الشرف من أهل الشرك بالله، فإنّ الإماء المسلمات عند الله خير منكحًا منهنّ.

﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ يعني تعالى ذكره بذلك، أنّ الله قد حرّم على المؤمنات أن ينكحن مشركًا كائنًا من كان المشرك، ومن أيّ أصناف الشرك كان، فلاتنكحوهنّ أيّها المؤمنون منهم، فإنّ ذلك حرام عليكم، ولأن تزوّجوهنّ من عبد مؤمن مصدّق بالله وبرسوله وبما جاء به من عند الله، خير لكم من أن تزوّجوهنّ من حرّ مشرك، ولو شرُف نسبه وكرُم أصله، وإن أعجبكم حسبه ونسبه. (٢: ٣٩٠)

الطّبْرِسيّ: ﴿وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ معناه مملوكة مصدّقة مسلمة خير من حرّة مشركة.

﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ أي عبد مصدّق مسلم خير من حرّ مشرك ولو أعجبكم. (١: ٣١٨)

١١ ـ اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَاِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. البقرة: ٢٧١

ابن عبّاس: من العلانية. (٣٩)

الإمام الصّادق عليه السلام: كلّ ما فرض الله عليك فإعلانه أفضل من إسراره، وكلّ ما كان تطوّعًا فإسراره أفضل من إعلانه، ولو أنّ رجلًا حمل زكاة ماله على عاتقه، فقسّمها علانية، كان ذلك حسنًا جميلًا. (شُبّر ١: ٢٧٦)

الطّبَريّ: يقول: فإخفاؤكم إيّاها خير لكم من إعلانها، وذلك في صدقة التطوّع. (٣: ٩٢)

الزّمخشريّ: فالإخفاء خير لكم. (١: ٣٩٧)

نحوه ابن عطيّة (١: ٣٦٦)، و الطّبرسيّ (١: ٣٨٤)، و القرطبيّ (٣: ٣٣٥)، و الآلوسيّ (٣: ٤٤)

الفخر الرّازيّ: [نقل معنى الإخفاء و الإبداء ثمّ قال:]

فإن قيل: إن كان الأمر على ما ذكرتم فلِمَ رجّح الإخفاء على الإظهار في قوله: ﴿وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

و الجواب من وجهين:

الأوّل: لانسلّم قوله: ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ يفيد التّرجيح، فإنّه يحتمل أن يكون المعنى أنّ إعطاء الصّدقة حال الإخفاء خير من الخيرات، و طاعة من جملة الطّاعات، فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرًا و طاعة، لا أنّ المقصود منه بيان التّرجيح.

و الوجه الثّاني: سلّمنا أنّ المراد منه التّرجيح، لكنّ المراد من الآية أنّه إذا كانت الحال واحدة في الإبداء و الإخفاء، فالأفضل هو الإخفاء. فأمّا إذا حصل في الإبداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الإبداء على الإخفاء. (٧: ٧٩)

البيضاويّ: فالإخفاء خير لكم، و هذا في التّطوّع و لمن لم يعرف بالمال، فإنّ إبداء الفرض لغيره أفضل لنفي التّهمة عنه. (١: ١٤٠)

نحوه الشّربينيّ (١: ١٨١)، و أبو السّعود (١: ٣١٣)، و البروسويّ (١: ٤٣٣).

النّسفيّ: فالإخفاء خير لكم، قالوا: المراد صدقات التّطوّع، و الجهر في الفرائض أفضل لنفي التّهمة، حتّى إذا كان المزكّي ممّن لايعرف باليسار كان إخفاؤه أفضل، و المتطوّع إن أراد أن يقتدى به كان إظهاره أفضل (١: ١٣٦)

١٢ - ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ البقرة: ٢٧٢

ابن عبّاس: من مال على فقراء أصحاب الصّفّة. (٣٩)

نحوه مقاتل (١: ٢٢٥)، و الزّمخشريّ (١: ٣٩٧)، و النّسفيّ (١: ١٣٦)، و شبّر (١: ٢٧٦)

ابن عطيّة: الخير في هذه الآية: المال، لأنّه اقترن بذكر الإنفاق، فهذه القرينة تدلّ على أنّه المال، و متى لم يقترن بما يدلّ على أنّه المال، فلايلزم أن يكون بمعنى المال، نحو قوله تعالى: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ الفرقان: ٢٤، و قوله تعالى: ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ الزّلزال: ٧، إلى غير ذلك. و هذا الّذي قلناه تحرّز من قول عكرمة: كلّ خير في كتاب اللّه فهو المال. (١: ٣٦٨)

نحوه القرطبيّ (٣: ٣٣٩)

الفخر الرّازيّ: فالمعنى و كلّ نفقة تنفقونها من نفقات الخير فإنّما هو لأنفسكم، أي ليحصل لأنفسكم ثوابه، فليس يضرّكم كفرهم. (٧: ٨٣)

البيضاويّ: من نفقة معروفة. (١: ١٤١)

١٣ - ﴿وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ

تصدّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون﴾ البقرة: ٢٨٠

النّخعي: أن تصدّقوا برؤوس أموالكم.

نحوه الضّحّاك، وقتادة، والسُّدّيّ، والرّبيع (الطّبري ٣: ١١٣)

الضّحّاك: يعني على المُعسر، فأمّا الموسر فلا، ولكن يؤخذ منه رأس المال، والمُعسر الأخذ منه حلال، والصّدقة عليه أفضل. (الطّبري ٣: ١١٤)

الطّبري: واختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك.

فقال بعضهم: معنى ذلك: وأن تصدّقوا برؤوس أموالكم على الغنيّ والفقير منهم، خير لكم.

وقال آخرون: معنى ذلك: وأن تصدّقوا به على المعسر خير لكم، نحو ما قلنا في ذلك.

وأولى التّأويلين بالصّواب تأويل من قال: معناه: وأن تصدّقوا على المعسر برؤوس أموالكم، خيرٌ لكم، لأنّه يلي ذكر حكمه في المعنيين، وإلحاقه بالّذي يليه، أحبّ إليّ من إلحاقه بالّذي بَعُد منه. (٣: ١١٣)

الواحديّ: أعلم الله تعالى أنّ الصّدقة برأس المال على المعسر خير وأفضل من انتظار يسره. (١: ٣٩٩)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ٣٩٣)

الفَخْر الرّازيّ: المراد بالخير: حصول الثّناء الجميل في الدّنيا، والثّواب الجزيل في الآخرة. (٧: ١١١)

البَيْضاويّ: أكثر ثوابًا من الإنظار، أو خير ممّا تأخذونه لمضاعفة ثوابه ودوامه. (١: ١٤٣)

نحوه شُبّر. (١: ٢٨٢)

١٤ ـ ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ آل عمران: ١٥

ابن عبّاس: ممّا ذكرت لكم من زينة الدّنيا. (٤٤)

الطّبريّ: يعني بخير وأفضل لكم. (٣: ٢٠٥)

الزّجّاج: وأعلم الله جلّ وعزّ أنّ خيرًا من جميع ما في الدّنيا ما أعدّه لأوليائه. (١: ٣٨٤)

الطّوسيّ: قيل في آخر الاستفهام بقوله ﴿أَؤُنَبِّئُكُمْ﴾ قولان.

أحدهما: أنّ آخره عند قوله ﴿بِخَيْرٍ مِنْ ذٰلِكُمْ﴾ ثمّ استأنف ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا﴾.

الثّاني: بعد قوله ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ثمّ استأنف ﴿جَنَّاتٌ﴾ على تقدير الجواب، كأنّه قيل: ما هو ذلك خير، فقيل هو جنّات. ومثله: ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذٰلِكُمُ النَّارُ﴾ الحجّ: ٧٢، أي هي النّار. (٢: ٤١٣)

الطّبْرِسيّ: بأنفع لكم ممّا سبق ذكره في الآية المتقدّمة، من شهوات الدّنيا ولذّاتها وزهراتها. (١: ٤١٨)

البَيْضاويّ: يريد به تقرير أنّ ثواب الله تعالى خير من مستلذّات الدّنيا. (١: ١٥١)

نحوه البُروسَويّ (٢: ١٠)، والآلوسيّ (٣: ١٠٠).

أبو السُّعود: إثر ما بيّن شأن مزخرفات الدّنيا، وذكر ما عنده تعالى من حسن المآب إجمالًا، أمر النّبيّ بتفصيل ذلك المجمل للنّاس مبالغةً في التّرغيب.

والخطاب للجميع، والهمزة للتقرير، أي أأخبركم بما هو خير ممّا فصّل من تلك المستلذّات المزيّنة لكم؟ وإبهام الخير لتفخيم شأنه والتشويق إليه. (١: ٣٤٥)

١٥ـ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ. آل عمران: ٥٤

ابن عبّاس: أقوى المريدين. ويقال: أفضل الصانعين. (٤٨)

مُقاتِل: يعني أفضل مكرًا منهم. (١: ٢٧٨)

الواحديّ: أفضل المجازين بالسيّئة العقوبة. (١: ٤٤١)

الشّربينيّ: أي أعلمهم به. (١: ٢٤٩)

شُبّر: أقواهم مكرًا، وأنفذهم كيدًا. (١: ٣٢٣)

نحوه البُرُوسَويّ. ([illegible])

الآلوسيّ: أي أقواهم مكرًا وأشدّهم، أو أنّ مكره أحسن وأوقع في محلّه، لبعده عن الظّلم، فإنّه يبعد المشاكلة. (٣: ١٧٩)

ابن عاشور: ومعنى ﴿وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ أي أقواهم عند إرادة مقابلة مكرهم بخذلانه إيّاهم.

ويجوز أن يكون معنى ﴿خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾: أنّ الإملاء والاستدراج الّذي يقدّره للفجّار والجبابرة والمنافقين، الشّبيه بالمكر في أنّه حسن الظّاهر سيّء العاقبة، هو خير محض لا يترتّب عليه إلّا الصّلاح العامّ، وإن كان يؤذي شخصًا أو أشخاصًا، فهو من هذه الجهة مجرّد عمّا في المكر من القبح، ولذلك كانت أفعاله تعالى منزّهة عن الوصف بالقبح أو الشّناعة، لأنّها لا تقارنها الأحوال الّتي بها تقبح بعض أفعال العباد، من دلالة على سفاهة رأي، أو سوء طويّة، أو جبن، أو ضعف، أو طمع، أو نحو ذلك، أي فإن كان في المكر قبح فمكر الله خير محض، ولك على هذا الوجه أن تجعل ﴿خَيْرُ﴾ بمعنى التّفضيل وبدونه. (٣: ١٠٦)

١٦ـ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ اَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ. آل عمران: ١١٠

النّبيّ ﷺ: أنتم وفيتم سبعين أمّة، وأنت خيرها وأكرمها على الله. (الواحديّ ١: ٤٧٨)

مُجاهِد: خير النّاس، لأنّه لم يؤمر أحد بالقتال غير محمّد ﷺ فأنتم تسبُون الرّوم وفارس تدخلونهم في دينكم.

مثله عِكْرِمَة. (الواحديّ ١: ٤٧٧)

الفَرّاء: وقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ...﴾ في التّأويل: في اللّوح المحفوظ. ومعناه: أنتم خير أمّة، كقوله: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ الأعراف: ٨٦، و﴿إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ الأنفال: ٢٦، فإضمار «كان» في مثل هذا، وإظهارها سواء. (١: ٢٢٩)

الطّبَريّ: فإن سأل سائل فقال: وكيف قيل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ﴾ وقد زعمت أنّ تأويل الآية: أنّ هذه الأمّة خير الأمم الّتي مضت، وإنّما يقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ﴾ لقوم كانوا خيارًا فتغيّروا عمّا كانوا عليه؟

قيل: إنّ معنى ذلك بخلاف ما ذهبت إليه، وإنّما معناه: أنتم خير أمّة، كما قيل: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾ الأنفال: ٢٦، وقد قال في موضع آخر: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ الأعراف: ٨٦، فإدخال «كان» في مثل هذا، وإسقاطها بمعنى واحد، لأنّ الكلام معروف معناه. ولو قال أيضًا في ذلك قائل: ﴿كُنْتُمْ﴾ بمعنى التمام، كان تأويله: خُلقتم خير أمّة أو وُجدتم خير أمّة، كان معنًى صحيحًا. (٣: ٣٩٢)

الزَّمَخْشَريّ: كأنّه قيل: وُجدتم خير أمّة، وقيل: كنتم في علم الله خير أمّة، وقيل: كنتم في الأمم قبلكم مذكورين بأنّكم خير أمّة موصوفين به. (١: ٤٥٤)

ابن عَطيّة: [نقل الأقوال في شأن النزول ثمّ قال:] فهذا كلّه قول واحد، مقتضاه: أنّ الآية نزلت في الصّحابة، قيل لهم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ فالإشارة بقوله: ﴿أُمَّةٍ﴾ إلى أمّة محمّد معيّنة، فإنّ هؤلاء هم خيرها.

وقال الحسن بن أبي الحسن وجماعة من أهل العلم: معنى الآية: خطاب الأمّة بأنّهم خير أمّة أخرجت للنّاس، فلفظ ﴿أُمَّةٍ﴾ على هذا التأويل اسم جنس، كأنّه قيل لهم: كنتم خير الأمم، ويؤيّد هذا التأويل كونهم شهداء على النّاس، وقول النّبيّ ﷺ: «نحن الآخرون السّابقون» الحديث. وروى بهز بن حكيم عن أبيه عن جدّه أنّ رسول الله ﷺ قال يومًا وهو مُسند ظهره إلى الكعبة: «نحن نكمل يوم القيامة سبعين أمّة نحن آخرها وخيرها».

قال مُجاهِد: معنى الآية: كنتم خير النّاس، وقال الحسن: نحن آخرها وأكرمها على الله تعالى، وقال أبو هريرة: معنى الآية: كنتم للنّاس خير النّاس...

وهذه الخيريّة الّتي فرضها الله لهذه الأمّة، إنّما يأخذ بحظّه منها مَن عمل هذه الشّروط، من الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، والإيمان بالله. وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وما بعده أحوال في موضع نصب.

ثمّ أخبر تعالى عن أهل الكتاب على جهة التّوبيخ المقرون بالنّصح، أنّهم لو آمنوا لنجّوا أنفسهم من عذاب الله، وجاءت لفظة ﴿خَيْرًا﴾ في هذه الآية وهي صيغة تفضيل، ولا مشاركة بين كفرهم وإيمانهم في الخير، وإنّما جاز ذلك لما في لفظة ﴿خَيْرًا﴾ من الشّياع وتشعّب الوجوه، وكذلك هي لفظة «أفضل» و«أحبّ» وما جرى مجراها. وقد بيّن هذا المعنى في غير هذا الموضع بأوعب من هذا. (١: ٤٨٩)

الطَّبْرِسيّ: قيل فيه أقوال:

أحدها: أنّ معناه أنتم خير أمّة، وإنّما قال: ﴿كُنْتُمْ﴾ لتقدّم البشارة لهم في الكتب الماضية، عن الحسن، ويعضده ما روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «أنتم تتمّون سبعين أمّة، أنتم خيرها وأكرمها على الله».

وثانيها: أنّ المراد كنتم خير أمّة عند الله في اللّوح المحفوظ، عن الفرّاء والزّجّاج.

وثالثها: أنّ «كان» هاهنا تامّة، و﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ نصب على الحال، ومعناه: وُجدتم خير أمّة، وخُلقتم خير أمّة.

ورابعها: أنّ «كان» مزيدة، دخولها كخروجها، إلّا أنّ فيها تأكيدًا لوقوع الأمر لا محالة، لأنّه بمنزلة ما قد

كان في الحقيقة، فهي بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ﴾ الأنفال: ٢٦، وفي موضع آخر ﴿إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ الأعراف: ٨٦، ونظيره قوله ﴿وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ النّساء: ٩٦، لأنّ معرفته المستأنفة كالماضية في تحقيق الوقوع.

وخامسها: أنّ «كان» بمعنى صار. [ثمّ استشهد بشعر]

ومعناه: صرتم خير أمّة خلقت، لأمركم بالمعروف، ونهيكم عن المنكر، وإيمانكم بالله، فصير هذه الخصال على هذا القول شرطًا في كونهم خيرًا. وقد روي عن بعض الصّحابة أنّه قال: من أراد أن يكون خير هذه الأمّة، فليؤدّ شرط الله فيه من الإيمان بالله، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر

الفخر الرّازيّ: في النّظم وجهان:

الأوّل: أنّه تعالى لمّا أمر المؤمنين ببعض الأشياء، ونهاهم عن بعضها، وحذّرهم من أن يكونوا مثل أهل الكتاب في التّمرّد والعصيان، وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين، كان الغرض من كلّ هذه الآيات حمل المؤمنين والمكلّفين على الانقياد والطّاعة، ومنعهم عن التّمرّد والمعصية، ثمّ إنّه تعالى أردف ذلك بطريق آخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطّاعة، فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ والمعنى أنّكم كنتم في اللّوح المحفوظ خير الأمم وأفضلهم، فاللّائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة، وأن لا تزيلوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة، وأن تكونوا منقادين مطيعين في كلّ ما يتوجّه عليكم من التّكاليف.

الثّاني: أنّ الله تعالى لمّا ذكر كمال حال الأشقياء، وهو قوله ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ وكمال حال السّعداء، وهو قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ آل عمران: ١٠٦ و ١٠٧، نبّه على ما هو السّبب لوعيد الأشقياء بقوله: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ١٠٨، يعني أنّهم إنّما استحقّوا ذلك بأعمالهم القبيحة، ثمّ نبّه في هذه الآية على ما هو السّبب لوعد السّعداء بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ أي تلك السّعادات والكمالات والكرامات إنّما فازوا بها في الآخرة، لأنّهم كانوا في الدّنيا ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (٨: ١٨٩)

البيضاويّ: دلّ على خيريّتهم فيما مضى، ولم يدلّ على انقطاع طرأ، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ النّساء: ٩٦، وقيل: كنتم في علم الله أو في اللّوح المحفوظ أو فيما بين الأمم المتقدّمين. (١: ١٧٦)

نحوه شبّر. (١: ٣٦٠)

النّسفيّ: كأنّه قيل: وجدتم خير أمّة، أو كنتم في علم الله أو في اللّوح خير أمّة، أو كنتم في الأمم قبلكم مذكورين، بأنّكم خير أمّة موصوفين به. (١: ١٧٥)

نحوه البروسويّ. (٢: ٧٨)

أبو حيّان: وقال الحسن ومجاهد وجماعة: الخطاب لجميع الأمّة، بأنّهم خير الأمم، ويؤيّد هذا التّأويل كونهم ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وقوله: «نحن الآخرون السّابقون» الحديث [إلى أن قال:]

وقيل: في اللّوح المحفوظ، وقيل: فيما أخبر به

الأمم قديمًا حكم. وقيل: هو على الحكاية، وهو متصل بقوله: ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ آل عمران: ١٠٧، أي فيقال لهم في القيامة: كنتم في الدنيا خير أمّة. وهذا قول بعيد من سياق الكلام.

و﴿خَيْرَ﴾ مضاف للنكرة، وهي أصل تفضيل، فيجب إفرادها وتذكيرها وإن كانت جارية على جمع.

والمعنى أنّ الأمم إذا فضّلوا أمّة أمّة، كانت هذه الأمّة خيرها، وحكم عليهم بأنّهم خير أمّة، ولم يُبيّن جهة الخيريّة في اللّفظ، وهي: سبقهم إلى الإيمان برسول الله ﷺ ويدارهم إلى نصرته، وتفقّههم عنه علم الشّريعة، وافتتاحهم البلاد، وهذه فضائل اختصّوا بها، مع ما لهم من الفضائل. وكلّ من عمل بعدهم حسنة فلهم مثل أجرها، لأنّهم سبب في إيجادها، إذ هم الّذين سنّوها، وأوضحوا طريقها «من سنّ سُنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» لا ينقص ذلك من أجورهم شيئًا. (٣: ٢٨)

ابن عاشور: فعل «كان» يدلّ على وجود ما يُسند إليه في زمن مضى، دون دلالة على استمرار، ولا على انقطاع، قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ النّساء: ٩٦، أي وما زال، فمعنى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وُجدتم على حالة الأخيريّة على جميع الأمم، أي حصلت لكم هذه الأخيريّة بحصول أسبابها ووسائلها، لأنّهم اتّصفوا بالإيمان والدّعوة للإسلام، وإقامته على وجهه، والذّبّ عنه النّقصان والإضاعة، لتحقّق أنّهم لمّا جُعل ذلك من واجبهم، وقد قام كلّ بما استطاع، فقد تحقّق منهم القيام به، أو قد ظهر منهم العزم على امتثاله، كلّما سنح سانح يقتضيه، فقد تحقّق أنّهم خير أمّة على الإجمال، فأخبر عنهم بذلك.

هذا بنينا على كون الأمر في قوله آنفًا: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ وما بعده من النّهي في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا﴾ آل عمران ١٠٤ و١٠٥، لم يكن حاصلًا عندهم من قبل.

ويجوز أن يكون المعنى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ موصوفين بتلك الصّفات فيما مضى، تفعلونها إمّا من تلقاء أنفسكم، حرصًا على إقامة الدّين، واستحسانًا وتوفيقًا من الله في مصادفتكم لمرضاته ومراده، وإمّا بوجوب سابق حاصل من آيات أخرى مثل قوله: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ العصر: ٣، وحينئذ فلمّا أمرهم بذلك على سبيل الجزم، أثنى عليهم بأنّهم لم يكونوا تاركيه من قبل. وهذا إذا بنينا على أنّ الأمر في قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ تأكيد[1] لما كانوا يفعلونه، وإعلام بأنّه واجب، أو بتأكيد وجوبه على الوجوه الّتي قدّمتها عند قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾. (٣: ١٨٨)

حسنين مخلوف: أفاد أنّ هذه الأمّة خير الأمم وأنفع النّاس للنّاس، لاتّصافها بما وصفها الله به في هذه الآية. (١: ١٢٠)

وقد تقدّم بعض نصوص هذه الآية في: أ م م: «أمّة» فراجع، وبعضها لا نصّ له.

(١) وفي الأصل: تأكيدًا !!

١٧ ـ ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ النّساء: ٢٥

ابن عبّاس: تكون أولادكم أحراراً. (٦٨)

وأن تصبروا عن الأمة خير لكم. (الطّبريّ ٤: ٢٩)

سعيد بن جُبَيْر: عن نكاح الأمة.

نحوه مُجاهد والسُّدّيّ وقَتادة. (الطّبريّ ٤: ٢٩)

مُقاتِل: من تزويجهنّ. (١: ٣٦٨)

الماوَرْديّ: يعني الصّبر عن نكاح الأمة، لئلا يكون ولده عبداً. (١: ٤٧٢)

الزّمَخْشَريّ: أي وصبركم عن نكاح الإماء متعفّفين ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وعن النّبيّ ﷺ: «الحرائر صلاح البيت، والإماء هلاك البيت». (١: ٥٢٠)

نحوه البَيضاويّ. (١: ٢١٥)

الطَّبْرِسيّ: معناه وصبركم عن نكاح الإماء وعن الزّنا خير لكم. (٢: ٣٤)

شُبَّر: من نكاح الإماء، للحوق العار بالولد، وعدم إصلاحهنّ البيت. (٢: ٣٣)

مكارم الشّيرازيّ: أي إنّ صبركم عن التّزوّج بالإماء ما استطعتم، وما لم تقعوا في الزّنى خير لكم ومن مصلحتكم. (٣: ١٧٥)

١٨ ـ ... ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ النّساء: ٧٧

ابن عبّاس: أفضل. (٧٥)

مُقاتِل: من الدّنيا، يعني الجنّة أفضل من الدّنيا. (١: ٣٩٠)

البُرُوسَويّ: ﴿خَيْرٌ﴾ لكم من ذلك المتاع القليل، لكثرته وعدم انقطاعه وصفائه عن الكدورات، وإنّما قيل: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ حثّاً لهم على اتّقاء العصيان والإخلال بمواجب التّكليف...

اعلم أنّ الآخرة خير من الدّنيا، لأنّ نعم الدّنيا قليلة، ونعم الآخرة كثيرة، ونعم الدّنيا منقطعة، ونعم الآخرة مؤبّدة، ونعم الدّنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره، ونعم الآخرة صافية عن الكدورات، ونعم الدّنيا مشكوكة، فإنّ أعظم النّاس تنعّماً لا يعرف أنّه كيف تكون عاقبته في اليوم الثّاني، ونعم الآخرة يقينيّة.

فعلى العاقل أن يختار ما هو خير من كلّ وجه وهو الآخرة، على ما هو شرّ من كلّ جهة وهو الدّنيا. (٢: ٢٤٠)

١٩ ـ ... ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النّساء: ١٢٨

ابن عبّاس: من الجور والميل. (٨١)

نحوه الزّجّاج. (٢: ١١٦)

مُقاتِل: من المفارقة. (١: ٤١٢)

الماوَرْديّ: يعني خيراً من النّشوز والإعراض، وهو قول بعض البصريّين. (١: ٥٣٣)

الزّمَخْشَريّ: من الفرقة، أو من النّشوز والإعراض، وسوء العشرة، أو هو خير من الخصومة في كلّ شيء، أو الصّلح خير من الخيور، كما أنّ

الخصومة شرّ من الشّرور، وهذه الجملة اعتراض.

(١: ٥٦٨)

نحوه شبّر. (١: ١٠٩)

البَيْضاويّ: من الفُرقة وسوء العشرة، أو من الخصومة، ولا يجوز أن يراد به التّفضيل بل بيانه أنّه من المحذور، كما أنّ الخصومة من الشّرور وهو اعتراض.

(١: ٢٤٨)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٢٩٦)

٢٠ ـ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ المائدة: ١١٤

راجع: ر ز ق: «الرّازقين».

٢١ ـ وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الأنعام: ١٧

الطَّبَريّ: يقول: وإن يُصبك بخير، أي برخاء في عيش، وسعة في الرّزق، وكثرة في المال، فتقرّ أنّه أصابك بذلك. (٥: ١٦٠)

الثَّعلبيّ: عافية ورخاء ونعمة. (٤: ١٣٩)

الماوَرْديّ: وفي الضّرّ والخير وجهان:

أحدهما: أنّ الضّرّ السّقم، والخير: العافية.

والثّاني: أنّ الضّرّ: الفقر، والخير الغنى. (٢: ٩٩)

الواحديّ: يصبك بغنى وسعة في الرّزق، وصحّة في الجسم. (٢: ٢٥٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٢٨٦)

البَغَويّ: عافية ونعمة. (٢: ١١٤)

نحوه القُرطُبيّ. (٦: ٣٩٨)

الزَّمَخْشَريّ: من غنى أو صحّة. (٢: ٩)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٣٠٥)، والنَّسَفيّ (٢: ٦)، وأبو السُّعود (٢: ٣٦٣)، والبُرُوسَويّ (٣: ١٦)، والآلوسيّ (٧: ١١٢).

٢٢ ـ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ الأعراف: ١٢

رشيد رضا: أي منعني من ذلك أنّي أنا خير منه، لأنّك خلقتني من نار وخلقته من طين، والنّار خير من الطّين وأشرف، ولا ينبغي للأشرف أن يُكرم مَن دونه ويعظّمه، أي وإن أمره بذلك ربّه. وهذا الجواب يتضمّن ضروبًا من الجهل الفاضح، ما أوقع اللّعين فيها إلّا حسده وكبره، فإنّهما يُعميان البصائر. [ثمّ ذكر ثلاث وجوه وقال:]

الرّابع: الاستدلال على الخيريّة بالمادّة الّتي كان منها التّكوين، وهذا جهل ظاهر من وجوه:

أحدها: أنّ خيريّة الموادّ بعضها على بعض ليس من الحقائق الّتي يمكن إثباتها بالبرهان، وإنّما هي أمور اعتباريّة تختلف فيها الآراء والأهواء، وأصول المخلوقات المختلفة التّركيب عناصر بسيطة قليلة، يُرجّح أنّها متحوّلة عن أصل واحد، كما يُعلم من فنّ الكيمياء.

ثانيها: أنّ بعض الأشياء النّفيسة أصلها خسيس، فالمسك من الدّم، وجوهر الألماس من الكربون الّذي هو أصل الفحم، والأثمار الّتي تُعاف من مادّة الطّعام

الّذي يُشتهى و يُحبّ.

ثالثها: أنّ الملائكة خلقوا من النّور، و هو قد خلق من مارج من نار، و هو اللّهب المختلط بالدّخان، فما فوقه دخان و ما تحته لهب صاف، فإنّ مادّة المرج معناها الخلط و الاضطراب، و لا شكّ في أنّ النّور خير من النّار، و النّار الصّافية خير من اللّهب المختلط بالدّخان، و قد سجد الملائكة المخلوقون من النّور امتثالاً لأمر الله تعالى، فكان هو أولى، بل أولى بأن يقال له: أولى لك فأولى.

الخامس: إذا سلّمنا جدلاً أنّ خيريّة الشّيء ليست في ذاته و صفاته الخاصّة الّتي تفصلها عن غيرها من مقوّمات نوعه و مشخّصات نفسه و صفاته الّتي عتاز بها عن غيره، و إنّما هي تابعة للمادّة الّتي هي أصل جنسه، فلا نسلّم أنّ النّار خير من الطّين، فإنّ جميع الأحياء النّباتيّة و الحيوانيّة في هذه الأرض مخلوقة من الطّين بالذّات أو بالواسطة، و هي خير ما فيها بكلّ نوع من أنواع الاعتبارات الّتي تعرفها العقول، و ليس للنّار أو لمارجها مثل هذه المزايا، و لا ما يقرب منها.

السّادس: أنّ اللّعين غفل عمّا خصّ الله به آدم من خلقه بيده، و النّفخ فيه من روحه، و جعل استعداده العلميّ فوق استعداد غيره من خلقه، و من تشريفه بأمر الملائكة بالسّجود له، و جعله بتلك المزايا أفضل من أولئك الملائكة، و هم أفضل من إبليس بعنصر الخلقة و بالطّاعة.

فهذه أُصول الجهل و الغباوة الّتي أوقع إبليس فيها حسده لآدم، و استكباره عن طاعة الله بالسّجود له. و أنت ترى أنّ أولياءه و نظراءه من شياطين الإنس مرتكسون فيها كلّها. و العياذ بالله تعالى. قال قتادة: حسد عدوّ الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة، و قال: أنا ناريّ و هذا طينيّ، فكان بدء الذّنوب الكبر، و استكبر عدوّ الله أن يسجد لآدم، فأهلكه الله بكبره و حسده. (٨: ٣٣٠)

لاحظ خ ل ق: «خلقتني»

٢٣ - ﴿وَاِلٰى مَدْيَنَ اَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَاَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف: ٨٥

مُقاتِل: يقول وفاء الكيل و الميزان خير لكم من النّقصان. (٢: ٤٨)

الطَّبَريّ: هذا الّذي ذكرت لكم و أمرتكم به من إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، و إيفاء النّاس حقوقهم من الكيل و الوزن، و ترك الفساد في الأرض، ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ في عاجل دنياكم و آجل آخرتكم عند الله يوم القيامة. (٥: ٥٤٣)

الطُّوسيّ: ﴿ذٰلِكُمْ﴾ إشارة لقومه إلى ما أمرهم به و نهاهم عنه، بأنّ امتثاله و الانتهاء إليه خير لهم و أعود عليهم إن كانوا مؤمنين مصدّقين بالله، و إنّما علّق خيريّته بالإيمان و إن كان هو خيرًا على كلّ حال، من حيث إنّ من لا يكون مؤمنًا بالله، و عارفًا

بنبيّه لم يمكنه أن يعلم أنّ ذلك خير له، وكأنّه قال لهم: كونوا مؤمنين لتعلموا أنّ ذلك خير لكم. (٤: ٤٩٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٤٧)

الزّمَخْشَريّ: ﴿ذٰلِكُمْ﴾ إشارة إلى ما ذكر من الوفاء بالكيل والميزان، وترك البخس والإفساد في الأرض، أو إلى العمل بما أمرهم ونهاهم عنه، ومعنى ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ يعني في الإنسانيّة وحسن الأحدوثة وما تطلبونه من التكسّب والتربّح، لأنّ الناس أرغب في متاجرتكم إذا عرفوا منكم الأمانة والسّويّة. (٢: ٩٤)

نحوه أبو السُّعود. (٢: ٥١٦)

ابن عَطيّة: أي نافع عند الله، مُكسب فوزه ورضوانه بشرط الإيمان والتوحيد، وإلّا فلا ينفع عمل دون إيمان. (٢: ٤٢٦)

الفَخْر الرّازيّ: ومعنى خير لكم في الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة، والمراد: أنّ ترك البخس[1]، وترك الإفساد خير لكم في طلب المال في المعنى، لأنّ الناس إذا علموا منكم الوفاء والصّدق والأمانة، رغبوا في المعاملات معكم، فكثرت أموالكم. (١٤: ١٧٤)

البَيْضاويّ: إشارة إلى العمل بما أمرهم به ونهاهم عنه. ومعنى الخيريّة إمّا الزّيادة مطلقًا، أو في الإنسانيّة وحسن الأحدوثة وجمع المال. (١: ٣٥٨)

نحوه القاسميّ. (٧: ٢٨١١)

النَّسَفيّ: في الإنسانيّة وحسن الأحدوثة (٢: ٦٤)

أبو حَيّان: الإشارة إلى إيفاء الكيل والميزان، وترك البخس والإفساد، و﴿خَيْرٌ﴾ أفعل التفضيل، أي من التطفيف والبخس والإفساد، لأنّ خيريّة هذه لكم عاجلة جدًّا منقضية عن قريب منكم، إذ يقطع الناس معاملتكم ويحذرونكم، فإذا أوفيتم وتركتم البخس والإفساد جَمُلت سيرتكم، وحسنت الأحدوثة عنكم، وقصدكما النّاس بالتجارات والمكاسب، فيكون ذلك أخير ممّا كنتم تفعلون لديمومة التجارة والأرباح بالعدل في المعاملات، والتحلّي بالأمانات.

وقيل: ﴿ذٰلِكُمْ﴾ إشارة إلى الإيمان الّذي تضمّنه قوله: ﴿اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ﴾ وإلى ترك البخس في الكيل والميزان. وقيل: ﴿خَيْرٌ﴾ هنا ليست على بابها من التفضيل، ولذلك فسّره ابن عطيّة بقوله: أي ذلك نافع عند الله مكسب فوزه ورضوانه. (٤: ٣٣٧)

البُرُوسَويّ: ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ من التطفيف والبخس والإفساد. وقيل: ﴿خَيْرٌ﴾ هاهنا ليس على بابه من التفضيل، بل بمعنى نافع عند الله. (٣: ٢٠١)

شُبَّر: أي الّذي أمرتكم به ونهيتم عنه. قوله تعالى: ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ أعود عليكم، لأنّه إذا عُرِفتم بالنّصفة والأمانة رغب النّاس في متاجرتكم. (٢: ٣٨٧)

الآلوسيّ: إشارة إلى ما ذكر من الوفاء بالكيل والميزان وترك البخس والإفساد، أو إلى العمل بما أمرهم به ونهاهم عنه، وأيًّا ما كان، فإفراد اسم الإشارة وتذكيره ظاهر.

ومعنى الخيريّة: إمّا الزّيادة مطلقًا، أو في الإنسانيّة

(١) كذا والظّاهر: ترك البخس.

و حسن الأُحدوثة و ما يطلبونه من التكسّب و التربّح، لأنّ النّاس إذا عرفوهم بالأمانة رغبوا في معاملتهم و متاجرتهم. و قيل: ليس المراد من ﴿خَيْرٌ﴾ هنا معنى الزّيادة، لأنّه ليس للتفضيل، بل المعنى ذلكم نافع لكم. (٨: ١٧٧)

المَراغيّ: أي ذلكم الّذي تقدّم من الأمر و النّهي خير لكم في دينكم و دنياكم، فإنّ ربّكم لا يأمر إلّا بالنّافع، و لا ينهى إلّا عن الضّارّ. (٨: ٢١٠)

ابن عاشور: و الإشارة بـ﴿ذٰلِكُمْ﴾ إلى مجموع ما تضمّنه كلامه، أي ذلك المذكور، و لذا أفرد اسم الإشارة. و المذكور هو عبادة الله وحده، و إيفاء الكيل و الميزان، و تجنّب بخس أشياء النّاس، و تجنّب الفساد في الأرض. و قد أخبر عنه بأنّه خير لهم، لما فيه نفع و صلاح تنتظم به أمورهم، كقوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ الحجّ: ٣٦. و إنّما كان ما ذكر خيرًا، لأنّه يوجب صفاء العيش و استقرار الأمن، و صفاء الودّ بين الأمّة، و زوال الإحن المفضية إلى الخصومات و المقاتلات، فإذا تمّ ذلك كثرت الأمّة و عزّت و هابها أعداؤها، و حسنت أُحدوثتها، و كثر مالها بسبب رغبة النّاس في التّجارة و الزّراعة، لأمن صاحب المال من ابتزاز ماله. و فيه خير الآخرة، لأنّ ذلك إن فعلوه امتثالًا لأمر الله تعالى بواسطة رسوله أكسبهم رضى الله، فنجوا من العذاب، و سكنوا دار الثّواب. فالتّنكير في قوله: ﴿خَيْرٌ﴾ للتعظيم و الكمال، لأنّه جامع خيري الدّنيا و الآخرة. (٨: ١٨٩)

الطَّباطَبائيّ: [ذكر معنى الإيفاء و الكيل و الكفّ عن الإفساد في الأرض و قال:]

ثمّ علّل دعوته إلى الأمرين بقوله: ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أمّا كون إيفاء الكيل و الميزان، و عدم بخس النّاس أشياءهم خيرًا، فلأنّ حياة الإنسان الاجتماعيّة في استقامتها مبنيّة على المبادلة بين الأفراد بإعطاء كلّ منهم ما يفضل من حاجته، و أخذ ما يعادله ممّا يتمّم به نقصه في ضروريّات الحياة و ما يتبعها، و هذا يحتاج إلى أمن عامّ في المعاملات تحفظ به أوصاف الأشياء و مقاديرها على ما هي عليه. فمن يجوّز لنفسه البخس في أشياء النّاس فهو يجوّز ذلك لكلّ من هو مثله و هو شيوعه، و إذا شاع البخس جاء الغشّ و الغرر من غير أن يؤمن حلول السّمّ محلّ الشّفاء، و الرّديء مكان الجيّد، و الخليط مكان الخالص، و بالأخرة كلّ شيء محلّ كلّ شيء بأنواع الحيل و العلاجات، كان فيه هلاك الأموال و النّفوس جميعًا.

و أمّا كون الكفّ عن إفساد الأرض خيرًا لهم، فلأنّ سلب الأمن العامّ يوقف رحى المجتمع الإنسانيّ عن حركتها من جميع الجهات، و في ذلك هلاك الحرث و النّسل و فناء الإنسانيّة.

فالمعنى إيفاء الكيل و الميزان، و عدم البخس و الكفّ عن الفساد في الأرض خير لكم، يظهر لكم خيريّته إن كنتم مصدّقين لقولي، مؤمنين بي، أو المعنى: ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ تعلمون أنّه خير إن كنتم ذوي إيمان بالحقّ.

و ربّما قيل: إنّ المعنى ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين بدعوتي، فإنّ غير المؤمن لا ينتفع بسبب ما عنده من الكفر، القاضي بشقائه و خسرانه و ضلال سعيه، بهذه الخيرات الدّنيويّة بحسب الحقيقة، لأنّ انتفاعه إنّما هو انتفاع في موطن خياليّ وهو الحياة الدّنيا الّتي هي لعب، وأنّ الدّار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون.

هذا كلّه على تقدير كون المشار إليه بقوله: ﴿ذٰلِكُمْ﴾ هو إيفاء الكيل و ما بعده، كما هو ظاهر السّياق، و أمّا أخذ الإشارة إلى جميع ما تقدّم، و جعل المراد بالإيمان هو الإيمان المصطلح دون الإيمان اللّغويّ، كما احتمله بعضهم، فهو أشبه باشتراط الشّيء بنفسه لرجوع المعنى إلى نحو قولنا: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فالعبادة لله وحده بالإيمان به، و إيفاء الكيل و الميزان، و عدم الفساد في الأرض، خير لكم. (٨: ١٨٧)

٢٤ ـ ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الأنفال: ١٩

ابن عبّاس: من الكفر و القتال. (١٤٦)

الطّبريّ: في دنياكم و آخرتكم. (٦: ٢٠٧)

أبو السّعود: و إن تنتهوا عمّا كنتم عليه من الحراب و معاداة الرّسول

فهو، أي الانتهاء خير لكم، أي من الحراب الّذي دعتم غائلته، لما فيه من السّلامة من القتل و الأسر، و مبنى اعتبار أصل الخيريّة في المفضّل عليه هو التهكّم. (٣: ٨٨)

نحوه البروسويّ (٣: ٣٢٨)، و الآلوسيّ (٩: ١٨٧).

الكاشانيّ: و ﴿إِنْ تَنْتَهُوا﴾: عن الكفر و معاداة الرّسول و التّكاسل في القتال، و الرّغبة عمّا يستأثره الرّسول ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾: لتضمّنه سلامة الدّارين، و خير المنزلين. (٢: ٢٨٨)

٢٥ ـ ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ الأنفال: ٣٠

ابن عبّاس: أقوى المهلكين. (١٤٧)

الثّعلبيّ: خير من استعدّ منهم و أهلكهم. (٤: ٣٥٠)

الفخر الرّازيّ: فإن قيل: كيف قال: ﴿وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ و لا خير في مكرهم.

قلنا: فيه وجوه:

أحدها: أن يكون المراد أقوى الماكرين فوضع ﴿خَيْرُ﴾ موضع أقوى و أشدّ لينبّه بذلك على أنّ كلّ مكر فهو يبطل في مقابلة فعل الله تعالى.

و ثانيها: أن يكون المراد خير الماكرين لو قدّر في مكرهم ما يكون خيرًا و حسنًا.

و ثالثها: أن يكون المراد من ﴿خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ ليس هو التّفضيل، بل المراد أنّه في نفسه خير، كما يقال: الثّريد خير من الله تعالى. (١٦: ١٥٥)

نحوه الخازن. (٣: ٢٣)

٢٦ ـ ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ

الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوٓا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. التوبة: ٣

ابن عبّاس: من الشّرك. (١٥٣)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره ﴿فَإِن تُبْتُمْ﴾ من كفركم أيّها المشركون، ورجعتم إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له دون الآلهة والأنداد، فالرّجوع إلى ذلك ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من الإقامة على الشّرك في الدّنيا والآخرة. (٦: ٣١٨)

الطّوسيّ: أعلم الله تعالى في هذه الآية المشركين أنّه ورسوله بريء من المشركين، وأنّه إن تبتم ورجعتم إلى الإيمان وطاعة الرّسول ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾. (٥: ٢٠٠)

الواحديّ: رجع إلى خطاب المشركين، يريد فإن رجعتم عن الشّرك إلى توحيد الله ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ من الإقامة على الشّرك. (٢: ٤٧٨)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ٥)، والشّربينيّ (١: ٥٨٩)، والقاسميّ (٨: ٣٠٧١).

القرطبيّ: أي أنفع لكم. (٨: ٧١)

أبو حيّان: ﴿فَإِن تُبْتُمْ﴾ أي من الشّرك الموجب لتبرّي الله ورسوله منكم، ﴿فَهُوَ﴾ أي التّوب ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ في الدّنيا، لعصمة أنفسكم وأولادكم وأموالكم، وفي الآخرة لدخولكم الجنّة، وخلاصكم من النّار. (٥: ٨)

البروسويّ: أي فالتّوبة ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ في الدّارين من الإقامة على الكفر والغدر. (٣: ٣٨٥)

الآلوسيّ: ﴿فَإِن تُبْتُمْ﴾ من الكفر والغدر بنقض العهد ﴿فَهُوَ﴾ أي التّوب خير لكم في الدّارين، والالتفات من الغيبة إلى الخطاب، لزيادة التّهديد والتّشديد، والفاء الأولى لترتيب مقدّم الشّرطيّة على الأذان المذيّل بالوعيد الشّديد، المؤذن بلين عريكتهم، وانكسار شدّة شكيمتهم. (١٠: ٤٨)

ابن عاشور: والخطاب للمشركين الّذين أوذنوا بالبراءة، والمعنى: فإن آمنتم فالإيمان خير لكم من العهد الّذي كنتم عليه، لأنّ الإيمان فيه النّجاة في الدّنيا والآخرة، والعهد فيه لحياة الدّنيا لا غير. (١٠: ١٩)

٢٧ ـ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. التوبة: ٤١

ابن عبّاس: من الجلوس. (١٥٨)

الطّبريّ: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ يقول: هذا الّذي آمركم به من النّفر في سبيل الله تعالى خفافًا وثقالًا، وجهاد أعدائه بأموالكم وأنفسكم خير لكم من التّثاقل إلى الأرض إذا استنفرتم، والخلود إليها والرّضا بالقليل من متاع الحياة الدّنيا عوضًا من الآخرة. (٦: ٣٧٩)

الماورديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّ الجهاد خير لكم من تركه إلى ما أبيح من القعود عنه.

والثّاني: معناه أنّ الخير في الجهاد لا في تركه. (٢: ٣٦٦)

الطُّوسيّ: قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ إشارة إلى الجهاد، وتقديره: ذلك الجهاد خير لكم وإنّما قال: ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وإن لم يكن في ترك الجهاد خير، لأحد أمرين، أحدهما: خير من تركه إلى المباح والثّاني أنّ فيه الخير لكم لا في تركه، فلا يكون خير بمعنى أفعل من كذا. (٥: ٢٦١)

الواحديّ: أي من التثاقل إلى الأرض إذا استنفرتم. (٢: ٥٠٠)

الطَّبْرِسيّ: معناه أنّ الخروج والجهاد بالنّفس والمال خير لكم من التثاقل وترك الجهاد إلى مباح. (٣: ٣٣)

الفَخْر الرّازيّ: فإن قيل: كيف يصحّ أن يقال: الجهاد خير من القعود عنه، ولا خير في القعود عنه؟

قلنا: الجواب عنه من وجهين.

الوجه الأوّل: أنّ لفظ ﴿خَيْرٌ﴾ يستعمل في معنيين: أحدهما: بمعنى هذا خير من ذاك.

والثّاني: بمعنى أنّه في نفسه خير، كقوله: ﴿إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ القصص: ٢٤، وقوله ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ العاديات: ٨، ويقال: الثّريد خير من الله، أي هو خير في نفسه، وقد حصل من الله تعالى، فقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ المراد هذا الثّاني، وعلى هذا الوجه يسقط السّؤال.

الوجه الثّاني: سلّمنا أنّ المراد كونه خيرًا من غيره، إلّا أنّ التقدير: أنّ ما يستفاد بالجهاد من نعيم الآخرة خير ممّا يستفيده القاعد عنه من الرّاحة والدّعة والتّنعّم بهما، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ لأنّ ما يحصل من الخيرات في الآخرة على الجهاد لا يدرك إلّا بالتأمّل، ولا يعرفه إلّا المؤمن الّذي عرف بالدّليل أنّ القول بالقيامة حقّ، وأنّ القول بالثّواب والعقاب حقّ وصدق. (١٦: ٧١)

الشِّرْبينيّ: أي خاصّ بكم، ويجوز أن يكون أفعل تفضيل، أي عبادة المجاهد بالجهاد خير من عبادة القاعد بغيره، كما قال ﷺ لمن سأله: هل يمكن بلوغ درجة المجاهد؟ فقال: هل تستطيع أن تقوم فلا تفتر وتصوم فلا تفطر؟ (١: ٦١٧)

البُرُوسَويّ: أي ما ذكر من النّفير والجهاد ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ من القعود وترك الإمداد.

فإن قيل: ما معنى كون الجهاد خيرًا من تركه، والمتعارف أنّه لا خير في تركه؟

أجيب بأنّ معناه أنّ ما يستفاد من الجهاد من ثواب الآخرة خير ممّا يستفيده القاعد عنه من الرّاحة وسعة العيش والتّنعّم بهما، كما قال في «البحر»: خيريّة في الدّنيا بغلبة العدوّ ووراثة الأرض، وفي الآخرة بالثّواب ورضوان الله تعالى. قال سعد چلبي: وفي التّرك خير دنيويّ فيه الرّاحة. (٣: ٤٣٩)

الآلوسيّ: أي ما ذُكر من النّفير والجهاد، وما فيه من معنى البعد لما مرّ غير مرّة، خير عظيم في نفسه لكم في الدّنيا أو في الآخرة أو فيهما، ويجوز أن يكون المراد: خير لكم ممّا يبتغي بتركه من الرّاحة والدّعة وسعة العيش والتّمتّع بالأموال والأولاد. (١٠: ١٠٤)

ابن عاشور: والإشارة بـ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ إلى الجهاد المستفاد من ﴿وَجَاهِدُوا﴾ وإبهام ﴿خَيْرٌ﴾ لقصد توقّع

خير الدّنيا والآخرة من شعب كثيرة أهمّها الاطمئنان من أن يغزوهم الرّوم، ولذلك عقّب بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي إن كنتم تعلمون ذلك الخير وشعبه. وفي اختيار فعل العلم دون الإيمان مثلًا للإشارة إلى أنّ من هذا الخير ما يخفى، فيحتاج متطلّب تمييز شعبه إلى إعمال النّظر والعلم. (١٠: ١٠٤)

٢٨ ـ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ. التّوبة: ٦١

الطُّوسيّ: قيل السّبب في ذلك أنّ قومًا من المنافقين تكلّموا بما أرادوه، وقالوا: إن بلغه اعتذرنا إليه، فإنّه أُذُنٌ يسمع ما يقال له. فقال الله تعالى: قل يا محمّد، أذن خير لكم لا أذن شرّ، وليس بمعنى «أفعل» وإنّما معناه أذن صلاح. ولو رفع «خيرًا» لكان معناه أصلح، وهي قراءة الحسن والأعشى والبرجميّ. (٥: ٢٨٨)

لاحظ: أ ذ ن: «أُذُن».

٢٩ ـ اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلٰى تَقْوٰى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ اَمْ مَنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلٰى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهٖ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. التّوبة: ١٠٩

الطُّوسيّ: ومعنى ﴿خَيْرٌ﴾ في الآية أفضل، وليس فيه اشتراك، يقولون: هذا خير، وهذا شرّ، ولا يراد به «أفعل» قال الشّاعر:

والخير والشّرّ مقرونان في قرن
فالخير متّبع والشّرّ محذور

وأمّا قولهم: واصل الخير، معناه افعلوا الأفضل. (٥: ٣٤٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٧٣)

ابن عَطيّة: ﴿خَيْرٌ﴾ في هذه الآية تفضيل، ولا شركة بين الأمرين في خير إلّا على معتقد باني مسجد الضّرار، فبحسب ذلك المعتقد صحّ التّفضيل. (٣: ٨٥)

البُرُوسَويّ: إطلاق ﴿خَيْرٌ﴾ على معتقد أصحاب مسجد الضّرار من اعتقاد الاشتراك في الخيريّة. (٣: ٥١٠)

٣٠ ـ وَاِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ اِلَّا هُوَ وَاِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهٖ يُصِيبُ بِهٖ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ. يونس: ١٠٧

ابن عبّاس: بنعمة وأمر تسرّ به. (١٨٠)

الطَّبَريّ: يقول: وإن يُردك ربّك برخاء أو نعمة وعافية وسرور. (٦: ٦١٨)

الطُّوسيّ: ﴿وَاِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ تقديره: وإن يرد بك الخير، وجاز على التّقديم والتّأخير، كما يقول القائل: فلان يُريدك بالخير ويريد بك الخير، والمعنى أنّه لا رادّ لما يريد الله بخلقه، فإن أرادهم بسوء لا يقدر على دفعه أحد، وإن أرادهم بخير فلا يقدر أحد على صرفه عنهم. ﴿يُصِيبُ بِهٖ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾

يعني بالخير. (٥: ٥٠٨)

ابن عَطيّة: ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ لفظ تامّ العموم، وخصّص النّبيّ ﷺ الفقه بالذّكر في قوله: «من يُرد الله به خيراً يفقّهه في الدّين» وهو على جهة التّشريف للفقه. (٣: ١٤٧)

الفَخْر الرّازيّ: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنّه سبحانه وتعالى قرّر في آخر هذه السّورة أنّ جميع الممكنات مستندة إليه، وجميع الكائنات محتاجة إليه، والعقول والهة فيه، والرّحمة والجود والوجود فائض منه.

واعلم أنّ الشّيء: إمّا أن يكون ضارّاً، وإمّا أن يكون نافعاً، وإمّا أن يكون لا ضارّاً ولا نافعاً، وهذان القسمان مشتركان في اسم الخير. ولمّا كان الضّرّ أمراً وجوديّاً لاجرم قال فيه: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ﴾ ولمّا كان الخير قد يكون وجوديّاً وقد يكون عدميّاً، لاجرم لم يذكر لفظ الإمساس فيه بل قال: ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ والآية دالّة على أنّ الضّرّ والخير واقعان بقدرة الله تعالى وبقضائه، فيدخل فيه الكفر والإيمان والطّاعة والعصيان والسّرور والآفات والخيرات والآلام واللّذّات والرّاحات والجراحات، فبيّن سبحانه وتعالى أنّه إن قضى لأحد شرّاً فلا كاشف له إلّا هو، وإن قضى لأحد خيراً فلا رادّ لفضله ألبتّة.

ثمّ في الآية دقيقة أخرى، وهي أنّه تعالى رجّح جانب الخير على جانب الشّرّ من ثلاثة أوجه.

الأوّل: أنّه تعالى لمّا ذكر إمساس الضّرّ بيّن أنّه لا كاشف له إلّا هو، وذلك يدلّ على أنّه تعالى يُزيل المضارّ، لأنّ الاستثناء من النّفي إثبات، ولمّا ذكر الخير لم يقل بأنّه يدفعه بل قال: إنّه لا رادّ لفضله، وذلك يدلّ على أنّ الخير مطلوب بالذّات، وأنّ الشّرّ مطلوب بالعرض، كما قال النّبيّ ﷺ رواية عن ربّ العزّة أنّه قال: «سبقت رحمتي غضبي».

الثّاني: أنّه تعالى قال في صفة الخير ﴿يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾، وذلك يدلّ على أنّ جانب الخير والرّحمة أقوى وأغلب.

والثّالث: أنّه قال: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾، وهذا أيضاً يدلّ على قوّة جانب الرّحمة. وحاصل الكلام في هذه الآية أنّه سبحانه وتعالى بيّن أنّه منفرد بالخلق والإيجاد والتّكوين والإبداع، وأنّه لا موجد سواه ولا معبود إلّا إيّاه، ثمّ نبّه على أنّ الخير مراد بالذّات، والشّرّ مراد بالعرض، وتحت هذا الباب أسرار عميقة، فهذا ما نقوله في هذه الآية.

وأمّا قوله ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ فقال الواحديّ: هو من المقلوب، معناه: وإن يرد بك الخير، ولكنّه لمّا تعلّق كلّ واحد منهما بالآخر جاز إبدال كلّ واحد منهما بالآخر. وأقول: التّقديم في اللّفظ يدلّ على زيادة العناية، فقوله: ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ يدلّ على أنّ المقصود هو الإنسان، وسائر الخيرات مخلوقة لأجله، فهذه الدّقيقة لاتستفاد إلّا من هذا التّركيب. (١٧: ١٧٤)

الآلوسيّ: تحقيق لسلب الضّرر الوارد في حيّز الصّلة، أي إن يُرد أن يصيبك بخير فلا رادّ لفضله الّذي من جملته ما أرادك به من خير فهو دليل على

جواب الشّرط لا نفس الجواب. وفيه إيذان بأنّ فيضان الخير منه تعالى بطريق التفضّل والكرم من غير استحقاق عليه سبحانه، أي لا أحد يقدر على ردّه كائنًا من كان، فيدخل فيه الأصنام دخولًا أوّليًّا. وهو بيان لعدم ضرّها بدفع المحبوب قبل وقوعه المستلزم لعدم ضرّها برفعه، أو بإيقاع المكروه استلزامًا جليًّا.

ولعلّ ذكر الإرادة مع الخير والمسّ مع الضّرّ مع تلازم الأمرين، لأنّ ما يريده سبحانه يصيب، وما يصيب لا يكون إلّا بإرادته تعالى، للإيذان بأنّ الخير مقصود لله تعالى بالذّات، والضّرّ إنّما يقع جزاءً على الأعمال، وليس مقصودًا بالذّات. ويحتمل أنّه أراد ذكر معنى الفعلين في كلّ من الخير والضّرّ لاحتمالهما تأكيد كلّ من التّرغيب والتّرهيب، إلّا أنّه قصد الإيجاز في الكلام، فذكر في أحدهما المسّ وفي الآخر الإرادة، ليدلّ بما ذُكر في كلّ جانب على ما ترك في الجانب الآخر. ففي الآية نوع من البديع يسمّى احتباكًا، وقد تقدّم في غير آية.

ولم يستثن سبحانه في جانب الخير إظهارًا لكمال العناية به، ويُنبئ عن ذلك قوله تعالى: ﴿يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ حيث صرّح جلّ شأنه بالإصابة بالفضل المنتظم لما أراد من الخير. وقيل: إنّما لم يستثن جلّ وعلا في ذلك، لأنّه قد فرض فيه أنّ تعلّق الخير به واقع بإرادته تعالى، وصحّة الاستثناء تكون بإرادة ضدّه في ذلك الوقت وهو محال، وهذا بخلاف مسّ الضّرّ، فإنّ إرادة كشفه لا تستلزم المحال، وهو تعلّق الإرادتين بالضّدّين في وقت واحد. وفي العدول عن «يُرِدْك بالخير» إلى ما في النّظم الجليل إيماء ـ كما قيل ـ إلى أنّ المقصود هو الإنسان، وسائر الخيرات مخلوقة لأجله.

وما أشرنا إليه من رجوع ضمير ﴿بِهِ﴾ إلى الفضل هو الظّاهر المناسب، وجُوّز رجوعه لما ذكر وليس بذاك، وحمل الفضل على العموم أوّلًا وآخرًا ـ حسبما علمت ـ هو الّذي ذهب إليه بعض المحقّقين، رادًّا على من جعله عبارة عن ذلك الخير بعينه، على أن يكون الإتيان به أوّلًا ظاهرًا من باب وضع المُظهر موضع المضمر، إظهارًا لما ذكر من الفائدة بأنّ قوله سبحانه ﴿مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ يأبى ذلك، لأنّه ينادي بالعموم. ويجوز عندي أن يكون الكلام من باب: عندي درهم ونصفه. (١١: ١٩٩)

٣١ ـ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ يونس: ١٠٩

راجع ح ك م: «الحاكمين»

٣٢ ـ وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ هود: ٨٤

ابن عبّاس: بسعة ومال ورُخص السّعر. (١٨٩)

نحوه الحسن. (الطّبَريّ ٧: ٩٧)

موسرين في نعمة. (الثّعلبيّ ٥: ١٨٦)

مثله مُقاتِل. (٢: ٢٩٤)

أي برُخص السّعر والخِصب.

مثله الحسن. (الطَّبْرِسيّ ٣: ١٨٧)

مُجاهِد: خِصْب و سَعَة، و غيرهم في غلاء السِّعر و زوال النّعمة، و حلول النّقمة إن لم يتوبوا.
(الثّعلبيّ ٥: ١٨٦)

الضّحّاك: رغد العيش و كثرة المال.
(الثّعلبيّ ٥: ١٨٦)

الحسَن: الغنى و رُخص السِّعر. (الثّعلبيّ ٥: ١٨٦)

قَتادَة: يعني خير الدّنيا و زينتها
[و في رواية أخرى] أبصر عليهم قشرًا من قشر الدّنيا و زينتها. (الطَّبَريّ ٧: ٩٧)

المال و زينة الدّنيا (الثّعلبيّ ٥: ١٨٦)

مثله ابن زَيْد. (الماوَرْديّ ٢: ٤٩٥)

الإمام الصّادق عليه السلام: كان سعرهم رخيصًا.
(العيّاشيّ ٢: ٣٢٢)

ابن زَيْد: في دنياكم كما قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، سمّاه خيرًا لأنّ النّاس يسمّون المال خيرًا. (الطَّبَريّ ٧: ٩٧)

الفَرّاء: يقول: كثيرةً أموالكم فلا تنقصوا المكيال و أموالكم كثيرة، يقال: رخيصة أسعاركم، و يقال: مدّعين حَسَنة سَحْنتكم. (٢: ٢٥)

الطَّبَريّ: و اختلف أهل التّأويل في الخير الّذي أخبر الله عن شعيب أنّه قال لمدين: إنّه يراهم به.

فقال بعضهم كان ذلك رُخص السِّعر، و حذّرهم غلاءه.

قال آخرون: عنى بذلك: إنّي أرى لكم مالًا و زينةً من زين الدّنيا.

و أولى الأقوال في ذلك بالصّواب ما أخبر الله عن شعيب أنّه قال لقومه، و ذلك قوله ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾ يعني بخير الدّنيا و قد يدخل في خير الدّنيا: المال و زينة الحياة الدّنيا و رخص السِّعر، و لا دلالة على أنّه عنى بقيله ذلك بعض خيرات الدّنيا دون بعض، فذلك على كلّ معاني خيرات الدّنيا الّتي ذكر أهل العلم أنّهم كانوا أوتوها

و إنّما قال ذلك شعيب، لأنّ قومه كانوا في سَعَة من عيشهم و رُخص من أسعارهم كثيرة أموالهم، فقال لهم: لا تنقصوا النّاس حقوقهم في مكاييلكم و موازينكم فقد وسّع الله عليكم رزقكم. (٧: ٩٧)

الماوَرْديّ: الخصب و الكسب. (٢: ٤٩٥)

الزَّمَخْشَريّ: يريد بثروة و سَعَة تغنيكم عن التّطفيف، أو أراكم بنعمة من الله حقّها أن تقابل بغير ما تعملون، أو أراكم بخير فلا تزيلوا عنكم بما أنتم عليه، كقول مؤمن آل فرعون: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللهِ إِنْ جَاءَنَا﴾ المؤمن: ٢٩ (٢: ٢٨٥)

نحوه النّسفيّ (٢: ٢٠٠)، و الشِّربينيّ (٢: ٧٣)، و البُرُوسَويّ (٤: ١٧٢).

الطَّبْرِسيّ: و المعنى أنّه حذّرهم الغلاء و هو زيادة السِّعر و زوال النّعمة و حلول النّقمة إن لم يتوبوا. [ثمّ نقل قول قَتادة و ابن زَيْد و الضّحّاك و قال:]

و المعنى: إنّي أراكم في كثرة الأموال و سعة الأرزاق، فلا حاجة بكم إلى نقصان الكيل و الوزن. (٣: ١٨٧)

الفخر الرّازيّ: فيه وجهان:

الأوّل: أنّه حذّرهم من غلاء السّعر و زوال النّعمة إن لم يتوبوا، فكأنّه قال: أتركوا هذا التّطفيف، و إلّا أزال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير و الرّاحة.

و الثّاني: أن يكون التّقدير: أنّه تعالى أتاكم بالخير الكثير و المال و الرُّخص و السّعة، فلا حاجة بكم إلى هذا التّطفيف. (١٨: ٤٠)

القُرطُبيّ: أي في سعة من الرّزق، و كثرة من النّعم. (٩: ٨٥)

البَيضاويّ: بخير بسعة تغنيكم عن البخس، أو بنعمة حقّها أن تتفضّلوا على النّاس شكرًا عليها، لا أن تنقصوا حقوقهم، أو بسعة فلا تزيلوها بما أنتم عليه، و هو في الجملة علّة النّهي. (١: ٤٧٩)

نحوه أبو حيّان (٥: ٢٥٢)، و شُبّر (٣: ٢٣٩)، و الآلوسيّ (١٢: ١١٤).

القاسميّ: أي بسعة و ثروة في رزقكم و معيشتكم، و عافية و تمتّع في وجودكم، يعني فلا تتعرّضوا لزوال ذلك عنكم بما تأتونه ممّا تنهون عنه، كما قال سبحانه: ﴿وَ اِنّي اَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ مُحيطٍ﴾. (٩: ٣٤٧٥)

ابن عاشور: جملة ﴿اِنّي اَريكُمْ بِخَيْرٍ﴾ تعليل للنّهي عن نقص المكيال و الميزان. و المقصود من ﴿اِنّي اَريكُمْ بِخَيْرٍ﴾: أنّكم بخير، و إعادة ذكر رؤيته ذلك، لأنّه في معنى الشّهادة عليهم بنعمة الله عليهم، فحقّ عليهم شكرها. و الباء في ﴿بِخَيْرٍ﴾ للملابسة.

و الخير: حسن الحالة، و يطلق على المال، كقوله: ﴿اِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، و الأوّل حمله عليه هنا، ليكون أدخل في تعليل النّهي، أي إنّكم في غنًى عن هذا التّطفيف بما أوتيتم من النّعمة و الثّروة. و هذا التّعليل يقتضي قبح ما يرتكبونه من التّطفيف في نظر أهل المروءة، و يقطع منهم العذر في ارتكابه. و هذا حثّ على وسيلة بقاء النّعمة.

ثمّ ارتقى في تعليل النّهي بأنّه يخاف عليهم عذابًا يحلّ بهم إمّا يوم القيامة و إمّا في الدّنيا، و لصلوحيّته للأمرين أجمله بقوله: ﴿عَذابَ يَوْمٍ مُحيطٍ﴾، و هذا تحذير من عواقب كفران النّعمة و عصيان واهبها. (١١: ٣٠٩)

الطَّباطَبائيّ: قوله: ﴿اِنّي اَريكُمْ بِخَيْرٍ﴾ أي أشاهدكم في خير، و هو ما أنعم الله تعالى عليكم من المال، و سعة الرّزق و الرُّخص و الخصب، فلا حاجة لكم إلى نقص المكيال و الميزان، و اختلاس اليسير من أشياء النّاس طمعًا في ذلك من غير سبيله المشروع ظلمًا و عتوًّا. و على هذا فقوله: ﴿اِنّي اَريكُمْ بِخَيْرٍ﴾ تعليل لقوله: ﴿وَ لا تَنْقُصُوا الْمِكْيالَ وَ الْميزانَ﴾.

و يمكن تعميم الخير بأن يراد به: أنّكم مشمولون لعناية الله، مغنيّون بنعمه آتاكم عقلًا و رشدًا و رزقكم رزقًا، فلا مسوغ لأن تعبدوا الآلهة من دونه، و تشركوا به غيره، و أن تفسدوا في الأرض بنقص المكيال و الميزان. و على هذا يكون تعليلًا لما تقدّمه من الجملتين أعني قوله: ﴿اعْبُدُوا اللهَ...﴾ و قوله: ﴿وَ لا تَنْقُصُوا...﴾ كما أنّ قوله: ﴿وَ اِنّي اَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ مُحيطٍ﴾ كذلك.

فـمحصّل قوله: ﴿إِنِّي أَرَىٰكُم﴾ إلى آخر الآية أنّ هناك رادعين يجب أن يردعاكم عن معصية الله

أحدهما: أنّكم في خير، ولا حاجة لكم إلى بخس أموال النّاس من غير سبيل حلّها

وثانيهما: أنّ وراء مخالفة أمر الله يومًا محيطًا يخاف عذابه. وليس من البعيد أن يراد بقوله: ﴿إِنِّي أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ﴾ أنّي أراكم برؤية خير، أي أنظر إليكم نظر النّاصح المشفق الّذي لا يصاحب نظره إلّا الخير، ولا يريد بكم غير السّعادة، وعلى هذا يكون قوله: ﴿وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾ كعطف التّفسير بالنّسبة إليه. (١٠: ٣٦١)

فضل الله: في ما أغدقه عليكم من النّعم الوافرة، من المال، وسعة الرّزق، وخصب الأرض، ومثال ذلك، ممّا يجعلكم بغنًى عن هذه اللّعبة الشّيطانيّة الّتي تتوسّلونها للحصول على الزّيادة عن حقّكم، وسلب الآخرين حقّهم، لأنّ من يحتاجون ذلك هم الّذين يعيشون في ضيق من الحال، الأمر الّذي يوحي بأنّكم تنطلقون في ذلك من موقع عقدة الطّمع لا من موقع الحاجة. (١٢: ١٠٩)

٢٣ ـ ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ هود: ٨٦

راجع ب ق ي: «بَقِيَّتُ».

٢٤ ـ ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يوسف: ٥٧

ابن عبّاس: ثواب الآخرة خير من ثواب الدّنيا. (١٩٩)

الجُبّائيّ: أجر الآخرة خير من ثواب الدّنيا، لأنّ ما تقدّم في الآية الأولى يقتضيه. (الطُّوسيّ ٦: ١٥٩)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: ولأجر الآخرة خير للّذين آمنوا من أجر الدّنيا، لأنّ أجر الآخرة دائم، وأجر الدّنيا منقطع.

الثّاني: ولأجر الآخرة خير ليوسف من التّشاغل بملك الدّنيا ونعيمها، لما فيه من التّبعة. (٣: ٥٣)

الواحديّ: أي ما يُعطي الله تعالى من ثواب الآخرة خير للّذين آمنوا، أي خير ممّا يُعطي الله المؤمنين في الدّنيا. والمعنى أنّ ما يعطي الله يوسف في الآخرة خير ممّا أعطاه في الدّنيا، وكذلك غيره ممّن يسلك طريقه في الصّبر على المكاره. (٢: ٦١٩)

الطَّبْرِسيّ: أي ثواب الآخرة ﴿خَيْرٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ لخلوصه عن الشّوائب والأكدار، وفي هذه إشارة إلى أنّه سبحانه يؤتي يوسف في الآخرة من الثّواب والدّرجات ما هو خير ممّا آتاه الله في الدّنيا من الملك والنّعمة. (٣: ٢٤٤)

الفَخْر الرّازيّ: في تفسير هذه الآية قولان:

القول الأوّل: المراد منه أنّ يوسف عليه السلام وإن كان قد وصل إلى المنازل العالية والدّرجات الرّفيعة في الدّنيا، إلّا أنّ الثّواب الّذي أعدّه الله له في الآخرة خير وأفضل وأكمل. ووجهات التّرجيح قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارًا وأطوارًا، وحاصل تلك الوجوه: أنّ الخير المطلق هو الّذي يكون نفعًا خالصًا دائمًا مقرونًا

بالتّعظيم، وكلّ هذه القيود الأربعة حاصلة في خيرات الآخرة ومفقودة في خيرات الدّنيا.

القول الثّاني: أنّ لفظ «الخير» قد يُستعمل لكون أحد الخيرين أفضل من الآخر، كما يقال: الجُلّاب خير من الماء، وقد يُستعمل لبيان كونه في نفسه خيرًا من غير أن يكون المراد منه بيان التّفضيل، كما يقال: الثّريد خير من الله، يعني الثّريد خير من الخيرات حصل بإحسان من الله.

إذا ثبت هذا فقوله: ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ إن حملناه على الوجه الأوّل لزم أن تكون منافع الدّنيا موصوفة بالخيريّة أيضًا، وأمّا إن حملناه على الوجه الثّاني لزم أن لا يقال: إنّ منافع الدّنيا أيضًا خيرات، بل لعلّه يفيد أنّ خير الآخرة هو الخير، وأمّا غيره فعبث.

المسألة الثّانية: لاشكّ أنّ المراد من قوله: ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ شرح حال يوسف ﷺ.

المسألة الثّالثة: قال القاضي: قوله تعالى: ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يدلّ على بطلان قول المرجئة الّذين يزعمون أنّ الثّواب يحصل في الآخرة لمن لم يتّق الكبائر.

قلنا: هذا ضعيف، لأنّا إن حملنا لفظ ﴿خَيْرٌ﴾ على أفعل التّفضيل لزم أن يكون الثّواب الحاصل للمتّقين أفضل، ولا يلزم أن لا يحصل لغيرهم أصلًا، وإن حملناه على أصل معنى الخيريّة، فهذا يدلّ على حصول هذا الخير للمتّقين، ولا يدلّ على أنّ غيرهم لا يحصل لهم هذا الخير. (١٨: ١٦٤)

القُرطُبيّ: أي ما نعطيه في الآخرة خير وأكثر ممّا أعطيناه في الدّنيا، لأنّ أجر الآخرة دائم، وأجر الدّنيا ينقطع. وظاهر الآية العموم في كلّ مؤمن متّق. (٩: ٢٢٠)

البُرُوسَويّ: أي أجرهم في الآخرة، فالإضافة للملابسة، وهو النّعيم المقيم الّذي لا نفاد ﴿خَيْرٌ﴾ لأنّه أفضل في نفسه وأعظم وأدوم ﴿لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ الكفر والفواحش. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي الآية إشارة إلى أنّ غير المؤمن المتّقي لا نصيب له في الآخرة. قال بعض العارفين: لو كانت الدّنيا ذهبًا فانيًا والآخرة خزفًا باقيًا، لكانت الآخرة خيرًا من الدّنيا، فكيف والدّنيا خزف فان والآخرة ذهب باق؟! (٤: ٢٨٤)

٣٥ ـ ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ يوسف: ٥٩

ابن عبّاس: أفضل المضيّفين. (١٩٩)

مُجاهِد: أنا خير من يُضيّف بمصر. (الطّبَريّ ٧: ٢٤٤)

ابن إسحاق: أي خير لكم من غيري، فإنّكم إن أتيتم به أكرمت منزلكم وأحسنت إليكم، وازددتم به بعيرًا مع عدّتكم، فإنّي لا أُعطي كلّ رجل منكم إلّا بعيرًا. (الطّبَريّ ٧: ٢٤٤)

الطّبَريّ: وأنا خير من أنزل ضيفًا على نفسه من النّاس بهذه البلدة، فأنا أُضيّفكم. (٧: ٢٤٤)

الزّجّاج: لأنّه حين أنزلهم أحسن ضيافتهم. (٣: ١١٧)

الماوَرْديّ: فيه وجهان.

أحدهما: [قول مُجاهد وقد تقدّم]

الثّاني: ــ وهو محتمل ــ خير من نزلتم عليه من المأمونين. فهو على التّأويل الأوّل مأخوذ من النّزل وهو الطّعام، وعلى التّأويل الثّاني مأخوذ من المنزل وهو الدّار. (٣: ٥٤)

الطُّوسيّ: ﴿وَاَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِيْنَ﴾ فيه قولان.

أحدهما: [قول مُجاهد وقد تقدّم]

والثّاني: خير المنزلين في سعر الطّعام. والمُنزل: واضع الشّيء في منزلته، وقد يكون للشّيء منزلتان إحداهما أولى من الأخرى، فمن وضعها في الأولى فهو خير المنزلين، كسعر الطّعام الّذي يضعه في أولى منزلتيه. (٦: ١٦٠)

٣٦ ــ وَقِيْلَ لِلَّذِيْنَ اتَّقَوْا مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِيْنَ. النّحل: ٣٠

ابن عبّاس: يعني الجنّة ﴿خَيْرٌ﴾ من الدّنيا وما فيها. (٢٢٣)

الماوَرْديّ: يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّ الجنّة خير من النّار، وهذا وإن كان معلومًا فالمراد به تبشيرهم بالخلاص منها.

الثّاني: أنّه أراد أنّ الآخرة خير من دار الدّنيا، قاله الأكثرون. (٣: ١٨٧)

نحوه الطّبرسيّ. (٣: ٣٥٨)

البَيْضاويّ: أي ولثوابهم في الآخرة خير منها، وهو عدة للّذين اتّقوا على قولهم، ويجوز أن يكون بما بعده حكاية لقولهم بدلًا وتفسيرًا لـ﴿خَيْرًا﴾ على أنّه منتصب بـ﴿قَالُوْا﴾. (١: ٥٥٤)

٣٧ ــ وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ اَحَدُهُمَا اَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰيهُ اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَاْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِيْ هُوَ وَمَنْ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ. النّحل: ٧٦

الطَّبَريّ: يقول: حيثما يوجّهه لا يأت بخير، لأنّه لا يفهم ما يقال له، ولا يقدر أن يعبّر عن نفسه ما يريد، فهو لا يفهم ولا يُفهم عنه، فكذلك الصّنم، لا يعقل ما يقال له، فيأتمر لأمر من أمره، ولا ينطق فيأمر وينهى. (٧: ٦٢٣)

نحوه الواحديّ. (٣: ٧٥)

الزّمَخْشَريّ: حيثما يُرسله ويصرفه في مطلب حاجة أو كفاية مهمّ لم ينفع ولم يأت بنجح. (٢: ٤٢١)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ٣٧٥)، والنّسفيّ (٢: ٢٩٤)، وشبّر (٣: ٤٣٣)، والآلوسيّ (١٤: ١٩٧).

٣٨ ــ وَلَا تَشْتَرُوْا بِعَهْدِ اللهِ ثَمَنًا قَلِيْلًا اِنَّمَا عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ. النّحل: ٩٥

ابن عبّاس: من الثّواب ﴿هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ ممّا عندكم من المال. (٢٣٠)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ولا تنقضوا عهودكم

أيّها النّاس، وعقودكم الّتي عاقدتموها مَن عاقدتم مؤكّديها بأيمانكم، تطلبون بنقضكم ذلك عرضًا من الدّنيا قليلًا، ولكن أوفوا بعهد الله الّذي أمركم بالوفاء به، يُثبكم الله على الوفاء به، فإنّ ما عند الله من الثّواب لكم على الوفاء بذلك، هو خير لكم إن كنتم تعلمون. فضل ما بين العوضين اللّذين أحدهما الثّمن القليل، الّذي تشترون بنقض عهد الله في الدّنيا، والآخر الثّواب الجزيل في الآخرة على الوفاء به. (٧: ٦٤٠)

الطَّبْرِسيّ: معناه: إنّ الّذي عند الله من الثّواب على الوفاء بالعهود، خير لكم، وأشرف ممّا تأخذونه من عرض الدّنيا على نقضها، فإنّ القليل الّذي يبقى، خير من الكثير الّذي يفنى، فكيف بالكثير الّذي يبقى في مقابلة القليل الّذي يفنى. ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الفرق بين الخير والشّرّ، والتّفاوت الّذي بين القليل الفاني، والكثير الباقي. (٣: ٣٨٤)

نحوه شُبّر (٣: ٤٤٥)

البَيْضاويّ: من النّصر والتّغنيم في الدّنيا والثّواب في الآخرة ﴿هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ ممّا يعدونكم. (١: ٥٦٩)

الآلوسيّ: أي ما أعدّه وادّخره لكم في الدّنيا والآخرة ﴿هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ من ذلك الثّمن القليل. (١٤: ٢٢٤)

٣٩ ـ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. الإسراء: ٣٥

ابن عبّاس: ﴿ذٰلِكَ﴾ الوفاء بالكيل والوزن والعهد ﴿خَيْرٌ﴾ من النّقص والبخس. (٢٣٦)

عطاء: أقرب إلى الله. (الواحديّ ٣: ١٠٧)

قَتادة: خير ثوابًا. (الواحديّ ٣: ١٠٧)

الطَّبَريّ: ﴿ذٰلِكَ خَيْرٌ﴾ يقول: إيفاؤكم أيّها النّاس من تكيلون له الكيل، ووزنكم بالعدل لمن توفون له ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ من بخسكم إيّاهم ذلك، وظلمكموهم فيه. (٨: ٧٩)

الطَّبْرِسيّ: قيل: معناه أنّ إيفاء الكيل والوزن خير لكم في دنياكم فإنّه يكسب اسم الأمانة في الدّنيا. (٣: ٤١٤)

نحوه البُرُوسَويّ. (٥: ١٥٦)

٤٠ ـ إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ. طٰه: ٧٣

ابن عبّاس: ما عند الله من الثّواب والكرامة أفضل وأدوم ممّا تعطينا من المال. (٢٦٤)

ابن كعب القُرَظيّ: خير منك إن أُطيع وأبقى منك عذابًا إن عُصي. [وكذلك قال الطّبريّ] (الطّبريّ ٨: ٤٣٧)

نحوه الماوَرْديّ (٣: ٤١٥).

ابن إسحاق: خير منك ثوابًا وأبقى عذابًا. (الطّبريّ ٨: ٤٣٧)

لاحظ: ب ق ي: «أبقى».

٤١ ـ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ. الحجّ: ١١

ابن عبّاس: نعمة. (٢٧٨)

كان بعضهم إذا قدم المدينة فإن صحّ جسمه ونتجت فرسه مُهراً حسناً، وولدت امرأته غلاماً، رضي به واطمأنّ إليه. (الطّوسيّ ٧: ٢٩٦)

الطّبريّ: هو السّعة من العيش، وما يُشبهه من أسباب الدّنيا. (٩: ١١٥)

الثّعلبيّ: صحّة في جسمه وسعة في معيشته (٧: ١٠)

نحوه البغويّ (٣: ٣٢٦)، والقرطبيّ (١٢: ١٨)، والنّسفيّ (٣: ٩٥)

الواحديّ: أي أصابه رخاء وعافية وخِصْب وكثر ماله، اطمأنّ على عبادة الله بذلك الخير. (٣: ٢٦١)

نحوه الطّبرسيّ (٤: ٧٥)

الكاشانيّ: يعني عافية في الدّنيا. (٣: ٣٦٦)

٤٢ ـ ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ الحجّ: ٣٦

ابن عبّاس: ثواب. (٢٨٠)

دنيا وآخرة. (الزّمخشريّ ٣: ١٤)

النّخعيّ: اللّبن والرّكوب إذا احتاج. (الطّبريّ ٩: ١٥٢)

مُجاهد: أجر ومنافع في البدن. (الطّبريّ ٩: ١٥٢)

الطّبريّ: يقول: لكم في البُدْن خير، وذلك الخير هو الأجر في الآخرة بنحرها والصّدقة بها وفي الدّنيا الرّكوب إذا احتاج إلى ركوبها. (٩: ١٥٢)

الثّعلبيّ: النّفع في الدّنيا، والأجر في العقبى (٧: ٢٣)

مثله البغويّ (٣: ٣٤١)، والنّسفيّ (٣: ١٠٢).

الطّوسيّ: أي منافع في دينكم ودنياكم. (٧: ٣١٨)

الزّمخشريّ: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ كقوله: لكم فيها منافع، ومن شأن الحاجّ أن يحرص على شيء فيه خير ومنافع بشهادة الله تعالى. وعن بعض السّلف أنّه لم يملك إلّا تسعة دنانير فاشترى بها بدنة فقيل له في ذلك، فقال: إنّي سمعت ربّي يقول: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾. (٣: ١٤)

الطّبرسيّ: أي نفع في الدّنيا والآخرة. وقيل: أراد بالخير ثواب الآخرة، وهو الوجه لأنّه الغرض المطلوب. (٤: ٨٦)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ فالكلام فيه ما تقدّم في قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾ الحجّ: ٣٣، وإذا كان قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ كالتّرغيب، فالأولى أن يراد به الثّواب في الآخرة، وما أخلق العاقل بالحرص على شيء شهد الله تعالى بأنّ فيه خيراً وبأنّ فيه منافع! (٢٣: ٣٦)

القُرطُبيّ: يريد به المنافع الّتي تقدّم ذكرها، والصّواب عمومه في خير الدّنيا والآخرة. (١٢: ٦١)

البَيضاويّ: منافع دينيّة ودنيويّة. (٢: ٩٢)

نحوه أبو السّعود (٤: ٣٨٢)، والقاسميّ (١٢: ٤٣٤٣)

الفاضل المقداد: أي لكم فيها مال من ظهورها وبطونها، والخير يطلق على المال ـ كما يجيء ـ وإنّما ذكر ذلك، لأنّه في المعنى تعليل، لكون نحرها من شعائر الله، بمعنى أنّ نحرها مع كونها كثيرة النفع والخير، وشدّة محبّة الإنسان للمال من أدلّ الدّلائل على قوّة الدّين، وشدّة تعظيم أمر الله. (١: ٣١٢)

البُرُوسَويّ: نفع كثير في الدّنيا، وأجر عظيم في العقبى، وفيه إشارة إلى قربان بهيمة النّفس عند كعبة القلب، وأنّه من أعلام الدّين وشعار أهل الصّدق في الطّلب، وإنّ الخير في قربانها وذبحها بسكّين الصّدق. (٦: ٣٥)

ابن عاشور: تقديم ﴿لَكُمْ﴾ على المبتدإ ليتأتّى كون المبتدإ نكرة لمقصد تنويه التّعظيم، وتقديم ﴿فِيهَا﴾ على متعلّقه وهو ﴿خَيْرٌ﴾ للاهتمام بما تجمعه وتحتوي عليه من الفوائد.

والخير: النّفع، وهو ما يحصل للنّاس من النّفع في الدّنيا، من انتفاع الفقراء بلحومها وجلودها وجلالها ونعالها وقلائدها. وما يحصل للمُهدين وأهليهم من الشّبع من لحمها يوم النّحر، وخير الآخرة من ثواب المُهدين، وثواب الشّكر من المعطَين لحومها لربّهم الّذي أغناهم بها. (١٧: ١٩٠)

٤٣ ـ ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ الحجّ: ٥٨

٤٤ ـ ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ سبأ: ٣٩

٤٥ ـ ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ الجمعة: ١١

راجع «ر ز ق: «الرّازقين».

٤٦ ـ ﴿قُلْ أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا﴾ الفرقان: ١٥

الزّجّاج: إن قال قائل: كيف يقال: الجنّة خير من النّار، وليس في النّار خير ألبتّة، وإنّما يقع التّفضيل فيما دخل في صنف واحد؟ فالجنّة والنّار قد دخلا في باب المنازل في صنف واحد، فلذلك قيل: أذلك خير أم جنّة الخلد؟ كما قال الله عزّوجلّ: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ الفرقان: ٢٤. (٤: ٦٠)

الطّوسيّ: قال تعالى لنبيّه ﷺ: قل لهم يا محمّد ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ﴾ يعني ما ذكره من السّعير وأوصافه خير ﴿أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ وإنّما قال ذلك على وجه التّنبيه لهم على تفاوت ما بين الحالين. وإنّما قال: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ وليس في النّار خير، لأنّ المراد بذلك أيّ المنزلين خير؟! تبكيتًا لهم وتقريعًا. (٧: ٤٧٦)

نحوه الواحديّ. (٣: ٣٣٦)

ابن عَطيّة: المعنى: قل يا محمّد لهؤلاء الكفرة الّذين هم بسبيل مصير إلى هذه الأحوال من النّار: أذلك خير أم جنّة الخلد؟ وهذا على جهة التّوقيف والتّوبيخ، ومن حيث كان الكلام استفهامًا جاز فيه

مجيء لفظ التّفضيل بين الجنّة والنّار في «الخبر» لأنّ الموقف جائز له أن يوقف محاورة على ما يشاء ليرى هل يجيبه بالصّواب أو بالخطإ، وإنّما يمنع سيبويه وغيره من التّفضيل بين شيئين لا اشتراك بينهما في المعنى الّذي فيه تفضيل إذا كان الكلام خبرًا لأنّه فيه محاليّة، وأمّا إذا كان استفهامًا فذلك سائغ. وقيل: الإشارة بقوله: ﴿أَذَٰلِكَ﴾ إلى الجنّات الّتي تجري من تحتها الأنهار، وإلى القصور الّتي في قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ﴾ الفرقان: ١٠، وهذا على أن يكون الجعل في الدّنيا. وقيل: الإشارة بقوله: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ إلى الكنز والجنّة الّتي ذكر الكفّار. والأصحّ ـ إن شاء الله ـ أنّ الإشارة بقوله: ﴿أَذَٰلِكَ﴾ إلى النّار. (٤: ٢٠)

ابن الجوزيّ: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذَٰلِكَ﴾ يعني السّعير ﴿خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾، وهذا تنبيه على تفاوت ما بين المنزلتين، لا على أنّ في السّعير خيرًا. (٦: ٧٦)

الفخر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا وصف حال العقاب المعدّ للمكذّبين بالسّاعة أتبعه بما يؤكّد الحسرة والنّدامة، فقال لرسوله: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ أن يلتمسوها بالتّصديق والطّاعة؟

فإن قيل: كيف يقال العذاب خير أم جنّة الخلد، وهل يجوز أن يقول العاقل: السّكّر أحلى أم الصّبر؟

قلنا: هذا يحسن في معرض التّقريع، كما إذا أعطى السّيّد عبده مالًا فتمرّد وأبى واستكبر فيضربه ضربًا وجيعًا، ويقول على سبيل التّوبيخ: هذا أطيب أم ذاك؟ (٢٤: ٥٧)

نحوه النّيسابوريّ. (١٨: ١٤٤)

القرطبيّ: إن قيل: كيف قال: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ ولا خير في النّار؟

فالجواب أنّ سيبويه حكى عن العرب: الشّقاء أحبّ إليك أم السّعادة؟ وقد علم أنّ السّعادة أحبّ إليه.

وقيل: ليس هو من باب: أفعل منك، وإنّما هو كقولك: عنده خير. قال النّحّاس: وهذا قول حسن؛ كما قال:

* فشرّكما لخيركما الفداء *

قيل: إنّما قال ذلك، لأنّ الجنّة والنّار قد دخلتا في باب المنازل، فقال ذلك لتفاوت ما بين المنزلتين.

وقيل: هو مردود على قوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَٰلِكَ﴾ الفرقان: ١٠.

وقيل: هو مردود على قوله: ﴿أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ الفرقان: ٨.

وقيل: إنّما قال ذلك على معنى: علمكم واعتقادكم أيّها الكفّار، وذلك أنّهم لمّا كانوا يعملون عمل أهل النّار صاروا كأنّهم يقولون: إنّ في النّار خيرًا. (١٣: ٩)

نحوه أبو حيّان. (٦: ٤٨٦)

البيضاويّ: الإشارة إلى العذاب، والاستفهام والتّفضيل والتّرديد للتّقريع مع التّهكّم، أو إلى الكنز أو الجنّة، والرّاجع إلى الموصول محذوف، وإضافة الجنّة إلى ﴿الْخُلْدِ﴾ للمدح أو الدّلالة على خلودها، أو التّمييز عن جنّات الدّنيا. (٢: ١٤٠)

النّسفيّ: أي المذكور من صفة النّار خير أم جنّة الخُلد الّتي وُعد المتّقون؟ أي وعدها، فالرّاجع إلى الموصول محذوف. وإنّما قال: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ﴾ ولا خير في النّار توبيخًا للكفّار. (٣: ١٦٠)

البُرُوسَويّ: فإن قيل: كيف يتصوّر الشّكّ في أنّه أيّهما خير حتّى يحسن الاستفهام والتّرديد، وهل يجوز للعاقل أن يقول: السّكّر أحلى أم الصّبر؟ وهو دواء مُرّ، يقال ذلك في معرض التّقريع والتّهكّم والتّحسير على ما فات.

وفي «الوسيط» هذا التّنبيه على تفاوت ما بين المنزلتين لا على أنّ في السّعير خيرًا.

وقال بعضهم: هذا على المجاز وإن لم يكن في النّار خير، والعرب تقول: العافية خير من البلاء، وإنّما خاطبهم بما يتعارفون في كلامهم. (٦: ١٩٥)

المَراغيّ: أي قل لهؤلاء المكذّبين تهكّمًا بهم وتحسيرًا لهم على ما فاتهم: أهذه النّار الّتي وصفت لكم خير أم جنّة الخلد الّتي يدوم نعيمها ولا يبيد؟ وقد وعدها من اتّقاه في الدّنيا بطاعته فيما به أمره ونهاه؟ (١٨: ١٥٧)

ابن عاشور: الأمر بالقول يقتضي مخاطبًا مقولًا له ذلك، فيجوز أن يقصد: قل لهم، أي للمشركين الّذين يسمعون الوعيد والتّهديد السّابق: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ﴾؟ فالجمل متّصلة السّياق، والاستفهام حينئذ للتّهكّم، إذ لا شبهة في كون الجنّة الموصوفة خيرًا.

ويجوز أن يقصد: قل للمؤمنين، فالجملة معترضة بين آيات الوعيد، لمناسبة إبداء البون بين حال المشركين وحال المؤمنين، والاستفهام حينئذ مستعمل في التّمليح والتّلطّف. وهذا كقوله: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾ في سورة الصّافّات: ٦٢

والإشارة إلى المكان الضّيّق في جهنّم.

و﴿خَيْرٌ﴾ اسم تفضيل، وأصله أخير بوزن اسم التّفضيل، فحذفت الهمزة لكثرة الاستعمال. والتّفضيل على الحمل الأوّل في موقع الآية مستعمل للتّهكّم بالمشركين. وعلى الحمل الثّاني مستعمل للتّمليح في خطاب المؤمنين، وإظهار المنّة عليهم. (١٩: ٢٣)

مكارم الشّيرازيّ: هذا السّؤال، وطلب هذه المقايسة، ليس لأنّ أحدًا لديه شكّ في هذا الأمر، وليس لأنّ تلك العذابات الأليمة المهولة تستحقّ الموازنة والمقايسة مع هذه النّعم الّتي لا نظير لها، بل إنّ هذا النّوع من الأسئلة والمطالبة بالمقارنة لأجل إيقاظ الضّمائر الخامدة، حيث تجعلها أمام أمر بديهيّ واحد، وعلى مفترق طريقين:

فإذا قالوا في الجواب: إنّ تلك النّعم أفضل وأعظم -وهو ما سيقولونه حتمًا- فقد حكموا على أنفسهم بأنّ أعمالهم خلاف ذلك. وإن قالوا: إنّ العذاب أفضل من هذه النّعمة، فقد وقّعوا على وثيقة جنونهم، وهذا يُشبه ما إذا حذّرنا شابًّا ترك المدرسة والجامعة بقولنا: اعلم أنّ السّجن هو مكان الّذين فرّوا من العلم ووقعوا في أحضان الفساد، ترى السّجن أفضل أم الوصول إلى المقامات الرّفيعة؟! (١١: ١٨٨)

٤٧ - أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ

مَقِيلًا. الفرقان: ٢٤

مُقاتِل: أفضل منزلًا في الجنّة (٣: ٢٢٦)

مثله الواحديّ (٣: ٣٣٨)، والطَّبرسيّ (٤: ١٦٧)

الطُّوسيّ: معناه: إنّ الّذين يحصلون في الجنّة مثابين منعّمين في ذلك اليوم، مستقرّهم خير من مستقرّ الكفّار في الدّنيا والآخرة. وإنّما قال ذلك على وجه المظاهرة، بمعنى أنّه لو كان لهم مستقرّ خير ومنفعة، لكان هذا خيرًا منه. (٧: ٤٨٤)

ابن عَطيّة: جاءت ﴿خَيْرٌ﴾ هاهنا للتّفضيل بين شيئين لا شركة بينهما (٤: ٢٠٧)

الفَخر الرّازيّ: اعلم أنّه سبحانه لمّا بيّن حال الكفّار في الخسار الكلّيّ والخيبة التّامّة شرح وصف أهل الجنّة، تنبيهًا على أنّ الحظّ كلّ الحظّ في طاعة الله تعالى، وهاهنا سؤالات.

الأوّل: كيف يكون أصحاب الجنّة خيرًا مستقرًّا من أهل النّار، ولا خير في النّار، ولا يقال في العسل: هو أحلى من الخلّ؟

والجواب من وجوه:

الأوّل: ما تقدّم في قوله: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ الفرقان: ١٥

والثّاني: يجوز أن يريد أنّهم في غاية الخير، لأنّ مستقرًّا خير من النّار، كقول الشّاعر:

إنّ الّذي سمك السّماء بنى لنا
بيتًا دعائمه أعزّ وأطول

الثّالث: التّفاضل الّذي ذكر بين المنزلتين إنّما يرجع إلى الموضع، والموضع من حيث إنّه موضع لا شرّ فيه.

الرّابع: هذا التّفاضل واقع على هذا التّقدير، أي لو كان لهم مستقرّ فيه خير لكان مستقرّ أهل الجنّة خيرًا منه. (٢٤: ٧٢)

القُرطُبيّ: تقدّم القول فيه عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ الفرقان: ١٥ قال النّحّاس: والكوفيّون يجيزون «العسل أحلى من الخلّ» وهذا قول مردود، لأنّ معنى «فلان خير من فلان» أنّه أكثر خيرًا منه، ولا حلاوة في الخلّ. ولا يجوز أن يقال: النّصرانيّ خير من اليهوديّ، لأنّه لا خير فيهما، فيكون أحدهما أزيد في الخير. لكن يقال: اليهوديّ شرّ من النّصرانيّ، فعلى هذا كلام العرب. و﴿مُسْتَقَرًّا﴾ نصب على الظّرف إذا قدّر على غير باب «أفعل منك» والمعنى: لهم خير في مستقرّ. وإذا كان من باب «أفعل منك» فانتصابه على البيان، قاله النّحّاس والمهدويّ. (١٣: ٢٢)

أبو حَيّان: ﴿خَيْرٌ﴾ قيل: ليست على بابها من استعمالها دلالة على الأفضليّة، فيلزم من ذلك خير في مستقرّ أهل النّار. ويمكن إبقاؤها على بابها ويكون التّفضيل وقع بين المستقرّين والمقيلين باعتبار الزّمان الواقع ذلك فيه، فالمعنى ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ في الآخرة من الكفّار المترفين في الدّنيا ﴿وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ في الآخرة من أولئك في الدّنيا. وقيل: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ منهم لو كان لهم مستقرّ، فيكون التّقدير: وجود مستقرّ لهم فيه خير. (٦: ٤٩٣)

السّمين: في «أفعل» هنا قولان:

أحدهما: أنّها على بابها من التفضيل، والمعنى أنّ المؤمنين خير في الآخرة مستقرًّا من مستقرّ الكفّار، وأحسن مقيلًا من مقيلهم، لو فُرض أن يكون لهم ذلك، أو على أنّه خير في الآخرة منهم في الدّنيا.

والثّاني: أن تكون لمجرّد الوصف من غير مفاضلة (٥، ٢٥١)

البُرُوسَوِيّ: والمعنى خير مستقرًّا من هؤلاء المشركين المتنعّمين في الدّنيا.

ويجوز أن يكون التّفضيل بالنّسبة إلى ما للكفرة في الآخرة.

فإن قلت: كيف يكون أصحاب الجنّة خيرٌ مستقرًّا من أهل النّار ولا خير في النّار، ولا يقال: العسل أحلى من الخلّ؟

قلت: إنّه من قبيل التّقريع والتّهكّم كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ اَذٰلِكَ خَيْرٌ اَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ الفرقان: ١٥، كما سبق، ويجوز أن يكون التّفضيل لإرادة الزّيادة المطلقة، أي هم في أقصى ما يكون من خير. (٦: ٢٠٢)

شُبَّر: مكانًا يستقرّ فيه، والتّفضيل بالنّسبة إلى ما للمترفين في الدّنيا، أو أُريد به الزّيادة مطلقًا. (٤: ٣٥٤)

ابن عاشور: والخير هنا تفضيل، وهو تهكّم بالمشركين. (١٩: ٣٥)

مَغْنِيَّة: ذكر سبحانه المؤمنين عند ذكر الكافرين على عادته، وقال: هؤلاء عندنا منازل الشّرّ والجحيم، ولأولئك منازل الخير والنّعيم، وليس المراد هنا من كلمة ﴿خَيْرٌ﴾ و﴿اَحْسَنُ﴾ التّفضيل، بل المراد أنّ كلًّا من المستقرّ والمقيل هو خير وحسن في نفسه، مثل الله أكبر، أي كبير في ذاته وصفاته. (٥: ٤٦٣)

الطَّبَاطَبائيّ: وكلمتا ﴿خَيْرٌ﴾ و﴿اَحْسَنُ﴾ منسلختان عن معنى التّفضيل كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ الرّوم: ٢٧، وقوله: ﴿مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ﴾ الجمعة: ١١، كذا قيل، وليس يبعد أن يقال: إنّ «أفعل» أو ما هو في معناه كخير ـ بناء على ما رجّحت أنّه صفة مشبّهه ـ تدلّ على التّفضيل بمادّته لا بهيئته، في مثل هذه الموارد غير منسلخ عن معنى التّفضيل، والعناية في ذلك أنّهم لمّا اختاروا الشّرك والإجرام واستحسنوا ذلك ولازمه النّار في الآخرة، فقد أثبتوا لها خيريّة وحسنًا، فقوبلوا بأنّ الجنّة وما فيها خير وأحسن حتّى على لازم قولهم، فعليهم أن يختاروها على النّار، وأن يختاروا الإيمان على الكفر على أيّ حال. وقيل: إنّ التّفضيل مبنيّ على التّهكّم. (١٥: ٢٠١)

مكارم الشّيرازيّ: ليس معنى هذا الكلام أنّ وضع أهل جهنّم حسن، ووضع أهل الجنّة أحسن، لأنّ صيغة «أفعل التّفضيل» تأتي أحيانًا حيث يكون أحد الأطراف واجدًا للمفهوم، والآخر فاقدًا له كلّيًّا مثلًا نقرأ في الآية ٤٠، من سورة فصّلت: ﴿اَفَمَنْ يُلْقٰى فِى النَّارِ خَيْرٌ اَمْ مَنْ يَاْتِىٓ اٰمِنًا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾. (١١: ٢٠٥)

٤٨ ـ ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى آٰللّٰهُ خَيْرٌ اَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾. النّمل: ٥٩

مُقاتِل: قال الله عزّ وجلّ: ﴿آٰللّٰهُ خَيْرٌ اَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ به يقول الله تبارك وتعالى أفضل أم الآلهة

الّتي تعبدونها؟ يعني كفّار مكّة كان النّبيّ ﷺ إذا قرأ هذه الآية قال: «بل الله خير وأبقى وأجلّ وأكرم»
(٣: ٣١٣)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ٢١٨)، والواحديّ (٣: ٣٨٣)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: قل يا محمّد لهؤلاء الّذين زيّنّا لهم أعمالهم من قومك فهم يعمهون: آلله الّذي أنعم على أوليائه هذه النّعم الّتي قصّها عليكم في هذه السّورة وأهلك أعداءه بالّذي أهلكهم به من صنوف العذاب الّتي ذكرها لكم فيها خير. (١٠: ٤)

الطُّوسيّ: ﴿آللهُ خَيْرٌ أَمَّا﴾ معناه خير لنا منّا لأنفسنا. ولفظ «أفعل» لا يدخل إلّا بين شيئين يشتركان في حكم، ويفضل أحدهما على صاحبه، والّذين يعبدون من دون الله لا خير فيه. قال أبو عليّ: يجوز أن يقع ذلك في الخير الّذي لا شرّ فيه، والشّرّ الّذي لا خير فيه وإن كان يتوهّم بعض الجهّال الأمر على خلاف ما هو به، فيقول [1]: هذا الخير خير من الشّرّ، وأنكر على من خالف هذا وأجاز قوم من أهل اللّغة ذلك على ما مضى القول فيه في غير موضع. (٨: ١٠٧)

الزَّمَخْشَريّ: معلوم أن لا خير فيما أشركوه أصلًا حتّى يُوازَن بينه وبين من هو خالق كلّ خير ومالكه، وإنّما هو إلزام لهم وتبكيت وتهكّم بحالهم؛ وذلك أنّهم آثروا عبادة الأصنام على عبادة الله، ولا يُؤثِر عاقل شيئًا على شيء إلّا لداع يدعوه إلى إيثاره من زيادة خير ومنفعة، فقيل لهم ـ مع العلم بأنّه لا خير فيما آثروه وأنّهم لم يؤثروه لزيادة الخير ولكن هوًى وعبثًا ـ لينبّهوا على الخطإ المفرط والجهل المورّط، وإضلالهم التّمييز ونبذهم المعقول، وليعلموا أنّ الإيثار يجب أن يكون للخير الزّائد ونحوه ما حكاه عن فرعون ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ الزّخرف: ٥٢، مع علمه أنّه ليس لموسى مثل أنهاره الّتي كانت تجري تحته. ثمّ عدّد سبحانه الخيرات والمنافع الّتي هي آثار رحمته وفضله، كما عدّدها في موضع آخر. (٣: ١٥٤)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٤: ٢٠٥)، والنّسفيّ (٣: ٢١٧)، وأبو السّعود (٥: ٩٤)، والبروسويّ (٦: ٣٦٠)، والقاسميّ (١٣: ٤٦٧٦)

ابن عَطيّة: في هذا التّفضيل بلفظة ﴿خَيْرٌ﴾ أقوال: أحدها: أنّ التّفضيل وقع بحسب معتقد المشركين؛ إذ كانت تعتقد أنّ في آلهتها خيرًا بوجه مّا.

وقالت فرقة: في الكلام حذف مضاف في موضعين، التّقدير أتوحيد الله خير أم عبادة ما تشركون؛ فـ(ما) في هذه الآية بمعنى «الّذي». وقالت فرقة: (ما) مصدريّة وحذف المضاف إنّما هو أوّلًا تقديره أتوحيد الله خير أم شرككم.

وقيل ﴿خَيْرٌ﴾ هنا ليست بأفعل إنّما هي فعل، كما تقول: الصّلاة خير دون قصد تفضيل.

وقد تقدّم أنّ هذه الألفاظ الّتي تعمّ معاني كثيرة، كـ«خير وشرّ وأحبّ» ونحو ذلك، قد يقع التّفضيل بها بين أشياء متباينة، لأنّ المتباينات قد ربما اشترك فيها ولو بوجه ضعيف بعيد. وأيضًا فهذا تقرير،

---

(١) في الأصل: فتقول!

والمجادل يُقرّر خصمه على قسمين: أحدهما فاسد، ليرى وقوعه، وقد استوعبنا هذا فيما مضى.

وقالت فرقة: تقدير هذه الآية الله ذو خير أمّا تُشركون. (٤: ٣٦٦)

الطَّبْرِسيّ: يا أهل مكّة يعني الله خير لمن عبده، أم الأصنام لعابديها. وهذا إلزام للحجّة على المشركين، بعد ذكر هلاك الكفّار. والمعنى أنّ الله تعالى نجّى من عبده من الهلاك، والأصنام لم تُغن شيئًا عن عابديها عند نزول العذاب، وإنّما قال ذلك لأنّهم توهّموا في عبادة الأصنام خيرًا. (٤: ٢٢٨)

نحوه الخازن. (٥: ١٢٧)

ابن الجَوْزيّ: والمعنى: الله خير لمن عبده، أم الأصنام لعابديها؟ ومعنى الكلام أنّه لمّا قصّ عليهم قصص الأُمم الخالية، أخبرهم أنّه نجّى عابديه، ولم تغن الأصنام عنهم. (٦: ١٨٥)

القُرطُبيّ: ﴿خَيْرٌ﴾ هاهنا ليس بمعنى أفضل منك، وإنّما هو مثل قول الشّاعر:

أتهجوه ولست له بكفءٍ

فشرّكما لخيركما الفداء

فالمعنى فالّذي فيه الشّرّ منكما للّذي فيه الخير الفداء. ولا يجوز أن يكون بمعنى «من» لأنّك إذ قلت: فلان شرّ من فلان، ففي كلّ واحد منهما شرّ.

وقيل: المعنى: الخير في هذا أم في هذا الّذي تشركونه في العبادة؟ وحكى سيبويه: السّعادة أحبّ إليك أم الشّقاء؟ وهو يعلم أنّ السّعادة أحبّ إليه.

وقيل: هو على بابه من التّفضيل، والمعنى: آلله خير أم ما تشركون؟ أي أثوابه خير أم عقاب ما تُشركون؟

وقيل: قال لهم ذلك، لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ في عبادة الأصنام خيرًا، فخاطبهم الله عزّ وجلّ على اعتقادهم.

وقيل: اللّفظ لفظ الاستفهام ومعناه الخبر. (١٣: ٢٢٠)

نحوه الشّوكانيّ (٤: ١٨٣)، والمراغيّ (٢٠: ٧).

البَيْضاويّ: إلزام لهم وتهكّم بهم وتسفيه لرأيهم، إذ من المعلوم أن لا خير فيما أشركوه رأسًا حتّى يُوازن بينه وبين مَن هو مبدأ كلّ خير. (٢: ١٨٠)

نحوه المشهديّ. (٧: ٣٥٩)

أبو حَيّان: استفهام فيه تبكيت وتوبيخ وتهكّم بحالهم، وتنبيه على موضع التّباين بين الله تعالى وبين الأوثان، إذ معلوم عند من له عقل أنّه لا شركة في الخيريّة بين الله تعالى وبينهم، وكثيرًا ما يجيء هذا النّوع من أفعل التّفضيل، حيث يعلم ويتحقّق أنّه لا شركة فيها، وإنّما يُذكر على سبيل إلزام الخصم، وتنبيهه على خطإ مرتكبه.

والظّاهر أنّ هذا الاستفهام هو عن خيريّة الذّوات، فقيل: جاء على اعتقاد المشركين، حيث اعتقدوا في آلهتهم خيرًا بوجه ما.

وقيل: في الكلام حذف في موضعين، التّقدير: أتوحيد الله خير أم عبادة ما يشركون؟ فـ(ما) في «أم ما» بمعنى «الّذي».

وقيل: (ما) مصدريّة، والحذف من الأوّل، أي

أتوحيد الله خير أم شرككم؟

وقيل: ﴿خَيْرٌ﴾ ليست للتفضيل، فهي كما تقول: الصلاة خير، يعني خيراً من الخيور.

وقيل التقدير: ذو خير

والظاهر أنّ «خيراً» أفعل التفضيل، وأنّ الاستفهام في نحو هذا يجيء لبيان فساد ما عليه الخصم، وتنبيهه على خطئه، وإلزامه الإقرار بحصر التفضيل في جانب واحد، وانتفائه عن الآخر. (٧: ٨٨)

نحوه السّمين. (٥: ٣٢١)

الآلوسيّ: [قال نحو الزّمخشريّ وأبي حيّان]

(٢٠: ٣)

ابن عاشور: جاء ﴿خَيْرٌ﴾ بصيغة التفضيل لقصد مجاراة معتقدهم أنّ أصنامهم شركاء لله في الإلهيّة؛ بحيث كان لهم حظّ وافر من الخير في زعمهم، فعبّر بـ ﴿خَيْرٌ﴾ لإيهام أنّ المقام لإظهار رجحان فيه الله تعالى على أصنامهم، استدراجاً لهم في التنبيه على الخطإ مع التهكّم بهم؛ إذ آثروا عبادة الأصنام على عبادة الله، والعاقل لا يؤثر شيئاً على شيء، إلّا لداع يدعو إلى إيثاره. ففي هذا الاستفهام عن الأفضل في الخير تنبيه لهم على الخطإ المفرط والجهل المورّط لتفتح بصائرهم إلى الحقّ إن أرادوا اهتداء. والمعنى الله الحقيق بالإلهيّة أم ما تشركونهم معه؟ (١٩: ٢٨٤)

الطّباطبائيّ: قوله ﴿آللهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ من تمام الخطاب للنّبيّ ﷺ والاستفهام للتقرير، ومحصّل المراد أنّه إذا كان الثّناء كلّه لله وهو المصطفي لعباده المصطفين، فهو خير من آلهتهم الّذين يعبدونهم، ولا خلق ولا تدبير لهم يحمدون عليه ولا خير بأيديهم يفيضونه على عبادهم. (١٥: ٣٧٩)

فضل الله: ...ثمّ فكّروا في ما يوحي به ذلك من احترام عظمة الله في النّفس، والمقارنة بينه وبين غيره، ممّا يشرك النّاس به في العبادة، ليتساءلوا من قاعدة التّفكير المنفتح المقارن: ﴿آللهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ وسيخرجون بنتيجة حاسمة واحدة، هي أنّ الله هو الأعظم والأعلى والأقوى والأفضل في كلّ شيء، لأنّهم المربوبون له وهو الرّبّ، ولأنّهم المحتاجون إليه وهو الغنيّ، ولأنّهم المخلوقون الّذين يستمدّون كلّ شيء منه وهو الخالق، فأيّ فضل لهم لا يرجع إليه؟! ولعلّ إثارة هذا السّؤال في الموقف العقيديّ هو لتسجيل الفكرة، لا لحاجتها إلى الإيضاح والتّحليل. (١٧: ٢٢٤)

٤٩ ـ ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ النّمل: ٨٩

ابن عبّاس: أي فمنها وصل إليه الخير (الطّبريّ ١٠: ٢٣)

عكرمة: ليس شيء خيراً من لا إله إلّا الله، ولكن له منها خير. (الطّبريّ ١٠: ٢٣)

الخير الثّواب

مثله الحسن وابن جريج. (أبو حيّان ٧: ١٠١)

ابن كعب القرظيّ: معناه: فله أفضل منها في عظم النّفع، لأنّه يعطي بالحسنة عشراً.

مثله زيد بن أسلم، وابن زيد. (الطّبرسيّ ٤: ٢٣٧)

قتادة: له منها حظّ. (الطّبريّ ١٠: ٢٣)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ﴿مَنْ جَاءَ﴾ الله بتوحيده و الإيمان به، و قول: لا إله إلّا الله موقنًا به قلبه ﴿فَلَهُ﴾ من هذه الحسنة عند الله ﴿خَيْرٌ﴾ يوم القيامة؛ و ذلك الخير أن يُثيبه الله ﴿مِنْهَا﴾ الجنّة و يؤمّنه. (٢١ : ١)

الطُّوسيّ: أي خير يصيبه منها. و قيل: فله أفضل منها في عظم النّفع، لأنّ له بقيمتها و بالوعد الّذي وعده الله بها، كأنّه قال: من أتى بالحسنة الّتي هي الإيمان و التّوحيد و الطّاعة لله يوم القيامة، يكون آمنًا لا يفزع، كما يفزع الكفّار و الفسّاق. (٨: ١٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: يريد الإضعاف، و أنّ العمل يتقضّى و الثّواب يدوم، و شتّان ما بين فعل العبد و فعل السّيّد. و قيل: فله خير منها، أي له خير حاصل من جهتها و هو الجنّة. (٣: ١٦٢)

نحوه شُبّر. (٤: ٤٤٥)

ابن عَطيّة: يحتمل أن يكون للتّفضيل، و يكون في قوله: ﴿مِنْهَا﴾ حذف مضاف، تقديره خير من قدرها و استحقاقها، بمعنى أنّ الله تعالى تفضّل عليه فوق ما تستحقّ حسنته. قال ابن زيد: يُعطي بالواحدة عشرًا؛ و الدّاعية إلى هذا التّقدير أنّ الحسنة لا يتصوّر بينها و بين الثّواب تفضيل. و يحتمل أن يكون ﴿خَيْرٌ﴾ ليس للتّفضيل بل اسم للثّواب و النّعمة، و يكون قوله تعالى ﴿مِنْهَا﴾ لابتداء الغاية، أي هذا الخير الّذي يكون له هو من حسنته و بسببها، و هذا قول الحسن و ابن جُرَيْج. (٤ : ٢٧٣)

الطَّبْرِسيّ: المعنى: فله من تلك الحسنة خير يوم القيامة و هو الثّواب و الأمان من العقاب. فـ ﴿خَيْرٌ﴾ هاهنا اسم، و ليس بالّذي هو بمعنى الأفضل. (٤: ٢٣٧)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا تكلّم في علامات القيامة شرح بعد ذلك أحوال المكلّفين بعد قيام القيامة، و المكلّف إمّا أن يكون مطيعًا أو عاصيًا.

أمّا المطيع فهو الّذي جاء بالحسنة، و له أمران.

أحدهما: أنّ له ما هو خير منها، و ذلك هو الثّواب.

فإن قيل: الحسنة الّتي جاء العبد بها يدخل فيها معرفة الله تعالى، و الإخلاص في الطّاعات و الثّواب إنّما هو الأكل و الشّرب، فكيف يجوز أن يقال: الأكل و الشّرب خير من معرفة الله؟ جوابه من وجوه.

أحدها: أنّ ثواب المعرفة النّظريّة الحاصلة في الدّنيا هي المعرفة الضّروريّة الحاصلة في الآخرة، و لذّة النّظر إلى وجهه الكريم سبحانه و تعالى، و قد دلّت الدّلائل على أنّ أشرف السّعادات هي هذه اللّذّة، و لو لم تحمل الآية على ذلك لزم أن يكون الأكل و الشّرب خيرًا من معرفة الله تعالى و أنّه باطل.

و ثانيها: أنّ الثّواب خير من العمل، من حيث إنّ الثّواب دائم و العمل منقض، و لأنّ العمل فعل العبد، و الثّواب فعل الله تعالى.

و ثالثها: ﴿فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ أي له خير حاصل من جهتها، و هو الجنّة. (٢٤: ٢٢٦)

البَيْضاويّ: قيل: ﴿خَيْرٌ مِنْهَا﴾ أي خير حاصل من جهتها، و هو الجنّة. (٢: ١٨٥)

النَّسَفيّ: أي فله خير حاصل من جهتها و هو الجنّة، و على هذا لا يكون ﴿خَيْرٌ﴾ بمعنى أفضل،

ويكون ﴿مِثْلَهَا﴾ في موضع رفع صفة لـ﴿خَيْرٌ﴾ أي بسببها. (٣: ٢٢٤)

الخازن: قيل: معنى ﴿خَيْرٌ مِنْهَا﴾ الأضعاف، أعطاه الله بالواحدة عشر أضعافها، لأنّ الحسنة استحقاق العبد، والتّضعيف تفضيل الرّبّ تبارك وتعالى. (٥: ١٣٣)

أبو حَيّان: ورتّب على مجيء المكلّف بالحسنة شيئين.

أحدهما: أنّه له خير منها، ويظهر أنّ خيرًا ليس أفعل تفضيل، و«من» لابتداء الغاية أي له خير من الخيور مبدؤه ونشؤه منها، أي من جهة هذه الحسنة، و«الخير» هنا: الثّواب. وهذا قول الحسن، وابن جُرَيْج، وعِكْرِمَة.

قال عكرمة: ليس شيء خيرًا من لا إله إلّا الله. يريد أنّها ليست أفعل التّفضيل. وقيل: أفعل التّفضيل. (٧: ١٠٦)

السّمين: ﴿فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ في ﴿خَيْرٌ﴾ وجهان.

أحدهما: أنّها للتّفضيل باعتبار زعمهم، أو على حذف مضاف، أي خير من قدرها واستحقاقها. فـ﴿مِنْهَا﴾ في محلّ نصب.

وأن لا تكون للتّفضيل، فيكون ﴿مِنْهَا﴾ في موضع رفع صفة لها. (٥: ٣٢٩)

الشّربينيّ: أي أفضل ﴿مِنْهَا﴾ مضاعفًا، أقلّ ما يكون عشرة أضعاف إلى ما لا يعلمه إلّا الله تعالى. وقيل: له خير حاصل من جهتها وهو الجنّة وعبّر الجلال المحلّي ﴿الْحَسَنَةِ﴾ بـ«لا إله إلّا الله» وقال في ﴿فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾: أي بسببها، فليس للتّفضيل، إذ لا فعل خير منه، وهذا يناسب القول الثّاني. (٣: ٧٨)

أبو السُّعود: ﴿مِنْهَا﴾ بيان لما أشير إليه بإحاطة علمه تعالى بأفعالهم من ترتيب أجزيتها عليها، أي من جاء منكم أو من أولئك الّذين أتوه تعالى بالحسنة، فله من الجزاء ما هو خير منها، إمّا باعتبار أنّه أضعافها، وإمّا باعتبار دوامه وانقضائها. وقيل: فله خير حاصل من جهتها وهو الجنّة. (٥: ١٠٧)

البُرُوسَويّ: نفع وثواب حاصل من جهتها ولأجلها وهو الجنّة. فـ﴿خَيْرٌ﴾ اسم من غير تفضيل؛ إذ ليس شيء خيرًا من قول: لا إله إلّا الله. ويجوز أن يكون صيغة تفضيل إن أريد بـ﴿الْحَسَنَةِ﴾ غير هذه الكلمة من الطّاعات، فالمعنى: إذا فعله من الجزاء ما هو خير منها، إذ يثبت له الشّريف بالخسيس والباقي بالفاني وعشرة بل سبعمائة بواحد. (٦: ٣٧٦)

الآلوسيّ: والظّاهر أنّ «خيرًا» للتّفضيل، وفضل الجزاء على الحسنة كائنة ما كانت، قيل: باعتبار الأضعاف أو باعتبار الدّوام. وزعم بعضهم أنّ الكلام بتقدير مضاف، أي خير من قدرها، وهو كما ترى. وقال بعض الأجلّة: ثواب المعرفة النّظريّة والتّوحيد الحاصل في الدّنيا هي المعرفة الضّروريّة على أكمل الوجوه في الآخرة، والنّظر إلى وجهه الكريم جلّ جلاله؛ وذلك أشرف السّعادات. (٢٠: ٣٧)

ابن عاشور: و﴿خَيْرٌ مِنْهَا﴾ اسم تفضيل أتصل به (من) التّفضيليّة، أي فله جزاء خير من حسنة واحدة، لقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿فَلَهُ

عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ الأنعام: ١٦٠، أو خير منها شرفًا، لأنّ الحسنة من فعل العبد والجزاء عليها من عطاء الله. (١٩: ٣٢٢)

مكارم الشّيرازيّ: أمّا ما أورده بعضهم بأنّه: على فرض العموم في ﴿الْحَسَنَةِ﴾ فسوف تشمل الإيمان بالله، وهل هناك خير من الإيمان حتّى يقول سبحانه: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾؟

فالجواب على هذا الإشكال واضح، لأنّ رضا الله خير من الإيمان، وبتعبير آخر: جميع هذه الأمور مقدّمة له، وذو المقدّمة خير من المقدّمة. (١٢: ١٤٤)

فضل الله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ لأنّ الله يريد أن يقوّي عمل الخير في حياة الإنسان، ليعيش من أجله فكرًا وشعورًا وعملًا، بل ليحسّ أن يتجسّد في ذاته ويمتدّ في حركته وينطلق في أهدافه، وهذا أكّد الله في أكثر من آية أنّ ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ الأنعام: ١٦٠، وأنّ الإنفاق في سبيل الله ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾ البقرة: ٢٦١، كما ورد في الحديث أنّ درهم القرض بثمانية عشر، وهكذا يحسّ العاملون بالحسنات أنّهم موضع رعاية الله وكرامته في عالم الثّواب. (١٧: ٢٥١)

٥٠- ﴿فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ القصص: ٢٤

الإمام عليّ (عليه السلام): والله ما سأله إلّا خبزًا يأكله، لأنّه كان يأكل بقلة الأرض، لقد كانت خضرة البقلة تُرى من شفيف صفاق بطنه، لهزاله، وتشذّب لحمه. (الطّبرسيّ ٤: ٢٤٨)

ابن عبّاس: من طعام. (٣٢٥)

نحوه مُجاهد (الطّبريّ ١٠: ٥٧)، ومُقاتل (٣: ٣٤١)، وابن زيد (الطّبريّ ١٠: ٥٨)، والثّعلبيّ (٧: ٢٤٤)، والبغويّ (٣: ٥٢٩)، وشُبّر (٥: ١٧).

ورد الماء وإنّه ليتراءى خضرة البقل في بطنه من الهزال ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ شبعة.

نحوه سعيد بن جُبَير. (الطّبريّ ١٠: ٥٧)

سأل نبيّ الله فلق خبز يُقيم به صُلبه. (الطّبرسيّ ٤: ٢٤٨)

لقد قال موسى ولو شاء إنسان أن ينظر إلى خضرة أمعائه من شدّة الجوع وما يسأل الله إلّا أكلة. (الطّبريّ ١٠: ٥٧)

الحسن: سأل الزّيادة في العلم والحكمة. (أبو حيّان ٧: ١١٤)

الإمام الباقر (عليه السلام): لقد قالها وإنّه لمحتاج إلى شقّ تمرة. (الثّعلبيّ ٧: ٢٤٤)

قَتادة: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ كان نبيّ الله بجهد. (الطّبريّ ١٠: ٥٧)

الإمام الصّادق (عليه السلام): سأل الطّعام. (شُبّر ٥: ١٧)

الطّبريّ: ذكر أنّ نبيّ الله موسى (عليه السلام) قال هذا القول وهو بجهد شديد، وعرّض ذلك للمرأتين تعريضًا لهما، لعلّهما أن تطعماه ممّا به من شدّة الجوع.

وقيل: إنّ الخير الّذي قال نبيّ الله: ﴿إِنِّي لِمَا

﴿أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ محتاج، إنّما عنى به شَبْعةً من طعام. (١٠: ٥٦)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿أَنْزَلْتَ إِلَيَّ﴾ قليل أو كثير غثّ أو سمين لـ﴿فَقِيرٌ﴾، وإنّما عدّي فقير باللّام، لأنّه ضمّن معنى سائل وطالب. قيل: ذكر ذلك وإنّ خُضرة البقل تتراءى في بطنه من الهُزال ما سأل الله إلّا أكلة.

ويحتمل أن يريد: إنّي فقير من الدّنيا لأجل ما أنزلت إليّ من خير الدّين، وهو النّجاة من الظّالمين، لأنّه كان عند فرعون في مُلك وثروة، قال ذلك رضًا بالبدل السّنيّ وفرحًا به وشكرًا له. (٣: ١٧١)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ١٩١)، والنّسفيّ (٣: ٢٣٢)، والشّربينيّ (٣: ٩١)، وأبو السُّعود (٥: ١١٨)، والقاسميّ (١٣: ٤٧٠٢)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّ هذا الكلام يدلّ على الحاجة، إمّا إلى الطّعام أو إلى غيره، إلّا أنّ المفسّرين حملوه على الطّعام. قال ابن عبّاس: يريد طعامًا يأكله، وقال الضّحّاك: مكث سبعة أيّام لم يذق فيها طعامًا إلّا بقل الأرض.

وروي أنّ موسى ﷺ لمّا قال ذلك رفع صوته ليُسمع المرأتين ذلك. فإن قيل: إنّه ﷺ لمّا بقي معه من القوّة ما قدر بها على حمل ذلك الدّلو العظيم، فكيف يليق بهمّته العالية أن يطلب الطّعام، أليس أنّه ﷺ قال: لاتحلّ الصّدقة لغنيّ ولا لذي قوّة سويّ؟ قلنا: أمّا رفع الصّوت بذلك لإسماع المرأتين وطلب الطّعام، فذاك لايليق بموسى ﷺ ألبتّة، فلاتقبل تلك الرّواية، ولكن لعلّه ﷺ قال ذلك في نفسه مع ربّه تعالى.

وفي الآية وجه آخر، كأنّه قال: ربّ إنّي بسبب ما أنزلت إليّ من خير الدّين صرت فقيرًا في الدّنيا، لأنّه كان عند فرعون في مُلك وثروة، فقال ذلك رضًى بهذا البدل وفرحًا به وشكرًا له، وهذا التّأويل أليق بحال موسى ﷺ. (٢٤: ٢٤٠)

القُرطُبيّ: تعرّض لسؤال ما يطعمه بقوله: ﴿إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ وكان لم يذق طعامًا سبعة أيّام، وقد لصق بطنه بظهره، فعرّض بالدّعاء ولم يصرّح بسؤال. هكذا روى جميع المفسّرين أنّه طلب في هذا الكلام ما يأكله، فالخير يكون بمعنى الطّعام ـ كما في هذه الآية ـ ويكون بمعنى المال، كما قال: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ العاديات: ٨، ويكون بمعنى القوّة، كما قال: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ الدّخان: ٣٧، ويكون بمعنى العبادة، كقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ الأنبياء: ٧٣.

قال ابن عبّاس: وكان قد بلغ به الجوع، واخضرّ لونه من أكل البقل في بطنه، وإنّه لأكرم الخلق على الله. ويروى أنّه لم يصل إلى مدين حتّى سقط باطن قدميه. وفي هذا معتبر وإشعار بهوان الدّنيا على الله.

وقال أبو بكر بن طاهر في قوله: ﴿إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ أي إنّي لما أنزلت من فضلك وغناك فقير إلى أن تغنيني بك عمّن سواك.

قلت: ما ذكره أهل التّفسير أولى، فإنّ الله تعالى إنّما أغناه بواسطة شعيب. (١٣: ٢٦٩)

نحوه الآلوسيّ. (٢٠: ٦٤)

البُرُوسَوِيّ: أي أيّ شيء أنزلته إليّ من ﴿خَيْرٍ﴾ قليل أو كثير. و حمله الأكثرون على الطّعام بمعونة المقام ﴿فَقِيرٌ﴾ محتاج سائل، و لذلك عُدّي باللّام. و فيه إشارة إلى أنّ السّالك إذا بلغ عالم الرّوحانيّة لاينبغي أن يقنع بما وجد من معارف ذلك العالم، بل يكون طالبًا للفيض الإلهيّ بلا واسطة.

قال بعضهم هذا موسى كليم الله لمّا كان طفلًا في حجر تربية الحقّ ما تجاوز حدّه بل قال ربّ فلمّا بلغ مبلغ الرّجال ما رضي بطعام الأطفال بل ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ الأعراف: ١٤٣، فكان غاية طلبه في بدايته الطّعام و الشّراب وفي نهايته رفع الحجب عنه ومشاهدة الأحباب.

قال ابن عطاء: نظر من العبوديّة إلى الرّبوبيّة فخشع و خضع و تكلّم بلسان الافتقار، لما ورد على سرّه من أنوار الرّبوبيّة، فافتقاره افتقار العبد إلى مولاه في جميع أحواله لا افتقار سؤال و طلب. انتهى

(٦: ٣٩٦)

ابن عاشور: قوله: ﴿إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ﴾ ثناء على الله بأنّه معطي الخير.

و الخير: ما فيه نفع و ملاءمة لمن يتعلّق هو به، فمنه خير الدّنيا و منه خير الآخرة الّذي قد يُرى في صورة مشقّة، فإنّ العبرة بالعواقب. قال تعالى: ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التوبة: ٨٥.

و قد أراد النّوعين، كما يرمز إلى ذلك التعبير عن إيتائه الخير بفعل ﴿أَنْزَلْتَ﴾ المشعر برفعة المعطي. فأوّل ذلك إيتاء الحكمة و العلم.

و من الخير إنجاؤه من القتل، و تربيته الكاملة في بذخة الملك و عزّته، و حفظه من أن تتسرّب إليه عقائد العائلة الّتي ربّي فيها، فكان منتفعًا بمنافعها مجنّبًا رذائلها و أضرارها. و من الخير أن جعل نصر قومه على يده، و أن أنجاه من القتل الثّاني ظلمًا، و أن هداه إلى منجى من الأرض، و يسّر له التّعرّف ببيت نبوءة، و أن آواه إلى ظلّ.

و (ما) من قوله: ﴿لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ﴾ موصولة، كما يقتضيه فعل المضيّ في قوله: ﴿أَنْزَلْتَ﴾ لأنّ الشّيء الّذي أنزل فيما مضى صار معروفًا غير نكرة، فقوله: ﴿مَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ﴾ بمنزلة المعرّف بلام الجنس، لتلائم قوله: ﴿فَقِيرٌ﴾ أي فقير لذلك النّوع من الخير، أي لأمثاله.

و أحسن خير للغريب وجود مأوى له يطعم فيه ويبيت، و زوجة يأنس إليها و يسكن. (٢٠: ٤١)

فضل الله: في ما وهبتني من القوّة، و أعطيتني من الأمن، و مكّنتني من الحصول على الغذاء، فقد كنت في حاجة شديدة إلى ذلك، لأنّي لا أملك لنفسي نفعًا و لا ضرًّا إلّا بك، وحدك لا شريك لك، فلك الشّكر ولك الحمد. و هذا ما ينبغي للإنسان المؤمن أن يختزنه في داخل نفسه من الشّعور بالحاجة إلى الله في ما أعطاه، و في ما يمكن أن يعطيه في ابتهال خاشع، يحرّك الإيمان في الذّات و يطوّر العلاقة بالله. (١٧: ٢٨٥)

٥١ ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ

﴿خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ القصص ٨٠

ابن عبّاس: في الجنّة أفضل (٣٣١)

مُقاتِل: يعني لمن صدّق بتوحيد الله عزّ وجلّ وعمل صالحًا خير ممّا أُوتي قارون في الدّنيا. (٣: ٣٥٧)

نحوه الطّبريّ (١٠: ١٠٩)، والبَيضاويّ (٢: ١٩٢).

٥٢ ـ ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ القصص: ٨٤

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره من جاء الله يوم القيامة بإخلاص التّوحيد فله خير، وذلك الخير هو الجنّة والنّعيم الدّائم. (١٠: ١١٤)

البُرُوسَويّ: ﴿خَيْرٌ مِنْهَا﴾ ذاتًا، ووصفًا، وقدرًا. أمّا الخيريّة ذاتًا فظاهرة في أجزية الأعمال البدنيّة، لأنّها أعراض وأجزيتها جواهر، وكذا في الماليّة، إذ لا مناسبة بين زخارف الدّنيا ونفائس الآخرة في الحقيقة. وأمّا وصفًا فلأنّها أبقى وأنقى من الآلام والأكدار.

وأمّا قدرًا فللمقابلة بعشر أمثالها لا أقلّ، يعني أنّه يجازي بالحسنة الواحدة عشرًا، فيكون الواحد ثوابًا مستحقًّا والتّسعة تفضّلًا وجودًا، والتّسعة خير من الواحد من ذلك الجنس.

وقال بعضهم: الحسنة: المعرفة، وما هو خير منها هو الرّؤية، أو الأعراض عمّا سوى الله، وما هو خير منه هو مواهب الحقّ تعالى، لأنّ الأعراض مضاف إلى العبد ومتعلّق بالمخلوق، والمواهب مضافة إلى الباقي ومتعلّقة بالقديم. (٦: ٤٣٩)

الطَّباطَبائيّ: أي لأنّها تضاعف له بفضل من الله، قال تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ الأنعام: ١٦٠ (١٦: ٨٢)

٥٣ ـ ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ العنكبوت: ١٦

أبو السُّعود: أي ممّا أنتم عليه، ومعنى التّفضيل مع أنّه لا خيريّة فيه مطلقًا باعتبار زعمهم الباطل. (٥: ١٤٧)

نحوه البُرُوسَويّ. (٦: ٤٥٧)

٥٤ ـ ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الرّوم: ٣٨

الفَخر الرّازيّ: قوله: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ يمكن أن يكون معناه ذلك خير من غيره، ويمكن أن يقال: ذلك خير في نفسه، وإن لم يقس إلى غيره، لقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ الحجّ: ٧٧، ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ البقرة: ١٤٨، والثّاني أولى لعدم احتياجه إلى إضمار، ولكونه أكثر فائدة، لأنّ الخير من الغير قد يكون نازل الدّرجة، عند نزول درجة ما يقاس إليه، كما يقال: السّكوت خير من الكذب، وما هو خير في نفسه فهو حسن ينفع، وعمل صالح يرفع. (٢٥: ١٢٥)

ابن عاشور: واسم الإشارة في قوله: ﴿ذَلِكَ

خيرٌ﴾ للتنويه بالمأمور به، و ﴿خَيْرٌ﴾ يجوز أن يكون تفضيلًا والمفضّل عليه مفهوم من السّياق، أنّ ذلك خير من صنيع أهل الجاهليّة الّذين يُعطون الأغنياء البُعداء للرّياء والسّمعة، أو المراد: ذلك خير من بذل المال في المراباة الّتي تُذكر بعد في قوله: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا﴾ الرّوم: ٣٩، ويجوز أن يكون الخير ما قابل الشّرّ، أي ذلك فيه خير للمؤمنين، وهو ثواب الله (٢١: ٥٩)

٥٥ ـ أَذٰلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ.

الصّافّات: ٦٢

الزّجّاج: أنعيم الجنّة وطعامها خير نُزُلًا أم شجرة الزّقّوم خير نُزُلًا. (٤: ٣٠٦)

الطُّوسيّ: إنّما جاز ذلك مع أنّه لا خير في شجرة الزّقّوم لأمرين:

أحدهما: على الحذف بتقدير: أسبب هذا الّذي أدّى إليه خير أم سبب أدّى إلى النّار؟ كأنّهم قالوا: هو فيه خير، لما عملوا ما أدّى إليه.

وقيل: معناه خير نُزُلًا من الأنزال الّتي تقيم الأبدان وتبقى عليها الأرواح. (٨: ٥٠١)

ابن عَطيّة: الألف من قوله: ﴿أَذٰلِكَ﴾ للتّقرير، والمراد: تقرير قريش والكفّار، وجاء بلفظة التّفضيل بين شيئين لا اشتراك بينهما، من حيث كان الكلام تقريرًا، والاحتجاج يقتضي أن يُوقف المتكلّم خصمه على قسمين، أحدهما فاسد، ويحمله بالتّقرير على اختيار أحدهما، ولو كان الكلام خبرًا لم يجز ولا أفاد أن يقال: الجنّة خير من شجرة الزّقّوم. وأمّا قوله تعالى: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا﴾ الفرقان: ٢٤، فهذا على اعتقادهم في أنّ لهم مستقرًّا جيّدًا، وقد تقدّم إيعاب هذا المعنى. (٤: ٤٧٥)

الطَّبْرِسيّ: [نقل بعض الأقوال المتقدّمة وأضاف:]

وقيل: إنّما قال: ﴿خَيْرٌ﴾ على وجه المقابلة، فهو مثل قوله: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ الفرقان: ٢٤، وهذا كما يقول الرّجل لعبده: إن فعلت كذا أكرمتك، وإن فعلت كذا ضربتك أهذا خير أم ذلك؟ وإن لم يكن في الضّرب خير. (٤: ٤٤٥)

مكارم الشّيرازيّ: والقرآن الكريم يقول: ﴿أَذٰلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾؟ ولفظة ﴿خَيْرٌ﴾ ليست دليلًا على أنّ شجرة الزّقّوم شيء جيّد، والنّعم الّتي أعدّها الله سبحانه وتعالى لأهل الجنّة أجود؛ إذ أنّ مثل هذه الألفاظ تستخدم أحيانًا في لغة العرب بشأن بعض الأشياء الّتي لا فائدة فيها أبدًا، ويحتمل بأنّها نوع من الكناية، ومثلها كمثل شخص غارق بالذّنوب وقد فضح أمام النّاس، وهم يقولون له: هل هذه الفضيحة خير، أم الفخر والعزّة والشّرف؟ (١٤: ٣٠٠)

٥٦ ـ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ.

الزّخرف: ٣٢

راجع: رح م: «رحمة».

٥٧ ـ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ

مُبِينٌ. الزّخرف ٥٢

الزّجّاج: قال سيبويه والخليل: عطف (أنا) بـ (أمْ) على قوله: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ لأنّ معنى ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ معناه: أم تُبصرون، كأنّه قال: أفلا تُبصرون أم تُبصرون؟ قال: لأنّهم إذا قالوا: أنت خير منه فقد صاروا عنده بُصَراء. فكأنّه قال: أفلا تُبصرون أم أنتم بُصَراء. (٤: ٤١٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٥١)، والقُرطُبيّ (١٦: ٩٩).

الطُّوسيّ: قال قوم: معنى (أمْ) (بل). فكأنّه قال: بل أنا خير من موسى. وقال قوم: مخرجها مخرج المعطفة، وفيها معنى المعادلة لقوله: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ أم أنتم بُصَراء، لأنّهم لو قالوا: نعم، لكان بمنزلة قولهم: أنت خير.

والأصل في المعادلة على أيّ الحالين أنتم، على حال البَصَر أم على حال خلافه؟ ولا يجوز أن يكون المعنى: على أيّ الحالين أنتم، على حال البصر أم حال غيرها؟ في أنّي خير من هذا الّذي هو مَهين، وإنّما المعادلة تفصيل ما أجمله. وقيل: له هاهنا بتقدير: أنا خير من هذا الّذي هو مهين أم هو؟ إلّا أنّه ذكر بـ (أمْ) لاتّصال الكلام بما قبله. (٩: ٢٠٧)

الزّمَخشَريّ: (أمْ) هذه متّصلة، لأنّ المعنى: أفلا تبصرون أم تبصرون؟ إلّا أنّه وضع قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾ موضع: تبصرون، لأنّهم إذا قالوا له: أنت خير، فهم عنده بُصَراء، وهذا من إنزال السّبب منزلة المسبّب.

ويجوز أن تكون منقطعة على بل أنا خير، والهمزة للتّقرير، وذلك أنّه قدّم تعديد أسباب الفضل، والتّقدّم عليهم من ملك مصر وجري الأنهار تحته، ونادى بذلك وملأ به مسامعهم، ثمّ قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾ كأنّه يقول: أثبت عندكم واستقرّ أنّي أنا خير وهذه حالي. (٣: ٤٩٢)

البَيْضاويّ: و(أمْ) إمّا منقطعة والهمزة فيها للتّقرير، إذ قدّم من أسباب فضله، أو متّصلة على إقامة المسبّب مقام السّبب، والمعنى: أفلا تبصرون أم تبصرون فتعلمون أنّي خير منه؟ (٢: ٣٦٩)

الآلوسيّ: (أمْ) على ما نُقل عن سيبويه والخليل متّصلة، وقد نزّل السّبب بعدها منزلة المسبّب، على ما ذهب إليه الزّمَخشَريّ، والمعنى: أفلا تبصرون أم تبصرون؟ إلّا أنّه وضع ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ موضع «أم تبصرون» وإيضاح ذلك أنّ فرعون عليه اللّعنة لمّا قدّم أسباب البسطة والرّياسة بقوله: ﴿أَلَيْسَ لِي...﴾ الزّخرف: ٥١، وعقّبه بقوله: ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ استقصارًا لهم وتنبيهًا، على أنّه من الوضوح بمكان لا يخفى على ذي عينين، قال في مقابله: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ يعني أم تبصرون أنّي أنا المقدّم المتبوع. وفي العدول تنبيه على أنّ هذا الشّقّ هو المسلّم لامحالة عندكم، فكأنّه يحكيه عن لسانهم بعد ما أبصروا، وهو أسلوب عجيب وفنّ غريب.

وجعله الزّمَخشَريّ من إنزال السّبب مكان المسبّب، لأنّ كونه خيرًا في نفسه، أي محصّلًا له أسباب التّقدّم، والملك سببٌ لأن يقال فيه: أنت خير منه، وقولهم: أنت خير سبب لكونهم بُصَراء، وسبب السّبب قد يقال له سبب، فلا يرد ما يقال: إنّ السّبب

قولهم: أنت خير لا قوله: أنا خير.

و قال القاضي البيضاويّ: «إنّه من إنزال المسبّب منزلة السّبب» لأنّ علمهم بأنّه خير مستفاد من الإبصار. و فيه أنّ المذكور أنا خير لا أم تعلمون أنّي خير، وله أن يقول: ذلك يعني عنه، لأنّه جعله مسلّمًا معلومًا ما عندهم، فقال: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ لا أم تعلمون. كما سلف ولا يخفى أنّ ما ذكره الزّمخشريّ أظهر. كذا في «الكشف».

و قال العلّامة الثّاني في تقرير ذلك: إنّ قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾ سبب لقولهم من جهة بعثه على النّظر في أحواله، واستعداده لما ادّعاه، و قوله: أنت خير مسبّب لكونهم نُصَراء عنده، فأنا خير سبب له ما لإ[ستعطفه] لكن لا يخفى أنّه سبب للعلم بذلك به و الحكم بمعنى أنّه بحسب الوجود فالأمر بالعكس، لأنّ إبصارهم سبب لقولهم. أنت خير، فتأمّل.

و بالجملة إنّ ما بعد (أم) مؤوّل بجملة فعليّة معلولة لفظًا و معنًى هي ما سمعت، و نحو ذلك من حيث التّأويل ﴿أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ الأعراف: ١٩٣، أي أم صمتم، وقوله: «أعقدح اليدين أم أتمت» أي أم متمًّا. و قيل: حذف المعادل لدلالة المعنى عليه، و التّقدير أفلا تبصرون أم تبصرون أما خير إلخ و تعقّب بأنّ هذا لا يجوز إلّا إذا كان بعد (أم) لا نحو أيقوم زيد أم لا؟ أي أم لا يقوم. فأمّا حذفه دون «لا» فليس من كلامهم. و جوّز أن يكون في الكلام طيّ على نهج الاحتباك، والمعنى. أهو خير منّي فلا تبصرون ما ذكّرتكم به، أم أنا خير منه لأنّكم تبصرونه؟

و لا ينبغي الالتفات إليه.

و جوّز غير واحد كون (أم) منقطعة مقدّرة بـ«بل» و «الهمزة» أتي للتّقدير، كأنّ اللّعين قال إثر ما عدّد أسباب فضله و مبادئ خيريّته. أثبت عندكم و استقرّ لديكم أنّي خير، و هذه حالي من هنا إلخ، و رجّحه بعضهم لما فيه من عدم التّكلّف في أمر المعادل اللّازم أو لا لبس في المتّصلة.

و قال السُّدّيّ و أبو عُبَيْدَة: (أم) بمعنى بل، فيكون قد انتقل من ذلك الكلام إلى إخباره بأنّه خير، كقول الشّاعر:

بدت مثل قرن الشّمس في رونق الضّحى
و صورتها أم أنت في العين أملح

و قال أبو البقاء: إنّها منقطعة لفظًا متّصلة معنًى، و أراد ما تقدّم من التّأويل، و ليس فيه مخالفة لما أجمع عليه النّحاة، كما توهّم. (٢٥: ٩٠)

الطَّباطَبائيّ: قوله في صدر الآية ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾، (أم) فيه إمّا منقطعة لتقرير كلامه السّابق، و المعنى: بل أنا خير من موسى، لأنّه كذا و كذا. و إمّا متّصلة، و أحد طرفي التّرديد محذوف مع همزة الاستفهام، و التّقدير: أهذا خير أم أنا خير إلخ [ثمّ نقل كلام الطَّبْرِسيّ وقال]

أي إن وُضع ﴿أَنَا خَيْرٌ﴾ وضع. أم تبصرون، من وضع المسبّب موضع السّبب أو بالعكس. (١٨: ١١١)

٥٨- ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ الدّخان: ٣٧

الواحديّ: أي ليسوا خيرًا منهم، يعني أقوى وأشدّ وأكثر. (٤: ٩٠)

الفخر الرّازيّ: فإن قيل: ما معنى قوله: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ مع أنّه لا خير في الفريقين؟

قلنا: معناه أهم خير في القوّة والشّوكة، كقوله: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولٰئِكُمْ﴾ القمر ٤٣، بعد ذكر آل فرعون. (٢٧: ٢٤٩)

القاسميّ: أي في القوّة والمنعة. (١٤: ٥٣١٠)

٥٩ ـ أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولٰئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ القمر ٤٣

الواحديّ: أشدّ أقوى. (٤: ٢١٢)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ١٩٢)

أبو السّعود: قوّة وشدّة وعُدّة وعدّة أو مكانة. (٦: ١٧٠)

نحوه النّسفيّ. (٤: ٢٠٥)

شُبّر: من هذه الأمم الهالكة. (٦: ١٢٣)

ابن عاشور: والمعنى الكفّار منكم خير من الكفّار السّالفين، أي أنتم الكفّار خير من أولئك الكفّار؟

والمراد بالأخيريّة: انتفاء الكفر، أي خير عند الله الانتقام الإلهيّ، وادّعاء فارق بينهم وبين أولئك. (٢٧: ٢٠٠)

٦٠ ـ ... وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. المزّمّل ٢٠

الطّبريّ: يقول: وما تقدّموا أيّها المؤمنون لأنفسكم في دار الدّنيا من صدقة أو نفقة تنفقونها في سبيل الله، أو غير ذلك من نفقة في وجوه الخير، أو عمل بطاعة الله من صلاة أو صيام أو حجّ، أو غير ذلك من أعمال الخير في طلب ما عند الله، تجدوه عند الله يوم القيامة في معادكم، هو خيرًا لكم ممّا قدّمتم في الدّنيا، وأعظم منه ثوابًا، أي ثوابه أعظم من ذلك الّذي قدّمتموه لو لم تكونوا قدّمتموه. (١٢: ٢٩٥)

٦١ ـ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى. الضّحى ٤

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: وللدّار الآخرة، وما أعدّ الله لك فيها، خير لك من الدّار الدّنيا وما فيها، يقول: فلا تحزن على ما فاتك منها، فإنّ الّذي لك عند الله خير لك منها. (١٢: ٦٢٤)

٦٢ ـ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ البيّنة ٧

النّبيّ ﷺ: هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيّين. (الدّرّ المنثور ٨: ٥٨٩)

وفي هذا المعنى روايات كثيرة لاحظ الطّبرسيّ (٥: ٥٢٤)، والسّيوطيّ (الدّرّ المنثور ٨: ٥٨٩)، والشّوكانيّ (٥: ٥٩٠).

ابن عبّاس: نزلت في عليّ ﷺ وأهل بيته. (الطّبرسيّ ٥: ٥٢٤)

الإمام الصّادق ﷺ: هم شيعتنا أهل البيت. (البحرانيّ ٤: ٣٦٧)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: إنّ الّذين آمنوا بالله ورسوله محمّد وعبدوا الله مخلصين له الدّين حنفاء، وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة وأطاعوا الله فيما أمر ونهى ﴿أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ يقول: من فعل ذلك من النّاس فهم خير البريّة.

وقد حدّثنا ابن حميد قال: ثنا عيسى بن فرقد عن أبي الجارود عن محمّد بن عليّ ﴿أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ فقال النّبيّ ﷺ: «أنت يا عليّ وشيعتك».

(١٢: ٦٥٧)

الطّوسيّ: أخبر عن حال المؤمنين فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالله وأقرّوا بتوحيده واعترفوا بنبوّة نبيّه ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ أي هم أحسنهم حالة. وإنّما أطلق بأنّهم خير البريّة، لأنّ البريّة هم الخلق، ولا يخلو أن لا يكونوا مكلّفين، فالمؤمن خير منهم لامحالة. وإن كانوا مكلّفين، فإمّا أن يكونوا مؤمنين أو كافرين أو مستضعفين، فالمؤمن خير منهم أيضًا لامحالة بما معه من الثّواب. (١٠: ٣٩١)

ابن عطيّة: في الحديث: أنّ رجلًا قال للنّبيّ ﷺ «يا خير البريّة» فقال له: «ذلك إبراهيم ﵇».

(٥: ٥٠٨)

ابن كثير: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبركم بخير البريّة؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: رجل أخذ بعنان فرسه في سبيل الله كلّما كانت هيعة استوى عليه». «ألا أخبركم بخير البريّة؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: رجل في ثلّة من غنمه يقيم الصّلاة ويؤتي الزّكاة». (٧: ٣٤٦)

الآلوسيّ: قرأ حُميد وعامر بن عبد الواحد (هُمْ خِيَارُ الْبَرِيَّةِ) وهو جمع «خير» كجياد وجيد. [إلى أن قال:]

أخرج ابن مردويه عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «ألم تسمع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ هم أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الحوض إذا جاءت الأمم للحساب يدعون غُرًّا محجّلين». وروى نحوه الإماميّة عن يزيد بن شراحيل الأنصاريّ كاتب الأمير كرّم الله تعالى وجهه، وفيه أنّه عليه الصّلاة والسّلام قال: ذلك له عند الوفاة، ورأسه الشّريف على صدره رضي الله تعالى عنه.

وأخرج ابن مردويه أيضًا عن ابن عبّاس، قال: لمّا نزلت هذه الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلخ، قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم لعليّ رضي الله تعالى عنه وكرّم وجهه: «هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيّين» وذلك في التّخصيص. وكذا ما ذكره الطّبرسيّ الإماميّ في «مجمع البيان» عن مقاتل بن سليمان عن الضّحّاك عن ابن عبّاس، أنّه قال في الآية: نزلت في عليّ كرّم الله تعالى وجهه وأهل بيته. وهذا إن سلمت صحّته لامحذور فيه، إذ لا يستدعي التّخصيص بل الدّخول في العموم، وهم بلا شبهة داخلون فيه دخولًا أوّليًّا.

وأمّا ما تقدّم فلا تسلم صحّته، فإنّه يلزم عليه أن يكون عليّ كرّم الله تعالى وجهه خيرًا من رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، والإماميّة وإن قالوا: إنّه

رضي الله تعالى عنه خير من الأنبياء حتّى أولي العزم عليهم السلام و من الملائكة حتّى المقرّبين عليهم السلام لايقولون بخيريّته من رسول الله صلّى الله تعالى عليه و سلّم فإن قالوا: بأنّ البريّة على ذلك مخصوصة بمن عداه عليه الصّلاة و السّلام، للدّليل الدّالّ على أنّه صلّى الله تعالى عليه و سلّم خير منه كرّم الله تعالى وجهه، قيل: إنّها مخصوصة أيضًا بمن عدا الأنبياء و الملائكة و من قال أهل السّنّة بخيريّته، للدّليل الدّالّ على خيريّتهم.

و بالجملة لاينبغي أن يرتاب في عدم تخصيص ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ بالأمير كرّم الله تعالى وجهه و شيعته و لابه رضي الله تعالى عنه و أهل بيته، و إنّ دون إثبات صحّة تلك الأخبار خرط القتاد و الله تعالى أعلم. (٣٠: ٢٠٦)

مكارم الشّيرازيّ: بحوث

١ ـ عليّ عليه السلام وشيعته خير البريّة: ثمّة روايات كثيرة بطرق أهل السّنّة في مصادرهم الحديثيّة المعروفة، و هكذا في المصادر الشّيعيّة، فسّرت الآية ﴿أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ بأنّهم عليّ و شيعته.

الحاكم الحسكانيّ النّيسابوريّ عالم أهل السّنّة المعروف في القرن الخامس الهجريّ، نقل هذه الرّوايات في كتابه المشهور: «شواهد التّنزيل» بطرق مختلفة، و يزيد عدد هذه الرّوايات على العشرين، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ ـ عن ابن عبّاس قال: عندما نزلت آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ قال رسول الله لعليّ: هو أنت و شيعتك، تأتي أنت و شيعتك يوم القيامة راضين مرضيّين، و يأتي عدوّك غضابًا مقحمين.

٢ ـ و عن أبي برزة قال: حينما تلا رسول الله هذه الآية قال: «هم أنت و شيعتك يا عليّ، و ميعاد ما بيني و بينك الحوض».

٣ ـ و عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ، قال: كنّا جالسين عند النّبيّ جوار الكعبة، فأقدم علينا عليّ، و حين رآه النّبيّ قال: «قد أتاكم أخي، ثمّ التفت إلى الكعبة، و قال: و ربّ هذه البنية إنّ هذا و شيعته هم الفائزون يوم القيامة». ثمّ التفت إلينا و قال: «أما و الله إنّه أوّلكم إيمانًا بالله، و أقومكم بأمر الله، و أوفاكم بعهد الله، و أقضاكم بحكم الله، و أقسمكم بالسّويّة، و أعدلكم في الرّعيّة و أعظمكم عند الله مزيّة».

قال جابر: فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ فكان عليّ إذا أقبل قال أصحاب محمّد: قد أتاكم خير البريّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

نزول هذه الآية جوار الكعبة لايتنافى مع مدنيّة السّورة؛ إذ من الممكن أن تكون من قبيل النّزول المجدّد، أو التّطبيق، أضف إلى ذلك أنّ نزول هذه الآيات لايستبعد أن يكون خلال أسفار النّبيّ إلى مكّة من المدينة، خاصّة أنّ الرّاوي جابر بن عبد الله الأنصاريّ قد التحق بالنّبيّ في المدينة.

بعض هذه الأحاديث رواها ابن حجر في «الصّواعق» و محمّد الشّبلنجيّ في «نور الأبصار» و جلال الدّين السّيوطيّ نقل القسم الأعظم من

الرّواية الأخيرة عن ابن عساكر عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ.

٤ ـ في «الدّرّ المنثور» عن ابن عبّاس، قال: حين نزلت آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَـٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ قال رسول الله ﷺ لعليّ: هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيّين.

٥ ـ في «الدّرّ المنثور» أيضًا عن ابن مردويه عن عليّ عليه السلام قال: قال لي النّبيّ ﷺ: ألم تسمع قول الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَـٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾؟ أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الحوض، إذا جاءت الأمم للحساب تدعون غرًّا محجّلين.

كثير من علماء السّنّة، سوى من ذكرناه نقلوا مثل هذه الرّوايات في كتبهم، منهم: الخطيب الخوارزميّ في المناقب، وأبو نعيم الأصفهانيّ في كفاية الخصام، والعلّامة الطّبريّ في تفسيره، وابن صبّاغ المالكيّ في الفصول المهمّة، والعلّامة الشّوكانيّ في فتح القدير، والشّيخ سليمان القندوزيّ في ينابيع المودّة، والآلوسيّ في روح المعاني.

وباختصار هذا الحديث من الأحاديث المعروفة المشهورة المقبولة لدى أكثر علماء الإسلام، وفيه بيان لفضيلة كبرى من فضائل عليّ وأتباعه.

وهذه الرّوايات تدلّ ضمنًا أنّ كلمة «الشّيعة» باعتبارها اسمًا لأتباع عليّ عليه السلام كانت قد شاعت منذ عهد رسول الله ﷺ بين المسلمين، على لسان الرّسول نفسه، وأُولئك الّذين يخالون أنّ الكلمة هذه ظهرت في عصور متأخّرة في خطإ كبير. (٢٠: ٣٢٤)

فضل الله: ﴿هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ لأنّهم كانوا في موقع الجدّيّة في مواجهة الحقيقة، في ما هو الفكر والسّلوك، كما كانوا في موضع الشّكر لله في نعمه، مكان الإيمان مظهر خضوع وشكر لله، وكان العمل بالصّالحات تجسيدًا، دليل روحيّة الخير في نفوسهم، باعتبار ما يُمثّله ذلك من الانسجام مع الخطّ المستقيم في الحياة المنفتحة، على مواقع أمر الله ونهيه، ولذلك كانوا خير البريّة، لأنّ قمّة الخير هي أن ينقاد الإنسان لربّه، لتكون حياته العقليّة والعمليّة مرتبطةً بربّه، كما كان وجوده في بدايته واستمراره مربوطًا به، وهذا هو الخير، كلّ الخير، الّذي يتمايز النّاس به. (٢٤: ٣٦٣)

لاحظ: ب ر أ: «البريّة»

خيرًا

١ ـ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. البقرة: ١٨٠

ابن عبّاس: يعني مالًا.

نحوه الضّحّاك وعطاء وقتادة والسُّدّيّ والرّبيع (الطّبريّ ٢: ١٢٥)

النّخعيّ: ألف درهم إلى خمسمائة.

(الطّبريّ ٢: ١٢٧)

مُجاهد: الخير في القرآن كلّه المال، ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ العاديات: ٨، الخير: المال ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ ص: ٣٢، المال،

﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ النور: ٣٣. المال.

و ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾: المال. (الطّبري ٢: ١٢٥)

قَتَادَة: الخير ألف فما فوقه. (الطّبري ٢: ١٢٦)

الزُّهريّ: جعل الله الوصيّة حقًّا، ممّا قلّ منه أو كثر. (الطّبري ٢: ١٢٧)

عروة: أنّ عليّ بن أبي طالب دخل على ابن عمّ له يعوده فقال: إنّي أريد أن أوصي، فقال عليّ: لاتوص، فإنّك لم تترك خيرًا فتوصي. قال: وكان ترك من السّبعمئة إلى التّسعمئة. (الطّبري ٢: ١٢٦)

الطّبريّ: وأمّا الخير الّذي إذا تركه تارك وجب عليه الوصيّة فيه لوالديه وأقربيه الّذين لا يرثون، فهو المال. [إلى أن قال:]

ثمّ اختلفوا في مبلغ المال الّذي إذا تركه الرّجل كان ممّن لزمه حكم هذه الآية.

فقال بعضهم: ذلك ألف درهم.

وقال بعضهم: ذلك ما بين الخمسمئة درهم إلى الألف.

وأولى هذه الأقوال بالصّواب في تأويل قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ ما قال الزّهريّ، لأنّ قليل المال وكثيره يقع عليه خير، ولم يحدّ الله ذلك بحدّ، ولا خصّ منه شيئًا، فيجوز أن يحال ظاهر إلى باطن. فكلّ من حضرته منيّته وعنده مال قلّ ذلك أو كثر، فواجب عليه أن يوصي منه لمن لا يرثه من آبائه وأمّهاته وأقربائه الّذين لا يرثونه بمعروف كما قال الله جلّ ذكره وأمر به. (٢: ١٢٥)

الرّاونديّ: يعني: مالًا، واختلفوا في مقدار ما الّذي يستحقّ الوصيّة عنده. [نقل قول النّخعيّ والزّهريّ وقال:]

وروي أنّ عليًّا عليه السلام دخل على مولًى له في مرضه وله سبعمئة درهم أو ستّمئة، فقال: ألا أوصي؟ فقال عليه السلام: لا، إنّما قال سبحانه: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ وليس لك كثير مال.

وبهذا يؤخذ، لأنّ قوله عليه السلام عندنا حجّة. (٢: ٣٠٦)

البُرُوسَويّ: أي مالًا قليلًا أو كثيرًا، أو مالًا كثيرًا، يقال: فلان ذو مال، ولا يطلق ذلك لمن له مال قليل.

أصل الخير أن يكون لكلّ ما يرغب فيه ممّا هو نافع، لأنّه ضدّ الشّرّ.

قال في إخوان الصّفا: الخير فعل ما ينبغي في الوقت الّذي ينبغي، من أجل ما ينبغي. (١: ٢٨٧)

الطَّباطَبائيّ: المراد بالخير: المال، وكأنّه المال المعتدّ به، دون اليسير الّذي لا يعبأ به. (١: ٤٣٩)

٢ ـ ...فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. البقرة: ١٨٤

راجع ح ي ر: «خيرًا».

٣ ـ ...وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا. النّساء: ١٩

ابن عبّاس: والخير الكثير: أن يعطف عليها،

فيرزق الرّجل ولدها ويجعل الله في ولدها خيرًا كثيرًا

نحوه السُّدّيّ. (الطّبريّ ٣: ٦٥٥)

٤ ــ إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا. النّساء: ١٤٩

الطّبريّ: يعني بقوله جلّ ثناؤه: ﴿إِنْ تُبْدُوا﴾ أيّها النّاس ﴿خَيْرًا﴾ يقول: إن تقولوا جميلًا من القول لمن أحسن إليكم. (٤: ٣٤٣)

نحوه الطّبرسيّ. (٢: ١٣١)

البُرُوسَويّ: أيّ خير كان من الأقوال والأفعال (٢: ٣١٤)

٥ ــ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا. النّساء: ١٧٠

الزّجّاج: اختلف أهل العربيّة في تفسير نصب ﴿خَيْرًا﴾ فقال الكسائيّ: انتصب لخروجه من الكلام، قال: وهذا تقوله العرب في الكلام التّامّ نحو قولك: لتقومنّ خيرًا لك، فإذا كان الكلام ناقصًا رفعوا، فقالوا: إن تنته خير لك. وقال الفرّاء: انتصب هذا وقوله: ﴿خَيْرًا لَكُمْ﴾ لأنّه متّصل بالأمر وهو من صفته، ألا ترى أنّك تقول: انته هو خير لك فلمّا سقطت «هو» متّصل بما قبله، وهو معرفة فانتصب، ولم يقل هو ولا الكسائيّ من أيّ المنصوبات «هو»، ولا شرحوه بأكثر من هذا.

وقال الخليل وجميع البصريّين: إنّ هذا محمول على معنى لأنّك إذا قلت: انته خيرًا، فأنت تدفعه عن أمر وتُدخله في غيره، كأنّك قلت: انته وائت خيرًا لك، وادخُل فيما هو خير لك. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٣٤)

الزّمخشريّ: وكذلك ﴿انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ النّساء: ١٧١، انتصابه بمضمر، وذلك أنّه لمّا بعثهم على الإيمان وعلى الانتهاء عن التّثليث، علم أنّه يحملهم على أمر، فقال: ﴿خَيْرًا لَكُمْ﴾ أي اقصدوا وائتوا أمرًا خيرًا لكم ممّا أنتم فيه من الكفر والتّثليث، وهو الإيمان والتّوحيد. (١: ٥٨٤)

البيضاويّ: أي إيمانًا خيرًا لكم، أو ائتوا أمرًا خيرًا لكم ممّا أنتم عليه. وقيل: تقديره يكن الإيمان خيرًا لكم. ومنعه البصريّون، لأنّ (كان) لا يُحذف مع اسمه إلّا فيما لا بدّ منه، ولأنّه يؤدّي إلى حذف الشّرط وجوابه. (١: ٢٥٧)

نحوه البُرُوسويّ. (٢: ٣٢٦)

ابن عاشور: وانتصب ﴿خَيْرًا﴾ على تعلّقه بمحذوف لازم الحذف في كلامهم لكثرة الاستعمال، مجرى مجرى الأمثال، وذلك فيما دلّ على الأمر والنّهي من الكلام نحو ﴿انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ النّساء: ١٧١، ووراءك أوسع لك، أي تأخّر، وحسبك خيرًا لك. [ثمّ استشهد بشعر]

واتّفق عليه أئمّة النّحو، وإنّما اختلفوا في المحذوف، فجعله الخليل وسيبويه فعلًا أمرًا مدلولًا عليه من سياق الكلام، تقديره: ائت أو اقصد، فالا:

لأنّك لمّا قلت له: انته، أو افعل، أو حسبُك، فأنت تحمله على شيء آخر أفضل له.

وقال الفرّاء من الكوفيّين: هو في مثله صفة مصدر محذوف، وهو لا يتأتّى فيما كان منتصبًا بعد نهي، ولا فيما كان منتصبًا بعد غير متصرّف، نحو وراءك وحسبُك.

وقال الكسائيّ والكوفيّون: منصوب بـ«كان» محذوفة مع خبرها، والتقدير: يكن خيرًا.

وعندي: أنّه منصوب على الحال من المصدر الّذي تضمّنه الفعل، وحده أو مع حرف النهي، والتقدير: فآمنوا حال كون الإيمان خيرًا، وحسبك حال كون الاكتفاء خيرًا، ولا تفعل كذا حال كون الانتهاء خيرًا. وعود الحال إلى مصدر الفعل في مثله كعود الضمير إليه في قوله ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ المائدة: ٨، لا سيّما وقد جرى هذا مجرى الأمثال، وشأن الأمثال قوّة الإيجاز. وقد قال بذلك بعض الكوفيّين وأبو البقاء. (٤: ٣٢٩)

٦ ـ ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾. الأنفال: ٢٣

راجع س م ع «أسمعهم».

٧ ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. الأنفال: ٧٠

الطّوسيّ: يعني إسلامًا. وقيل: معناه إن يعلم منكم خيرًا في المستقبل بأن يفعلوه فيعلمه الله موجودًا، لأنّ ما لم يفعل لا يعلمه موجودًا. والخير: النفع العظيم، وهو هاهنا البصيرة في دين الله وحسن النيّة في أمر الله. وقوله: ﴿يُؤْتِكُمْ خَيْرًا﴾ يعني يعطيكم خيرًا ممّا أخذ منكم من الفداء. وقال الحسن: أطلقهم بالفداء، ولو لم يسلموا لم يتركهم. (٥: ١٨٦)

الواحديّ: صدقًا وإسلامًا ﴿يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ﴾ من الفداء. (٢: ٤٧٣)

نحوه القرطبيّ. (٨: ٥٣)

الزّمخشريّ: خلوص الإيمان وصحّة النيّة ﴿يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ﴾ من الفداء: إمّا أن يخلفكم في الدّنيا أضعافه، أو يثيبكم في الآخرة. (٢: ١٦٩)

نحوه البيضاويّ. (١: ٤٠٢)

٨ ـ ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللّهُ خَيْرًا اللّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾. هود: ٣١

الطّبريّ: ذلك الإيمان بالله. (٧: ٣١)

الآلوسيّ: ﴿أَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللّهُ خَيْرًا﴾ في الدّنيا أو في الآخرة، فعسى الله سبحانه يؤتيهم خيري الدّارين...

وقد أخرج أبو الشّيخ عن السّدّيّ أنّه فسّر «الخير» بالإيمان، أي لا أقول للّذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله إيّاه. واستشكل بأنّ الظّاهر أنّ المراد بالموصول أولئك المتّبعون المسترذلون، وهم مؤمنون

عندهم، فلامعنى لنفي القول بإيتاء الله تعالى إيّاهم الإيمان مساعدة لهم ونزولًا على هواهم.

وأُجيب بأنّ المراد من هذا الإيمان هو المعتدّ به الّذي لايزول أصلًا كما ينبئ عن ذلك التّعبير عنه بـ«الخير» وهم إنّما أثبتوا لهم الاتّباع ببادئ الرّأي، وأرادوا بذلك أنّهم آمنوا إيمانًا لاثبات له، وبجعل ذلك ردًّا لذلك القول. (١٢: ٤٤)

٩ ـ فَعَسٰى رَبّي اَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا.

الكهف: ٤٠

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: خيرًا من جنّتك في الدّنيا فأساويك فيها.

الثّاني: وهو الأشهر خيرًا من جنّتك في الآخرة فأكون أفضل منك فيها. (٣: ٣٠٧)

١٠ ـ فَاَرَدْنَا اَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكٰوةً وَاَقْرَبَ رُحْمًا.

الكهف: ٨١

راجع: ز ك و: «زكاة».

١١ ـ وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذينَ لَايَجِدُونَ نِكَاحًا حَتّٰى يُغْنِيَهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فيهِمْ خَيْرًا.

النّور: ٣٣

النّبيّ ﷺ: إن علمتم لهم حرفة، فلاتدعوهم كلًّا على النّاس. (الفخر الرّازيّ ٢٣: ٢١٧)

الإمام عليّ عليه السلام: الخير: المال. (الآلوسيّ ١٨: ١٥٥)

مثله ابن عبّاس، ومُجاهد (الطّبريّ ٩: ٣١٤)، والضّحّاك، وعطاء (ابن الجوزيّ ٦: ٣٧)، ومُقاتل (٣: ١٩٧).

ابن عبّاس: يقول: إن علمتم لهم حيلة، ولاتلقوا مؤنتهم على المسلمين. (الطّبريّ ٩: ٣١٣)

أي صلاحًا ورشدًا. (الطّبرسيّ ٤: ١٤٠)

[وفي رواية] إن علمتم فيهم قدرةً على الاكتساب لأداء مال الكتابة، ورغبة فيه وأمانةً.

مثله ابن عمر، وابن زيد، والثّوريّ، والزّجّاج (الطّبرسيّ ٤: ١٤٠)

سعيد بن جُبَير: إن علمتم أنّهم يريدون بذلك الخير. (ابن الجوزيّ ٦: ٣٧)

النّخَعيّ: صدقًا ووفاءً، أو أحدهما. (الطّبريّ ٩: ٣١٤)

مُجاهِد: مالًا وأمانةً.

مثله طاووس (الطّبريّ ٩: ٣١٣)

الحسن: صدقًا ووفاءً وأداءً وأمانةً. (الطّبريّ ٩: ٣١٣)

نحوه الثّوريّ. (الطّبريّ ٩: ٣١٤)

إن علمتم فيهم دينًا. (ابن الجوزيّ ٦: ٣٧)

عبيدة السّلمانيّ: إن أقاموا الصّلاة. (ابن الجوزيّ ٦: ٣٧)

نحوه ابن سيرين. (الفخر الرّازيّ ٢٣: ٢١٨)

عطاء: أداءً ومالًا. (الطّبريّ ٩: ٣١٤)

الإمام الصّادق ﷺ: إن علمتم لهم مالًا ودينًا.

[و في رواية] والخير أن يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسول الله ﷺ ويكون بيده عمل يكتسب به، أو يكون له حرفة. (البحرانيّ ٤: ٧٨)

مالك بن أنس: إنّه ليقال: الخير القوّة على الأداء. (الطّبريّ ٩: ٣١٣)

ابن زيد: إن علمت فيه خيرًا لنفسك، يؤدّي إليك ويصدّقك ما حدّثك، فكاتبه. (الطّبريّ ٩: ٣١٤)

الشّافعيّ: المراد بالخير الأمانة والقوّة على الكسب. (الفخر الرّازيّ ٢٣: ٢١٧)

الطّبريّ: الخير الّذي أمر الله تعالى ذكره عباده بكتابة عبيدهم إذا علموه فيهم، هو القدرة على الاحتراف والكسب، لأداء ما كوتبوا عليه.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: إن علمتم فيهم صدقًا ووفاءً وأداءً.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: إن علمتم لهم مالًا.

وأولى هذه الأقوال في معنى ذلك عندي قول من قال: معناه: فكاتبوهم إن علمتم فيهم قوّة على الاحتراف والاكتساب، ووفاءً بما أوجب على نفسه وألزمها وصدق لهجة؛ وذلك أنّ هذه المعاني هي الأسباب الّتي بمولى العبد الحاجة إليها إذا كاتب عبده ممّا يكون في العبد.

فأمّا المال وإن كان من الخير، فإنّه لا يكون في العبد، وإنّما يكون عنده، أو له، لا فيه، والله إنّما أوجب علينا مكاتبة العبد إذا علمنا فيه خيرًا، لا إذا علمنا عنده، أو له، فلذلك لم نقل: إنّ الخير في هذا الموضع معنيّ به المال. (٩: ٣١٣)

الزّجّاج: قيل: إن علمتم أداء ما يفارقون عليه، أي علمتم أنّهم يكتسبون ما يؤدّونه. (٤: ٤٠)

الطّوسيّ: و «الخير» الّذي يعلم منه هو القوّة على التّكسّب، وتحصيل ما يؤدّي به مال الكتابة. (٧: ٤٣٣)

الزّمخشريّ: قدرة على أداء ما يفارقون عليه، وقيل: أمانة وتكسّبًا. وعن سلمان رضي الله عنه: أنّ مملوكًا له ابتغى أن يكاتبه، فقال: أعندك مال؟ قال: لا. قال: أفتأمرني أن آكل غسالة أيدي النّاس. (٣: ٦٦)

نحوه شبّر (٤: ٣١٦)

ابن عطيّة: اختلف النّاس في المراد بـ «الخير» فقالت فرقة: هو المال، ولم تر على سيّد عبد أن يكاتب إلّا إذا علم أنّ له مالًا يؤدّي منه أو من التّجر فيه. وروي عن ابن عمر وسلمان أنّهما أبيا من كتابة عبدين رغبا في الكتابة وعدما يأسيرهما في النّاس، فقال كلّ واحد منهما لعبده: أتريد أن تطعمني أوساخ النّاس و...

وقال عبيدة السّلمانيّ: الخير هو الصّلاح في الدّين، وهذا في ضمنه القول الّذي قبله. (٤: ١٨١)

الفخر الرّازيّ: ذكروا في الخير وجوهًا [فذكر ثلاثة ثمّ قال:]

رابعها: قال الشّافعيّ ﷺ: المراد بالخير: الأمانة والقوّة على الكسب، لأنّ مقصود الكتابة قلّما يحصل إلّا بهما، فإنّه ينبغي أن يكون كسوبًا يحصل المال، ويكون أمينًا يصرفه في نجومه ولا يضيّعه، فإذا فقد

الشّرطان أو أحدهما لا يستحبّ أن يكاتبه، والأقرب أنّه لا يجوز حمله على المال لوجهين:

الأوّل: أنّ المفهوم من كلام النّاس إذا قالوا: فلان فيه خير، إنّما يريدون به الصّلاح في الدّين، ولو أراد المال لقال: إن علمتم لهم خيرًا، لأنّه إنّما يقال: لفلان مال، ولا يقال: فيه مال.

الثّاني: أنّ العبد لا مال له بل المال لسيّده، فالأولى أن يُحمل على ما يعود على كتابته بالتّمام، وهو الّذي ذكره الشّافعيّ ﵀ وهو أن يتمكّن من الكسب ويوثق به بحفظ ذلك، لأنّ كلّ ذلك ممّا يعود على كتابته بالتّمام، ودخل فيه تفسير النّبيّ ﷺ الخير، لأنّه عليه الصّلاة والسّلام فسّره بالكسب، وهو داخل في تفسير الشّافعيّ ﵀. (٢٣: ٢١٧)

القُرطُبيّ: [نقل الأقوال وأضاف:]

قال الطّحاويّ: وقول من قال: إنّه المال لا يصحّ عندنا، لأنّ العبد مال لمولاه فكيف يكون له مال؟ والمعنى عندنا: إن علمتم فيهم الدّين والصّدق، وعلمتم أنّهم يعاملونكم على أنّهم متعبّدون بالوفاء لكم بما عليهم من الكتابة والصّدق في المعاملة فكاتبوهم.

وقال أبو عمر: من لم يقل: إنّ الخير هنا المال أنكر أن يقال: إن علمتم فيهم مالًا، وإنّما يقال: علمت فيه الخير والصّلاح والأمانة، ولا يقال: علمت فيه المال، وإنّما يقال: علمت عنده المال. (١٢: ٢٤٥)

البَيْضاويّ: أمانة وقدرة على أداء المال بالاحتراف، وقد روي مثله مرفوعًا. وقيل: صلاحًا في الدّين. وقيل: مالًا. وضعفه ظاهر لفظًا ومعنًى، وهو شرط الأمر، فلا يلزم من عدمه عدم الجواز. (٢: ١٢٦)

أبو حَيّان: [نقل الأقوال ثمّ قال:]

والّذي يظهر من الاستعمال أنّه الدّين، يقول: فلان فيه خير، فلا يتبادر إلى الذّهن إلّا الصّلاح، والأمر بالكتابة مقيّد بهذا الشّرط، فلو لم يعلم فيه خيرًا لم تكن الكتابة مطلوبة بقوله ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾. (٦: ٤٥٢)

أبو السُّعود: أي أمانة ورشدًا وقدرة على أداء البدل بتحصيله من وجه حلال، وصلاحًا لا يؤذي النّاس بعد العتق، وإطلاق اللّسان. (٤: ٤٥٧)

البُرُوسَويّ: [نحو أبو السّعود وأضاف:]

قال الجُنَيْد: إن علمتم فيهم علمًا بالحقّ وعملًا به وهو شرط الأمر، أي الاستحباب للعقد المستفاد من قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ فاللّازم من انتفائه انتفاء الاستحباب لا انتفاء الجواز. (٦: ١٤٩)

الآلوسيّ: وأخرج عبد بن حميد عن عُبَيدة السّلمانيّ وقَتادة وإبراهيم وأبي صالح أنّهم فسّروا الخير بالأمانة.

وظاهر كلامهم الاكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب، ونقله أيضًا ابن حجر عن بعضهم، وتعقّبه بأنّ المكاتب إذا لم يكن قادرًا على الكسب، كان في مكاتبته ضرر على السّيّد، ولا وثوق بإعانته بنحو الصّدقة والزّكاة.

وأخرج ابن مردويه عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه أنّه فسّر الخير بالمال، وأخرجه جماعة عن ابن عبّاس

وعن ابن جُرَيْج وروي عن مُجاهد وعطاء و الضَّحّاك، وتعقّب بأنّ ذلك ضعيف لفظًا ومعنًى.

أمّا لفظًا فلأنّه لايقال: فيه مال بل عنده أو له مال، وأمّا معنًى فلأنّ العبد لا مال له، ولأنّ المتبادر من الخير غيره، وإن أطلق الخير على المال في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠

وأجيب بأنّه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الأجلّة: القدرة على كسب المال إلّا أنّهم ذكروا ما هو المقصود الأصليّ منه، تساهلًا في العبارة، ومثله كثير.

وقال أبو حيّان: الّذي يظهر من الاستعمال أنّه الدّين، تقول: فلان فيه خير، فلا يتبادر إلى الذّهن إلّا الصّلاح، وتعقّب بأنّه لايناسب المقام، ويقتضي أن لايكاتب غير المسلم، وفسّره كثير من أصحابنا بأن لايضرّوا المسلمين بعد العتق، وقالوا: إن غلب ظنّ الضّرر بهم بعد العتق، فالأفضل ترك مكاتبتهم.

وظاهر التّعليق بالشّرط أنّه إن لم يعلموا فيهم خيرًا لايستحبّ لهم مكاتبتهم، أو لاتجب عليهم. وهذا للخلاف في أنّ الأمر هل هو للنّدب أو للوجوب؟ فلاتفيد الآية عدم الجواز عند انتفاء الشّرط، فإنّ غاية ما يلزم انتفاءه انتفاء المشروط، وليس هو فيها إلّا الأمر الدّالّ على الوجوب أو النّدب. (١٨: ١٥٤)

مكارم الشّيرازيّ: أي قد بلغوا من النّموّ الجسميّ، ووجدتم فيهم صلاحيّة لإبرام العقد، وقدرتهم على إنجاز ما تعهّدوا به. (١١: ٨٠)

١٢ ـ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا التّحريم: ٥

السُّدّيّ: خيرًا منكنّ في الدّنيا. (الماورديّ ٦: ٤١)

نفطويه: قوله تعالى: ﴿أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ﴾ لم يكن على عهد رسول الله ﷺ خير من نسائه، ولكن إذا عصينه فطلّقهنّ على المعصية، فمن سواهنّ خير منهنّ. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٥٧٣)

الماورديّ: وفي قوله: ﴿خَيْرًا مِنْكُنَّ﴾ ثلاثة أوجه:

أحدها: يعني أطوع منكنّ.

الثّاني: أحبّ إليه منكنّ.

الثّالث: [قول السّدّيّ] (٦: ٤١)

١٣ ـ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ المعارج: ٤١

راجع ب د ل: «نبدّل».

١٤ ـ ...وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ المزّمّل: ٢٠

الزّجّاج: معناه خيرًا لكم من متاع الدّنيا، و﴿خَيْرًا﴾ منصوب مفعول ثان لـ﴿تَجِدُوهُ﴾، ودخلت ﴿هُوَ﴾ فصلًا، وقد فسّرنا ذلك فيما سلف من الكتاب. ولو كان في غير القرآن لجاز تجدوه هو خير، فكنت ترفع بـ﴿هُوَ﴾ ولكن النّصب أجود في العربيّة،

ولا يجوز في القرآن غيره. (٥: ٢٤٤)

الماوَرْديّ: ممّا أعطيتم وعلمتم. (٦: ١٣٤)

نحوه الواحديّ. (٤: ٣٧٨)

الخَيْر

١ ـ ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

آل عمران: ٢٦

ابن عبّاس: العزّ والذلّ، والملك والغنيمة، والنصرة والدولة. (٤٥)

نحوه مُقاتِل (١: ٢٦٩)، والنقّاش (القرطبيّ ٤: ٥٥).

الزّجّاج: أي بيدك الخير كلّه، خير الدنيا وخير الآخرة. (١: ٣٩٥)

نحوه الواحديّ. (١: ٤٢٦)

الماوَرْديّ: أي أنت قادر عليه، وإنّما خصّ الخير بالذكر وإن كان قادرًا على الخير والشرّ، لأنّه المرغوب في فعله. (١: ٣٨٤)

الطُّوسيّ: قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ معناه إنّك قادر على الخير، وإنّما خصّ الخير بالذكر وإن كان بيده كلّ شيء من خير أو شرّ، لأنّ الغرض ترغيب العبد، وإنّما يرغب في الخير دون الشرّ.

وقال الحسن، وقتادة: هذه الآية نزلت جوابًا لما سأل الله النبيّ ﷺ أن يجعل لأمّته مُلك فارس والرّوم، فأنزل الله الآية. (٢: ٤٣١)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٤٢٨)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: كيف قال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ فذكر الخير دون الشرّ؟

قلت: لأنّ الكلام إنّما وقع في الخير الّذي يسوقه إلى المؤمنين، وهو الّذي أنكرته الكفرة، فقال: بيدك الخير تؤتيه أولياءك على رغم من أعدائك، ولأنّ كلّ أفعال الله تعالى من نافع وضارّ صادر عن الحكمة والمصلحة، فهو خير كلّه، كإيتاء الملك ونزعه. (١: ٤٢٢)

ابن عَطيّة: وخصّ الله تعالى: ﴿الْخَيْرُ﴾ بالذكر، وهو تعالى بيده كلّ شيء، إذ الآية في معنى دعاء ورغبة، فكأنّ المعنى بيدك الخير، فأجزل حظّي منه. وقيل: المراد ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ والشرّ، فحذف لدلالة أحدهما على الآخر، كما قال: ﴿تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النحل: ٨١، قال النقّاش: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ أي النصر والغنيمة، فحذف، لدلالة أحدهما. (١: ٤١٧)

نحوه السّمعيّ. (١: ١٥٢)

الفخر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾، فاعلم أنّ المراد من اليد هو القدرة، والمعنى بقدرتك الخير، والألف واللّام في «الخير» يوجبان العموم، فالمعنى: بقدرتك تحصل كلّ البركات والخيرات. وأيضًا فقوله ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ يفيد الحصر، كأنّه قال: بيدك الخير لا بيد غيرك، كما أنّ قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ الكافرون: ٦، أي لكم دينكم، أي لا لغيركم، وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره، فثبت دلالة هذه الآية من

هذين الوجهين، على أنّ جميع الخيرات منه، و بتكوينه و تخليقه و إيجاده و إبداعه، إذ عرفت هذا فنقول:

أصل الخيرات هو الإيمان بالله تعالى و معرفته، فوجب أن يكون «الخير» من تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد، و هذا استدلال ظاهر. و من الأصحاب من زاد في هذا التقدير، فقال: كلّ فاعلين فِعْل أحدهما أشرف و أفضل من فعل الآخر، كان ذلك الفاعل أشرف و أكمل من الآخر، و لاشكّ أنّ الإيمان أفضل من الخير، و من كلّ ما سوى الإيمان، فلو كان الإيمان بخلق العبد لابخلق الله لوجب كون العبد زائداً في الخيريّة على الله تعالى، و في الفضيلة و الكمال، و ذلك كفر قبيح، فدلّت هذه الآية من هذين الوجهين على أنّ الإيمان بخلق الله تعالى.

فإن قيل: فهذه الآية حجّة عليكم من وجه آخر، لأنّه تعالى لمّا قال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ كان معناه أنّه ليس بيدك إلّا الخير، و هذا يقتضي أن لا يكون الكفر و المعصية واقعين بتخليق الله.

و الجواب: أنّ قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ يفيد أنّ بيده الخير لا بيد غيره، و هذا ينافي أن يكون بيد غيره، و لكن لا ينافي أن يكون بيده الخير و بيده ما سوى الخير، إلّا أنّه خصّ الخير بالذّكر لأنّه الأمر المنتفع به، فوقع التّنصيص عليه لهذا المعنى. قال القاضي: كلّ خير حصل من جهة العباد فلولا أنّه تعالى أقدرهم عليه و هداهم إليه لما تمكّنوا منه، فلهذا السّبب كان مضافاً إلى الله تعالى. إلّا أنّ هذا ضعيف، لأنّ على هذا التّقدير يصير بعض الخير مضافاً إلى الله تعالى، و يصير أشرف الخيرات مضافاً إلى العبد، و ذلك على خلاف هذا النّصّ. (٨: ٩)

القُرطُبيّ: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ أي بيدك الخير و الشّرّ فحذف، كما قال: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١. و قيل: خصّ ﴿الْخَيْرُ﴾ لأنّه موضع دعاء و رغبة في فضله. (٤: ٥٥)

البَيْضاويّ: ذكر الخير وحده، لأنّه المقضيّ بالذّات، و الشّرّ مقضيّ بالعرض، إذ لا يوجد شرّ جزئيّ ما لم يتضمّن خيراً كلّيّاً، أو لمراعاة الأدب في الخطاب، أو لأنّ الكلام وقع فيه. (١: ١٥٤)

أبو السُّعود: تعريف الخير للتّعميم، و تقديم الخبر للتّخصيص، أي بقدرتك الخير كلّه لا بقدرة أحد غيرك، تتصرّف فيه قبضاً و بسطاً حسبما تقتضيه مشيئتك. و تخصيص الخير بالذّكر لما أنّه مقضيّ بالذّات، و أمّا الشّرّ فمقضيّ بالعرض، إذ ما من شرّ جزئيّ إلّا و هو متضمّن لخير كلّيّ، أو لأنّ في حصول الشّرّ دخلاً لصاحبه في الجملة، لأنّه من أجزية أعماله، و أمّا الخير ففضل محض، أو لرعاية الأدب، أو لأنّ الكلام فيه. (١: ٣٥٢)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ١٨)، و الآلوسيّ (٣: ١١٤).

شُبّر: و الشّرّ ليس منك، لأنّ أفعاله تعالى خير، و الشّرّ يرجع إلينا، و المضارّ الظّاهرة من الأوجاع و الابتلاء لمصالح، فهي خير. (١: ٣١٠)

ابن عاشور: و قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ تمثيل للتّصرّف في الأمر، لأنّ المتصرّف يكون أقوى تصرّفه بوضع شيء بيده، و لو كان لا يوضع في اليد [ثمّ

استشهد بشعر]

وهذا يعدّ من المتشابه، لأنّ فيه إضافة اليد إلى ضمير الجلالة، ولا تشابه فيه، لظهور المراد من استعماله في الكلام العربيّ، والاقتصار على الخير في تصرّف الله تعالى اكتفاء كقوله تعالى ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١، أي والبرد.

وكان الخير مقتضى بالذّات أصالة والشّرّ مقتضى بالعرض قال الجلال الدّوانيّ في شرح ديباجة هياكل النّور:

«وخصّ الخير هنا لأنّ المقام مقام ترجّي المسلمين الخير من الله، وقد علم أنّ خيرهم شرّ لضدّهم كما قيل

* مصائب قوم عند قوم فوائد *»

أي الخير مقتضى الذّات والشّرّ مقتضى بالعرض وصادر بالتّبع، لما أنّ بعض ما يتضمّن خَيْرات كَثِيرَة هو مستلزم لشرّ قليل، فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لذلك الشّرّ القليل، لصار تركها شرًّا كثيرًا، فلمّا صدر ذلك الخير لزمه حصول ذلك الشّرّ.
(٣: ٦٨)

مَغْنِيَّة: الخير يشمل كلّ ما فيه منفعة محلّلة، معنويّة كانت أو مادّيّة، وقد ساق الله للمسلمين خيرًا كثيرًا ببركة الإسلام.
(٢: ٣٧)

الطَّباطَبائيّ: الأصل في معنى الخير هو الانتخاب، وإنّما نسمّي الشّيء خيرًا لأنّا نقيسه إلى شيء آخر نريد أن نختار أحدهما فننتخبه، فهو خير، ولا نختاره إلّا لكونه متضمّنًا لما نريده ونقصده، فما نريده هو الخير بالحقيقة، وإن كنّا أردناه أيضًا لشيء آخر فذلك الآخر هو الخير بالحقيقة، وغيره خير من جهته، فالخير بالحقيقة هو المطلوب لنفسه، يسمّى خيرًا لكونه هو المطلوب إذا قيس إلى غيره، وهو المنتخب من بين الأشياء إذا أردنا واحدًا منها وتردّدنا في اختياره من بينها.

فالشّيء كما عرفت إنّما يسمّى خيرًا، لكونه منتخبًا إذا قيس إلى شيء آخر مؤثرًا بالنّسبة إلى ذلك الآخر، ففي معناه نسبة إلى الغير، ولذا قيل: إنّه صيغة التّفضيل، وأصله: أخْيَر، وليس بأفعل التّفضيل وإنّما يقبل انطباق معنى التّفضيل على مورده فيتعلّق بغيره، كما يتعلّق أفعل التّفضيل. يقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد أفضلهما، ويقال: زيد خير من عمرو، وزيد خيرهما.

ولو كان «خير» صيغة التّفضيل، لجرى فيه ما يجري عليه، ويقال: أفضل وأفاضل وفُضلى وفُضليات، ولا يجري ذلك في خير، بل يقال: خير وخيرة وأخيار وخيرات، كما يقال: شيخ وشيخة وأشياخ وشيخات، فهو صفة مشبّهة.

وممّا يؤيّده استعماله في مورد لا يستقيم فيه معنى أفعل التّفضيل، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ﴾ الجمعة: ١١، فلا خير في اللّهو حتّى يستقيم معنى أفعل، وقد اعتذروا عنه وعن أمثاله بأنّه منسلخ فيها عن معنى التّفضيل، وهو كما ترى.

فالحقّ أنّ الخير إنّما يفيد معنى الانتخاب،

واشتمال ما يقابله من المقيس عليه على شيء من الخير من الخصوصيّات الغالبة في الموارد. و يظهر ممّا تقدّم أنّ الله سبحانه هو الخير على الإطلاق، لأنّه الّذي ينتهي إليه كلّ شيء، و يرجع إليه كلّ شيء، و يطلبه و يقصده كلّ شيء. لكن القرآن الكريم لا يُطلق عليه سبحانه الخير إطلاق الاسم، كسائر أسمائه الحسنى جلّت أسماؤه، و إنّما يُطلقه عليه إطلاق التوصيف، كقوله تعالى. ﴿وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ طه: ٧٣، و كقوله تعالى: ﴿ءَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ يوسف. ٣٩.

نعم، و قع الإطلاق على نحو التسمية بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ الجمعة. ١١، و قوله ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ الأعراف. ٨٧، و قوله. ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ الأنعام ٥٧، و قوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ آل عمران. ١٥٠، و قوله ﴿وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ آل عمران. ٥٤، و قوله. ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ الأعراف. ٨٩، و قوله. ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ الأعراف: ١٥٥، و قوله: ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ الأنبياء: ٨٩، و قوله: ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ المؤمنون. ٢٩، و قوله: ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ المؤمنون. ١٠٩.

و لعلّ الوجه في جميع ذلك اعتبار ما في مادّة الخير من معنى الانتخاب، فلم يُطلق إطلاق الاسم عليه تعالى، صونًا لساحته تعالى أن يقاس إلى غيره بنحو الإطلاق، و قد عنت الوجوه لجنابه. و أمّا التسمية عند الإضافة و النّسبة و كذا التوصيف في الموارد المقتضية له، فلا محذور فيه.

و الجملة، أعني قوله تعالى. ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ تدلّ على حصر الخير فيه تعالى، لمكان اللّام، و تقديم الظّرف الّذي هو الخبر. والمعنى أنّ أمر كلّ خير مطلوب إليك و أنت المعطي المفيض إيّاه.

فالجملة في موضع التّعليل لما تقدّمت عليها من الجمل، أعني قوله. ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ من قبيل تعليل الخاصّ بما يعمّه و غيره، أعني أنّ الخير الّذي يؤتيه تعالى أعمّ من الملك و العزّة، و هو ظاهر.

و كما يصحّ تعليل إيتاء الملك و الإعزاز بالخير الّذي بيده تعالى، كذلك يصحّ تعليل نزع الملك و الإذلال، فإنّهما و إن كانا شرّين، لكن ليس الشرّ إلّا عدم الخير، فنزع الملك ليس إلّا عدم الإعزاز، فانتهاء كلّ خير إليه تعالى هو الموجب لانتهاء كلّ حرمان من الخير بنحو إليه تعالى، نعم الّذي يجب انتفاؤه عنه تعالى، هو الاتّصاف بما لا يليق بساحة قدسه من نواقص أعمال العباد و قبائح المعاصي إلّا بنحو الخذلان و عدم التوفيق، كما مرّ البحث عن ذلك.

و بالجملة هناك خير و شرّ تكوينيّان كالملك و العزّة و نزع الملك و الذّلّة، و الخير التّكوينيّ أمر وجوديّ من إيتاء الله تعالى، و الشرّ التّكوينيّ إنّما هو عدم إيتاء الخير، و لا ضير في انتسابه إلى الله سبحانه، فإنّه هو المالك للخير لا يملكه غيره، فإذا أعطى غيره شيئًا من الخير فله الأمر و له الحمد، و إن لم يعط أو منع فلا حقّ لغيره عليه حتّى يلزمه عليه، فيكون امتناعه من الإعطاء ظلمًا، على أنّ عطائه و منعه كليهما

مقارنان للمصالح العامّة الدّخيلة في صلاح النّظام الدّائر بين أجزاء العالم.

وهناك خير وشرّ تشريعيّان، وهما أقسام الطّاعات والمعاصي، وهما الأعمال الصّادرة عن الإنسان من حيث انتسابها إلى اختياره، ولا تستند من هذه الجهة إلى غير الإنسان قطعًا، وهذه النّسبة هي الملاك لحسنها وقبحها، ولو لا فرض اختيار في صدورها لم تتّصف بحسن ولا قبح، وهي من هذه الجهة لا تنتسب إليه تعالى إلّا من حيث توفيقه تعالى، وعدم توفيقه لمصالح تقتضي ذلك.

فقد تبيّن أنّ الخير كلّه بيد الله، وبذلك ينتظم أمر العالم في اشتماله على كلّ وجدان وحرمان وخير وشرّ. وقد ذكر بعض المفسّرين أنّ في قوله ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ إيجازًا بالحذف، والتّقدير: بيدك الخير والشّرّ، كما قيل نظير ذلك في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١، أي والبرد، وكأنّ السّبب في ذلك الفرار عن الاعتزال، لقول المعتزلة بعدم استناد الشّرور إليه تعالى، وهو من عجيب الاجتراء على كلامه تعالى، والمعتزلة وإن أخطأوا في نفي الانتساب نفيًا مطلقًا حتّى بالواسطة، لكنّه لا يجوّز هذا التّقدير الغريب، وقد تقدّم البحث عن ذلك وبيان حقيقة الأمر. (٣: ١٣٢)

مكارم الشّيرازيّ: دار الكلام في الآيات السّابقة حول المشركين وأهل الكتاب الّذين كانوا يخصّون أنفسهم بالعزّة وبالملك، وكيف أنّهم كانوا يرون أنفسهم في غنى عن الإسلام، فنزلت هاتان الآيتان تفنّدان مزاعمهم الباطلة، يقول تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ إنّ المالك الحقيقيّ للأشياء هو خالقها، وهو الّذي يُعطي لمن يشاء الملك والسّلطان، أو يسلبهما ممّن يشاء، فهو الّذي يُعزّ، وهو الّذي يُذلّ، وهو القادر على كلّ هذه الأمور ﴿وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ولا حاجة للقول بأنّ مشيئة الله في هذه الآيات لا تعني أنّه يُعطي بدون حساب ولا موجب، أو يأخذ بدون حساب ولا موجب، بل إنّ مشيئته مبنيّة على الحكمة والنّظام ومصلحة عالم الخلق وعالم الإنسانيّة عمومًا. وبناء على ذلك فإنّ أيّ عمل يقوم به إنّما هو خير عمل وأصلحه.

﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾: (خير) صيغة تفضيل يقصد بها تفضيل شيء على شيء، والكلمة تطلق أيضًا على كلّ شيء حسن، بدون مفهوم التّفضيل. والظّاهر من الآية أنّها جاءت بالمعنى الثّاني هنا، أي إنّ مصدر كلّ خير بيده ومنه سبحانه.

وعبارة ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ تحصر كلّ الخير بيد الله من جهتين:

١ ـ الألف واللّام في ﴿الْخَيْرُ﴾ هنا للاستغراق.

٢ ـ أنّ تقديم الخبر ﴿بِيَدِكَ﴾ وتأخير المبتدإ ﴿الْخَيْرُ﴾ دليل على الحصر، كما هو معلوم، فيكون المعنى: كلّ الخير بيدك وحدك لا بيد غيرك.

كذلك يستفاد من ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ أنّ الله هو منبع كلّ خير وسعادة، فإذا أعزّ أحدًا أو أذلّه، أو أعطى

السّلطنة و الحكم لأحد النّاس أو سلبها منه، فذلك قائم على العدل، و لاشرّ فيه فالخير للأشرار أن يكونوا في السّجن، والخير للأخيار أن يكونوا أحرارًا.

و بعبارة أُخرى. إنّه لاوجود للشرّ في العالم، ونحن الّذين نقلب الخيرات إلى شرور، فعندما تحصر الآية الخير بيده تعالى و لاتتحدّث عن الشرّ، إنّما هو بسبب أنّ الشرّ لايصدر من ذاته المقدّسة إطلاقًا. (٢: ٣٢٦)

فضل الله: فهو المهيمن على كلّ ما يكفل للحياة امتدادها من خيرات و نعم، فهي بيده لابيد غيره، و هو القادر على كلّ شيء منها في جانب المنع و العطاء.

(٥: ٣٠٢)

٢ ـ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. آل عمران: ١٠٤

ابن عبّاس: إلى الصّلح و الإحسان. (٥٣)

الطَّبَريّ: يعني إلى الإسلام و شرائعه الّتي شرّعها الله لعباده. (٣: ٣٨٥)

الزَّمَخْشَريّ: عن النّبيّ ﷺ أنّه سُئل و هو على المنبر: مَن خير النّاس؟ قال: آمرهم بالمعروف، و أنهاهم عن المنكر، و أتقاهم لله، و أوصلهم. (١: ٤٥٢)

الطَّبْرِسيّ: إلى الدّين. (١: ٤٨٣)

الخازن: و الخير المذكور في الآية، هو كلّ شيء يُرغب فيه من الأفعال الحسنة، و قيل: هو هنا كناية عن الإسلام. و المعنى: لتكن أمّة أي جماعة دُعاة إلى الإسلام، و إلى كلّ فعل حسن يُستحسن في الشّرع و العقل.

و قيل: الدّعوة إلى فعل الخير يندرج تحتها نوعان:

أحدهما: التّرغيب في فعل ما ينبغي، و هو الأمر بالمعروف.

و الثّاني: التّرغيب في ترك ما لاينبغي، و هو النّهي عن المنكر، فذكر الجنس أوّلًا و هو الخير، ثمّ أتبعه بنوعيه مبالغةً في البيان. (١: ٣٣٤)

شبّر: يعمّ الأفعال والتّروك الحسنة شرعًا وعقلًا

(١: ٣٥٦)

الآلوسيّ: و المراد من الدّعاء إلى الخير: الدّعاء إلى ما فيه صلاح دينيّ أو دنيويّ، فعطف الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر عليه في قوله سبحانه ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ من باب عطف الخاصّ على العامّ، إيذانًا بمزيد فضلهما على سائر الخيرات، كذا قيل.

قال ابن المنير: إنّ هذا ليس من تلك الباب، لأنّه ذكر بعد العامّ جميع ما يتناوله، إذ الخير المدعوّ إليه إمّا فعل مأمور أو ترك منهيّ، لايعدو واحدًا من هذين، حتّى يكون تخصيصهما بتميّزهما عن بقيّة المتناولات. فالأولى أن يقال: فائدة هذا التّخصيص ذكر الدّعاء إلى الخير عامًّا ثمّ مفصّلًا، و في تثنية الذّكر على وجهين ما لايخفى من العناية، إلّا أن تثبت عُرف يخصّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ببعض أنواع الخير، وحينئذ يتمّ ما ذُكر، و ما أرى هذا العرف ثابتًا. انتهى.

وله وجه وجيه، لأنّ الدّعاء إلى الخير لو فُسّر بما يشمل أُمور الدّنيا و إن لم يتعلّق بها أمر أو نهي، كان

أعمّ من فرض الكفاية، ولا يخفى ما فيه، على أنّه قد أخرج ابن مردويه عن الباقر عليه السلام قال: «قرأ رسول الله ﷺ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ ثمّ قال: الخير: اتّباع القرآن وسنّتي» وهذا يدلّ أنّ الدّعاء إلى الخير لا يشمل الدّعاء إلى أمور الدّنيا.

ومن النّاس من فسّر الخير بمعروف خاصّ، وهو الإيمان بالله تعالى، وجعل المعروف في الآية ما عداه من الطّاعات، فحينئذ لا يتأتّى ما قاله ابن المنير أيضًا، ويؤيّده ما أخرجه ابن أبي حاتم عن مُقاتل: أنّ الخير: الإسلام، والمعروف: طاعة الله، والمنكر: معصيته. (٤: ٢٦)

ابن عاشور: ومعنى الدّعاء إلى الخير الدّعاء إلى الإسلام، وبثّ دعوة النّبيّ ﷺ فإنّ الخير اسم يجمع خصال الإسلام، ففي حديث حذيفة بن اليمان «قلت: يا رسول الله إنّا كنّا في جاهليّة وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شرّ»؟ الحديث... وبذلك يكون عطف الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عليه من عطف الشّيء على مغايره، وهو أصل العطف.

وقيل: أُريد بالخير ما يشمل جميع الخيرات، ومنها الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فيكون العطف من عطف الخاصّ على العامّ للاهتمام به. (٣: ١٨١)

راجع: دع و «يدعُون»

٣ ـ ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

الأعراف: ١٨٨

ابن عبّاس: لو كنت أعلم سنة الجدب لهيّأت لها في زمن الخصب ما يكفيني. (القرطبيّ ٧: ٣٣٦)

مُجاهِد: لاستكثرت من الأعمال الصّالحة قبل اقتراب الأجل، ولم أشتغل بغيرها، ولاخترت الأفضل فالأفضل.

مثله ابن جُرَيج. (الطّبرسيّ ٢: ٥٠٧)

الحسن: لاستكثرت من العمل الصّالح.

مثله ابن جُرَيج (الماوَرْديّ ٢: ٢٨٥)

نحوه البغويّ. (٢: ٢٥٧)

مُقاتِل: يعني من النّعم. (٢: ٧٩)

الفرّاء: لأعددت من السّنة المخصبة للسّنة المجدبة. (الماوَرْديّ ٢: ٢٨٥)

الزّجّاج: أي لادّخرت زمن الخصب لزمن الجدب. (٢: ٣٩٤)

نحوه الواحديّ. (٢: ٤٣٤)

لو كنت أعلم ما أسأل عنه من الغيب لاستكثرت من الخير، أي لأجبت في كلّ ما أسأل عنه من الغيب في أمر السّاعة وغيرها. (الطّبرسيّ ٢: ٥٠٧)

الثّعلبيّ: يعني من المال، وتهيّأت لسنة القحط ما يكفيها. (٤: ٣١٤)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أقاويل: [الأوّل والثّاني قول الحسن والفرّاء]

والثّالث: ـ وهو شاذّ ـ: لاشتريت في الرُّخص وبعت في الغلاء. (٢: ٢٨٥)

الطُّوسيّ: معناه. إنّي لو كنت أعلم الغيب لعلمت ما يربح من التّجارات في المستقبل، وما يخسر من ذلك. فكنت أشتري ما أربح وأتجنّب ما أخسر فيه، فكثر بذلك الأموال والخيرات عندي، وكنت أعدّه في زمان الخصب لزمان الجدب. (٥: ٥٨)

الزّمخشريّ: لكانت حالي على خلاف ما هي عليه، من استكثار الخير واستمرار المنافع، واجتناب السّوء والمضارّ حتّى لا يمسّني شيء منها ولم أكن غالبًا مرّة ومغلوبًا أخرى في الحروب، ورابحًا وخاسرًا في التّجارات، ومصيبًا ومخطئًا في التّدابير. (٢: ١٣٥)

الطّبرسيّ: ولو كنت أعلم الغيب لادّخرت من السّنة المخصبة للسّنة المجدبة، ولاشتريت وقت الرّخص لأيّام الغلاء. (٢: ٥٠٤)

الفخر الرّازيّ: واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل: المراد منه جلب منافع الدّنيا وخيراتها، ودفع آفاتها ومضرّاتها، ويدخل فيه ما يتّصل بالخصب والجدب والأرباح والأكساب.

وقيل: المراد منه. ما يتّصل بأمر الدّين، يعني لو كنت أعلم الغيب كنت أعلم أنّ الدّعوى إلى الدّين الحقّ تؤثّر في هذا ولا تؤثّر في ذاك، فكيف اشتغل بدعوة هذا دون ذاك؟!

وقيل: المراد منه: ما يتّصل بالجواب عن السّؤالات، والتّقدير: لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير، والجواب: عن هذه المسائل الّتي سألوه عنها مثل السّؤال عن وقت قيام السّاعة وغيره. (١٥: ٨٤)

نحوه القرطبيّ. (٧: ٣٣٦)

البيضاويّ: ولو كنت أعلمه لخالفت حالي ما هي عليه، من استكثار المنافع واجتناب المضارّ حتّى لا يمسّني سوء. (١: ٣٨٠)

النّسفيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وقيل: الغيب: الأجل، والخير: العمل، والسّوء: الوجل. وقيل: ﴿لَاسْتَكْثَرْتُ﴾ لاعتددت من الخصب للجدب، والسّوء: الفقر وقدره. (٢: ٨٩)

أبو السّعود: أي لحصّلت كثيرًا من الخير الّذي نيط تحصيله بالأعمال الاختياريّة للبشر بترتيب أسبابه ودفع موانعه. (٣: ٦٣)

البُرُوسَويّ: أي لجعلت المال والمنافع كثيرًا على أن يكون بناء استفعل للتّعدية، كما في نحو: استدلّه. (٣: ٢٩٢)

الآلوسيّ: أي لحصّلت كثيرًا من الخير الّذي نيط بترتيب الأسباب ورفع الموانع ﴿وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ أي السّوء الّذي يمكن التّفصّي عنه بالتّوقّي عن موجباته والمدافعة بموانعه، وإن كان منه ما لا مدفع له. وكأنّ عدم مسّ السّوء من توابع استكثار الخير في الجملة، ولذا لم يسلك في الجملة الثّانية نحو مسلك الجملة الأولى. والاستلزام في الشّرطيّة لا يلزم أن يكون عقليًّا وكلّيًّا، بل يكفي أن يكون عاديًّا في البعض. وقد حكم غير واحد أنّه في الآية من العاديّ، وبذلك دفع الشّهاب ما قيل: إنّ العلم بالشّيء لا يلزم منه القدرة عليه، ومنشؤه الغفلة عن المراد، وحمل الخير والسّوء على ما ذكر هو الّذي ذهب إليه جلّة

المتّقين

وفسّر بعض: الأوّل بالرّبح في التّجارة والفوز بالخِصْب، والثّاني بضدّ ذلك؛ بناء على ما روي عن الكلْبيّ أنّ أهل مكّة قالوا: يا محمّد ألا تُخبرنا بالسّعر الرّخيص قبل أن يغلو، فنشتري فنربح، وبالأرض الّتي تريد أن تجدب فنرتحل منها إلى ما قد أخصبت، فنزلت.

وعن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما تفسير الأوّل: بالرّبح في التّجارة، والثّاني: بالغبن.

وقيل: الأوّل: الجواب عن السّؤال، والثّاني: التّكذيب.

وقيل: الأوّل: الاشتغال بدعوة من سبقت له السّعادة، والثّاني: النّصب الحاصل من دعوة من حقّت عليه كلمة العذاب.

وقيل ـ ونسب إلى مُجاهِد وابن جُرَيْج ـ: المراد من الغيب: الموت، ومن الخير: الإكثار من الأعمال الصّالحة، ومن السّوء: ما لم يكن كذلك. وقيل: غير ذلك، والكلّ كما ترى. ومنها ما لا ينبغي أن يُخرَّج عليه التّنزيل. وقُدّم ذكر الخير على ذكر السّوء لمناسبة ما قبل؛ حيث قُدّم فيه النّفع على ذكر الضّرّ، وسُلك في ذكرهما هناك كذلك مسلك التّرقّي على ما قيل، فإنّ دفع المضارّ أهمّ من جلب المنافع. (٩: ١٣٦)

٤ ـ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ الأنبياء: ٣٥

ابن عبّاس: بالرّخاء والشّدّة، وكلاهما بلاء. (الطّبريّ ٩: ٢٥)

يقول: نبتليكم بالشّدّة والرّخاء، والصّحّة والسّقم، والغنى والفقر، والحلال والحرام، والطّاعة والمعصية، والهدى والضّلالة. (الطّبريّ ٩: ٢٦)

نحوه الضّحّاك (أبو حيّان ٦: ٣١١)، وشُبّر (٤: ١٩٥).

قَتادَة: يقول: نبلوكم بالشّرّ بلاء، والخير فتنة. (الطّبريّ ٩: ٢٥)

الإمام الصّادق عليه السلام: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام مرض، فعاده إخوانه، فقالوا: كيف تجدك يا أمير المؤمنين؟ قال: بشرّ، قالوا: ما هذا كلام مثلك. قال: إنّ الله تعالى يقول: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾، فالخير الصّحّة والغنى، والشّرّ المرض والفقر. (الطّبرسيّ ٤: ٤٦)

ابن زَيْد: نبلوهم بما يحبّون وبما يكرهون، نختبرهم بذلك لننظر كيف شكرهم فيما يحبّون، وكيف صبرهم فيما يكرهون. (الطّبريّ ٩: ٢٦)

نحوه الثّعلبيّ. (٦: ٢٧٥)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ونختبركم أيّها النّاس بالشّرّ وهو الشّدّة نبتليكم بها، وبالخير وهو الرّخاء والسّعة العافية فنفتنكم به. (٩: ٢٥)

نحوه القُرطُبيّ. (١١: ٢٨٧)

الطُّوسيّ: أي نختبركم ـ معاشر العقلاء ـ بالشّرّ والخير، يعني بالمرض والصّحّة، والرُّخص والغلاء، وغير ذلك من أنواع الخير والشّرّ. (٧: ٢٤٦)

ابن عَطيّة: إنّ المراد من الخير والشّرّ هنا ما يصحّ أن يكون فتنة وابتلاء، وذلك خير المال وشرّه

وخير الدّنيا في الحياة وشرّها. وأمّا الهدى والضّلال فغير داخل في هذه، ولا الطّاعة ولا المعصية، لأنّ من هدى فليس نفس هداه اختبارًا بل قد تبيّن خيره، فعلى هذا فقي الخير والشّرّ ما ليس فيه اختبار، كما يوجد أيضًا اختبار بالأوامر والنّواهي، وليس يداخل في هذه الآية. (٤: ٨١)

الطَّبْرِسيّ: قال بعض الزّهّاد: الشّرّ: غلبة الهوى على النّفس، والخير: العصمة عن المعاصي. (٤: ٤٦)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: الابتلاء لا يتحقّق إلّا مع التّكليف، فالآية دالّة على حصول التّكليف وتدلّ على أنّه سبحانه وتعالى لم يقتصر بالمكلّف على ما أمر ونهى وإن كان فيه صعوبة، بل ابتلاه بأمرين:

أحدهما: ما سمّاه خيرًا، وهو نعم الدّنيا من الصّحّة واللّذّة والسّرور والتّمكين من المرادات.

والثّاني: ما سمّاه شرًّا وهو المضارّ الدّنيويّة من الفقر والآلام وسائر الشّدائد النّازلة بالمكلّفين. فبيّن تعالى أنّ العبد مع التّكليف يتردّد بين هاتين الحالتين، لكي يشكر على المنح ويصبر في المحن، فيعظم ثوابه إذا قام بما يلزم. (٢٢: ١٦٩)

البَيْضاويّ: بالبلايا والنّعم. (٢: ٧٢)

نحوه أبو السّعود (٤: ٣٣٥)، والكاشانيّ (٣: ٣٣٩).

النَّسَفيّ: ﴿بِالشَّرِّ﴾ بالفقر والضّرّ ﴿وَالْخَيْرِ﴾ الغنى والنّفع. (٣: ٧٨)

الشِّرْبينيّ: هو نعم الدّنيا من الصّحّة واللّذّة والسّرور والتّمكّن من المرادات. (٢: ٥٠٤)

البُرُوسَويّ: بالبلايا والنّعم، كالفقر والألم والشّدّة والغنى واللّذّة والسّرور هل تصبرون وتشكرون أو لا؟

وقال بعضهم: بالقهر واللّطف والفراق والوصال والإقبال والإدبار والمحنة والعافية والجهل والعلم والنّكرة والمعرفة.

قال سهل: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ﴾ وهو متابعة النّفس والهوى بغير هدى ﴿وَالْخَيْرِ﴾ والخير: العصمة من المعصية والمعونة على الطّاعة. (٥: ٤٧٨)

القاسميّ: أي نختبركم بما يجب فيه الصّبر من المصائب، وما يجب فيه الشّكر من النّعم. (١١: ٤٢٧١)

٥- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. الحجّ: ٧٧

ابن عبّاس: العمل الصّالح. (٢٨٤)

يريد صلة الرّحم ومكارم الأخلاق.

(الواحديّ ٣: ٢٨١)

نحوه الزّمخشريّ (٣: ٢٣)، وشبّر (٤: ٢٦١).

مُقاتِل: الّذي أمركم به. (٣: ١٣٩)

نحوه الطّبريّ (٩: ١٩١)، والزّجّاج (٣: ٤٣٩).

الطُّوسيّ: والخير: النّفع الّذي يحلّ موقعه، وتعمّ السّلامة به، ونقيضه الشّرّ، وقد أمر الله بفعل الخير، ففعله طاعة له. (٧: ٣٤٣)

ابن عَطيّة: ندب، فيما عدا الواجبات الّتي صحّ وجوبها من غير هذا الموضع. (٤: ١٣٤)

نحوه القُرطُبيّ. (١٢: ٩٨)

الطَّبْرِسيّ: قال ابن عبّاس: يريد صلة الرّحم، ومكارم الأخلاق، ومعناه: لاتقتصروا على فعل الصّلاة والواجبات من العبادات، وافعلوا غيرها من أنواع البرّ من إغاثة الملهوف، وإعانة الضّعيف، وبرّ الوالدين، وما جانسها. (٤: ٩٧)

الفَخْر الرّازيّ: قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: يريد به صلة الرّحم ومكارم الأخلاق. والوجه عندي في هذا التّرتيب أنّ الصّلاة نوع من أنواع العبادة، والعبادة نوع من أنواع فعل الخير، لأنّ فعل الخير ينقسم إلى خدمة المعبود الّذي هو عبارة عن التّعظيم لأمر الله، وإلى الإحسان الّذي هو عبارة عن الشّفقة على خلق الله، ويدخل فيه البرّ والمعروف والصّدقة على الفقراء وحسن القول للنّاس، فكأنّه سبحانه قال: كلّفتكم بالصّلاة بل كلّفتكم بما هو أعمّ منها وهو العبادة، بل كلّفتكم بما هو أعمّ من العبادة وهو فعل الخيرات. (٢٣: ٧١)

نحوه النّسفيّ. (٣: ١١٢)

البَيْضاويّ: وتحرّوا ما هو خير وأصلح فيما تأتون وتذرون، كنوافل الطّاعات وصلة الأرحام ومكارم الأخلاق. (٢: ١٠٠)

نحوه أبو السُّعود (٤: ٣٩٨)، والكاشانيّ (٣: ٣٩١)، والبُرُوسَويّ (٦: ٦٣)

أبو حَيّان: قال ابن عبّاس: صلة الأرحام ومكارم الأخلاق. ويظهر في هذا التّرتيب أنّهم أمروا أوّلًا بالصّلاة وهي نوع من العبادة، وثانيًا بالعبادة وهي نوع من فعل الخير، وثالثًا بفعل الخير وهو أعمّ من العبادة، فبدأ بخاصّ ثمّ بعامّ ثمّ بأعمّ. (٦: ٣٩١)

الآلوسيّ: تعميم بعد تخصيص، أو مخصوص بالنّوافل. (١٧: ٢٠٨)

ابن عاشور: قوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ أمر بإسداء الخير إلى النّاس من الزّكاة، وحسن المعاملة كصلة الرّحم، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، وسائر مكارم الأخلاق، وهذا مجمل بيّنته، وبيّنت مراتبه أدلّة أخرى. (١٧: ٣٤٩)

مكارم الشّيرازيّ: والأمر بعمل الخير يشمل أعمال الخير دون قيد أو شرط، وما نقل عن ابن عبّاس من أنّ هذه الآية تتناول صلة الرّحم ومكارم الأخلاق، هو بيان مصداق بارز لمفهوم الآية العامّ. (١٠: ٣٦٢)

فضل الله: في كلّ مجالات الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وفي مختلف النّشاطات الإنسانيّة، فذلك يفتح قلب الإنسان وروحه على الجانب الحلو من الحياة، ويمنح الحياة تقدّمًا وعمقًا وحيويّة، ويربط العنصر الإنسانيّ الطّيّب بحركة الواقع. (١٦: ١٢٥)

٦ ـ ...أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرًا.

الأحزاب: ١٩

السُّدّيّ: على المال ينفقونه في سبيل الله.

(الماوَرْديّ ٤: ٣٨٦)

يحيى بن سلّام: على قسمة الغنيمة.

(الماوَرْديّ ٤: ٣٨٦)

نحوه الطّبري (١٠: ٢٧٦)، و الزّجّاج (٤: ٢٢١)، و الثّعلبيّ (٨: ٢٢)، و الطّوسيّ (٨: ٣٢٦)، و الواحديّ (٣: ٤٦٣)، و الطّبرسيّ (٤: ٣٤٨)، و شبّر (٥: ١٣٨).

الجُبّائيّ: معناه بُخلاء بأن يكلّموا بكلام فيه خير. (الطّبرسيّ ٤: ٣٤٨)

الماورديّ: على النّبيّ ﷺ بظفره. (٤: ٣٨٦)

الزّمخشريّ: هو المال و الغنيمة. (٣: ٢٥٥)

ابن عَطيّة: قوله ﴿عَلَى الْخَيْرِ﴾ يدلّ على عموم الشّحّ في قوله أوّلًا ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ﴾ و قيل في هذا معناه ﴿أَشِحَّةً﴾ على مال الغنائم، و هذا مذهب من قال: إنّ ﴿الْخَيْرِ﴾ في كتاب الله تعالى حيث وقع فهو بمعنى المال. (٤: ٣٧٦)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ﴾ قيل: الخير المال، و يمكن أن يقال: معناه أنّهم بخلوا بالخير في الحالتين، كثير والشّرّ في الوقتين، في الأوّل يتخلّفون و في الآخر كذلك. (٢٥: ٢٠٢)

٧- فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ. ص ٣٢

قَتادَة: أي المال و الخيل أو الخير من المال. (الطّبريّ ١٠: ٥٧٨)

السُّدّيّ: المال. (الطّبريّ ١٠: ٥٧٨)

مُقاتِل: يعني المال و هو الخيل الّذي عرض عليه. (٣: ٦٤٤)

الفَرّاء: يقول آثرت حبّ الخيل، و الخير في كلام العرب: الخيل. (٢: ٤٠٥)

الطّبريّ: و عنى بالخير في هذا الموضع: الخيل، و العرب فيما بلغني تُسمّي الخيل: الخير، و المال أيضًا يسمّونه الخير. (١٠: ٥٧٨)

الزّجّاج: الخير هاهنا: الخيل، و النّبيّ ﷺ سمّى زيد الخيل: زيد الخير، و إنّما سُمّيت الخيل الخير، لأنّ الخير معقود بنواصي الخيل، كذا جاء في الحديث. (٤: ٣٣٠)

نحوه مكارم الشّيرازيّ. (١٤: ٤٥٤)

الثّعلبيّ: يعني الخيل، و العرب تعاقب بين الرّاء و اللّام، فيقول: انهملت العين و انهمرت، و ختلتُ الرّجل و خترته، أي خدعته. (٨: ٢٠٠)

الطّوسيّ: قيل في ذلك وجهان:

أحدهما: أنّه أراد أحببت الخير، ثمّ أضاف الحبّ إلى الخير.

و الثّاني: أنّه أراد أحببت اتّخاذ الخيل، لأنّ ذوات الخير لا تُراد و لا تُحبّ، فلابدّ من شيء يتعلّق بها، والمعنى آثرت حبّ الخيل على ذكر ربّي، و يوضع الاستحباب موضع الإيثار، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْاٰخِرَةِ﴾ إبراهيم: ٣، أي يؤثرون. (٨: ٥٦٠)

الزّمخشريّ: و الخير: المال، كقوله: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠، و قوله: ﴿وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ العاديات: ٨، و المال: الخيل الّتي شغلته أو سمّي الخيل خيرًا كأنّها نفس الخير لتعلّق الخير بها.

قال رسول الله ﷺ: «الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة». و قال في «زيد الخيل» حين وفد

عليه وآله وسلم: «ما وُصف لي رجل فرأيته إلّا كان دون ما بلغني إلّا زيد الخيل» وسمّاه زيد الخير.

وسأل رجل بلالًا رضي الله عنه عن قوم يستبقون: من السّابق؟ فقال: رسول الله ﷺ فقال له الرّجل: أردت الخيل؟ فقال: وأنا أردت الخير. (٣: ٢٧٣)

ابن عاشور: و﴿الْخَيْرِ﴾: المال النّفيس، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠

والخيل من المال النّفيس. وقال الفرّاء: الخير بالرّاء من أسماء الخيل، والعرب تعاقب بين اللّام والرّاء، كما يقولون: انهملت العين وانهمرت، وختل وختر، إذا خدع.

وعلمه، إنّ العرب من عادتهم التّفاؤل، وهم بالخيل عناية عظيمة حتّى وضعوا شياتها[1] وزعموا دلالتها على يمن أو نحس، فلعلّهم سمّوها الخير تفاؤلًا، لتتمحّض للسّعد والبحث. (٢٣: ٢٥٢)

٨ ـ ﴿لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ﴾ فصّلت: ٤٩

السُّدّيّ: أي لا يملّ من دعائه بالخير، والخير هنا: المال والصّحّة. (الماورديّ ٥: ١٨٨)

نحوه ابن زيد (الطّوسيّ ٩: ١٣٦)، والطّبرسيّ (٥: ١٨)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: لا يملّ الكافر بالله من دعاء الخير يعني من دعائه بالخير ومسألته إيّاه ربّه.

والخير في هذا الموضع: المال وصحّة الجسم يقول: لا يملّ من طلب ذلك. (١١: ١٢٣)

الطّوسيّ: قال بعضهم: معناه لا يملّ الإنسان من الخير الّذي يصيبه. (٩: ١٣٦)

ابن عطيّة: و﴿الْخَيْرِ﴾ في هذه الآية: المال والصّحّة وبذلك تليق الآية بالكافر، وإن قدّرناه خير الآخرة فهي للمؤمن. (٥: ٢٢)

القرطبيّ: والخير هنا: المال والصّحّة والسّلطان والعزّ. (١٥: ٣٧٢)

البيضاويّ: من طلب السّعة في النّعمة. (٢: ٣٥١)

نحوه النّسفيّ (٤: ٩٨)، وأبو السّعود (٦: ٤٠٤)، والآلوسيّ (٢٥: ٤).

البُرُوسَويّ: أي من دعائه الخير، وطلبه السّعة في النّعمة وأسباب المعيشة، فحذف الفاعل وأضيف إلى المفعول. والمعنى: أنّ الإنسان في حال إقبال الخير إليه لا ينتهي إلى درجة إلّا ويطلب الزّيادة عليها، ولا يملّ من طلبها أبدًا وفيه إشارة إلى أنّ الإنسان مجبول على طلب الخير بحيث لا تتطرّق إليه السّآمة، فبهذه الخصلة بلغ من بلغ رتبة خير البريّة، وبها بلغ من بلغ دركة شرّ البريّة، وذلك لأنّه لمّا خلق لحمل الأمانة الّتي أشفق منها البريّة وأبين أن يحملنها، وهي عبارة عن الفيض الإلهيّ بلا واسطة، وذلك فيض لا نهاية له، فلحملها احتاج الإنسان إلى طلب غير متناه، فطلب بعضهم هذا الطّلب في تحصيل الدّنيا وزينتها وشهواتها واستيفاء لذّاتها، فما سئم من الطّلب وصار شرّ البريّة. (٨: ٢٧٧)

---

(١) جمع شية، والشّية: العلامة. المعجم الوسيط.

٩ـ ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ﴾ ق: ٢٥

مُجاهِد: يعني الزّكاة.

مثله عِكْرِمَة وقَتادَة (أبوحَيّان ٨: ١٢٦)

نحوه القُرطُبيّ (١٧: ١٧)

الطَّبَريّ: والصّواب من القول في ذلك عندي أنّه كلّ حقّ وجب لله أو لآدميّ في ماله، و﴿الْخَيْرِ﴾ في هذا الموضع هو المال.

وإنّما قلنا: ذلك هو الصّواب من القول لأنّ الله تعالى ذكره عمّ بقوله ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ﴾ عنه أنّه يمنع الخير ولم يُخصّص منه شيئًا دون شيء، فذلك على كلّ خير يمكن منعه طالبه. (١١: ٤٢٢)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه

أحدها: [قول قَتادَة وقد تقدّم]

الثّاني: أنّ الخير: المال كلّه، ومنعه: حبسه عن النّفقه في طاعة الله، قاله بعض المتأخّرين

الثّالث: محمول على عموم الخير من قول وعمل. (٥: ٣٥١)

ابن عَطيّة: لفظ عامّ للمال والكلام الحسَن والمعاون على الأشياء.

وقال قَتادَة ومُجاهِد وعِكْرِمَة: معناه: الزّكاة المفروضة، وهذا التّخصيص ضعيف (٥: ١٦٤)

الطَّبْرِسيّ: الّذي أمر الله به من بذل المال في وجوهه. (٥: ١٤٧)

الفَخر الرّازيّ: فيه وجهان.

أحدهما: ...والخير هو المال، فيكون كقوله تعالى ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ فصّلت: ٦، ٧، حيث بدأ ببيان الشّرك، وثنّى بالامتناع من إيتاء الزّكاة، وعلى هذا ففيه مناسبة شديدة إذا جعلنا «الكفّار» في ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ من الكفران، كأنّه يقول: كفر أنعم الله تعالى، ولم يؤدّ منها شيئًا لشكر أنعمه.

وثانيهما: شديد المنع من الإيمان، فهو منّاع للخير، وهو الإيمان الّذي هو خير محض من أن يدخل في قلوب العباد، وعلى هذا ففيه مناسبة شديدة إذا جعلنا «الكفّار» من الكفر، كأنّه يقول: كفر بالله، ولم يقتنع بكفره حتّى منع الخير من الغير. (٢٨: ١٦٦)

البَيْضاويّ: كثير المنع للمال عن حقوقه المفروضة. وقيل: المراد بالخير: الإسلام، فإنّ الآية نزلت في الوليد بن المغيرة لمّا منع بني أخيه عنه. (٢: ٤١٥)

نحوه أبو السُّعود. (٦: ١٢٨)

النَّسَفيّ: كثير المنع للمال عن حقوقه، أو منّاع لجنس الخير أن يصل إلى أهله. (٤: ١٧٩)

نحوه شُبّر. (٦: ٧٢)

أبوحَيّان: قال قَتادَة ومُجاهِد وعِكْرِمَة: يعني الزّكاة. وقيل: بخيل. وقيل: مانع بني أخيه من الإيمان، كالوليد بن المغيرة، كان يقول لهم: من دخل منكم فيه لم أنفعه بشيء ما عشت. والأحسن عموم الخير في المال وغيره. (٨: ١٢٦)

نحوه الآلوسيّ. (٢٦: ١٨٥)

ابن عاشور: [نحو أبي حَيّان وأضاف:]

ويحتمل أن يراد به أيضًا منع الفقراء من المال، لأنّ

الخير يطلق على المال، وكان أهل الجاهليّة يمنعون الفقراء ويُعطون المال لأكابرهم تقرّبًا وتملّقًا.

(٣٦: ٢٥٩)

١٠ ـ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ   العاديات: ٨

ابن وَهْب: قال ابن زَيْد: ﴿الْخَيْرِ﴾: الدّنيا. وقرأ ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ البقرة: ١٨٠، قال: فقلت له: إن ترك خيرًا: المال؟ قال: نعم وأيّ شيء هو إلّا المال؟ قال: وعسى أن يكون حرامًا ولكنّ النّاس يعدّونه خيرًا فسمّاه الله خيرًا، لأنّ النّاس يسمّونه خيرًا في الدّنيا وعسى أن يكون خبيثًا، وسمّى القتال في سبيل الله سوءًا وقرأ قول الله: ﴿فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾ آل عمران: ١٧٤، قال: لم يمسسهم قتال، قال: وليس هو عند الله بسوء ولكن يسمّونه سوءًا.   (الطّبريّ ١٢: ٦٧٣)

المُبَرِّد: ﴿الْخَيْرِ﴾ ههنا المال، من قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ البقرة: ١٨٠.   (١: ٢١١)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: [في حديث قدسي] وإنّ الإنسان لحبّ المال لشديد.   (١٢: ٦٧٣)

يَخْتارُ ـ الْخِيَرَةُ

١ ـ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ   القصص: ٦٨

ابن عبّاس: ﴿يَخْتارُ﴾ من خلقه بالنّبوّة من يشاء، يعني محمّدًا ﷺ ﴿ما كانَ لَهُمُ﴾ لأهل مكّة ﴿الْخِيَرَةُ﴾ الاختيار.   (٣٢٩)

الحسَن: معناه: ما كان لهم الخيرة، أي أن يختاروا الأنبياء، فيبعثوهم.   (الطّوسيّ ٨: ١٧٠)

يحيى بن سلّام: من يشاء لنبوّته.

(الماوَرْديّ ٤: ٢٦٢)

ابن قُتَيْبَة: ﴿وَيَخْتارُ﴾ أي يختار للرّسالة. ﴿ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي لا يرسل الله الرّسل على اختيارهم.   (٣٣٤)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ﴿وَرَبُّكَ﴾ يا محمّد ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾ أن يخلقه، ﴿وَيَخْتارُ﴾ لولايته الخيرة من خلقه ومن سبقت له منه السّعادة، وإنّما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَيَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ والمعنى ما وصفت لأنّ المشركين كانوا فيما ذكر عنهم يختارون أموالهم فيجعلونها لآلهتهم فقال الله لنبيّه محمّد ﷺ: وربّك يا محمّد يخلق ما يشاء أن يخلقه ويختار للهداية والعمل الصّالح من خلقه ما هو في سابق علمه أنّه خيرتهم نظير ما كان من هؤلاء المشركين لآلهتهم خيار أموالهم فكذلك اختياري لنفسي واجتبائي لولايتي واصطفائي لخدمتي وطاعتي خيار مملكتي وخلقي.

عن ابن عبّاس «كانوا يجعلون خير أموالهم لآلهتهم في الجاهليّة». فإذا كان معنى ذلك كذلك فلا شكّ أنّ (ما) من قوله: ﴿وَيَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ في موضع نصب بوقوع ﴿يَخْتارُ﴾ عليها وأنّها بمعنى «الّذي».

فإن قال قائل: فإن كان الأمر كما وصفت من أنّ (ما) اسم منصوب بوقوع قوله: ﴿يَخْتارُ﴾ عليها فأين

خبر (كَانَ)؟ فقد علمت أنّ ذلك إذا كان كما قلت أنّ في (كان) ذكراً من (ما) ولابدّ لـ(كَانَ) إذا كان كذلك من تمام وأين التمام؟

قيل إنّ العرب تجعل لحروف الصّفات إذا جاءت الأخبار بعدها، أحيانًا، أخبارًا كفعلها بالأسماء إذا جاءت بعدها أخبارها [ثمّ استشهد بشعر]

فكذلك قوله: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ رُفعت ﴿الْخِيَرَةُ﴾ بالصّفة وهي (لَهُمْ) إن كانت خبرًا لـ(ما) لما جاءت بعد الصّفة ووقعت الصّفة موقع الخبر فصار كقول القائل: كان عمرو أبوه قائم. لاشكّ أنّ قائمًا لو كان مكان الأب وكان الأب هو المتأخّر بعده كان منصوبًا فكذلك وجه رفع ﴿الْخِيَرَةُ﴾ وهو خبر لـ(ما).

فإن قال قائل: فهل يجوز أن تكون (ما) في هذا الموضع جحدًا ويكون معنى الكلام: وربّك يخلق ما يشاء أن يخلقه ويختار ما يشاء أن يختاره فيكون قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾ نهاية الخبر عن الخلق والاختيار ثمّ يكون الكلام بعد ذلك مبتدأ بمعنى: لم تكن لهم الخيرة: أي لم يكن للخلق الخيرة وإنّما الخيرة لله وحده؟

قيل: هذا قول لايخفى فساده على ذي حجًا من وجوه لو لم يكن بخلافه لأهل التأويل قول فكيف والتأويل عمّن ذكرنا بخلافه.

فأمّا أحد وجوه فساده فهو أنّ قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ لو كان كما ظنّه من ظنّه من أنّ (ما) بمعنى الجحد على نحو التأويل الّذي ذكرت، كان إنّما جحد تعالى ذكره، أن تكون لهم الخيرة فيما مضى قبل نزول هذه الآية، فأمّا فيما يستقبلونه فلهم الخيرة، لأنّ قول القائل: ما كان لك هذا لاشكّ إنّما هو خبر عن أنّه لم يكن له ذلك فيما مضى. وقد يجوز أن يكون له فيما يستقبل: وذلك من الكلام لاشكّ خلف، لأنّ ما لم يكن للخلق من ذلك قديمًا فليس ذلك لهم أبدًا. وبعد، لو أُريد ذلك المعنى، لكان الكلام: «فليس» وقيل. وربّك يخلق ما يشاء ويختار ليس لهم الخيرة، ليكون نفيًا عن أن يكون ذلك لهم فيما قبل وفيما بعد.

والثّاني: أنّ كتاب الله أبين البيان وأوضح الكلام ومحال أن يوجد فيه شيء غير مفهوم المعنى، وغير جائز في الكلام أن يقال ابتداء: ما كان لفلان الخيرة، ولمّا يتقدّم قبل ذلك كلام يقتضي ذلك، فكذلك قوله: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ ولم يتقدّم قبله من الله تعالى ذكره خبر عن أحد. أنّه ادّعى أنّه كان له خيرة، فيقال له: ما كان لك الخيرة، وإنّما جرى قبله الخبر عمّا هو صائر إليه أمر من تاب من شركه، وآمن وعمل صالحًا، وأتبع ذلك جلّ ثناؤه الخبر عن سبب إيمان من آمن وعمل صالحًا منهم، وأنّ ذلك إنّما هو لاختياره إيّاه للإيمان، وللسّابق من علمه فيه اهتدى.

ويزيد ما قلنا من ذلك إبانة قوله: ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ فأخبر أنّه يعلم من عباده السّرائر والظّواهر ويصطفي لنفسه ويختار لطاعته من قد علم منه السّريرة الصّالحة والعلانية الرّضيّة.

والثّالث: أنّ معنى ﴿الْخِيَرَةُ﴾ في هذا الموضع، إنّما هو الخيرة، وهو الشّيء الّذي يختار من البهائم

والأنعام والرّجال والنّساء. يقال منه: أعطي الخِيَرة والخِيْرة، مثل الطِّيرة والطِّيْرة، وليس بالاختيار. وإذا كانت ﴿الْخِيَرَةُ﴾ ما وصفنا، فمعلوم أنّ من أجود الكلام أن يقال: وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما يشاء لم يكن لهم خير بهيمة أو خير طعام أو خير رجل أو امرأة.

فإن قال: فهل يجوز أن تكون بمعنى المصدر؟ قيل: لا، وذلك أنّها إذا كانت مصدرًا كان معنى الكلام: وربّك يخلق ما يشاء ويختار كون الخيرة لهم. وإذا كان ذلك معناه وجب ألّا تكون الشّرار لهم من البهائم والأنعام؛ إذا لم يكن لهم شرار ذلك وجب ألّا يكون لها مالك، وذلك ما لا يخفى خطؤه، لأنّ لخيارها [ولشرارها] أربابًا يملكونها بتمليك الله إيّاهم ذلك، وفي كون ذلك كذلك فساد توجيه ذلك إلى معنى المصدر. (... ١٩٥)

الزّجّاج: أجود الوقوف على ﴿وَيَخْتَارُ﴾ وتكون (ما) نفيًا، المعنى: ربّك يخلق ما يشاء وربّك يختار، ليس لهم الخيرة، وما كانت لهم الخيرة، أي ليس لهم أن يختاروا على الله، هذا وجه.

ويجوز أن تكون (ما) في معنى «الّذي» فيكون المعنى: ويختار الّذي كان لهم فيه الخيرة، ويكون معنى الاختيار هاهنا ما يتعبّدهم به، أي ويختار لهم فيما يدعوهم إليه من عبادته ما لهم فيه الخيرة. والقول الأوّل أجود، أي أن تكون (ما) نفيًا. (٤: ١٥١)

النّقّاش: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ النّبيّ محمّدًا ﷺ ﴿وَيَخْتَارُ﴾: الأنصار لدينه. (الماورديّ ٤: ٢٦٢)

الثّعلبيّ: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ وهذا جواب لقول الوليد بن المغيرة: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ الزّخرف: ٣١، أخبر الله سبحانه أنّه لا يبعث الرّسل باختيارهم، وهذا من الجواب المفصول، وللقرّاء في هذه الآية طريقان:

أحدهما: أن يمرّ على قوله: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾، ويجعل (ما) إثباتًا بمعنى «الّذي»، أي ويختار لهم ما هو الأصلح والخير.

والثّاني: أن يقف على قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ويجعل (ما) نفيًا، أي ليس إليهم الاختيار، وهذا القول أصوب وأعجب إليّ، كقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ الأحزاب: ٣٦. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٢٥٧)

نحوه البغويّ. (٣: ٥٤١)

الماورديّ: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ وفيه وجهان:

أحدهما: معناه ويختار للمؤمنين ما كان لهم فيه الخيرة، فيكون ذلك إثباتًا.

الثّاني: معناه ما كان للخلق على الله الخيرة، فيكون ذلك نفيًا. ومن قال بهذا فلهم في المقصود به وجهان:

أحدهما: أنّه عنى بذلك قومًا من المشركين جعلوا لله ما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبًا، فقالوا: هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا، فنزل ذلك فيهم، قاله ابن شجرة.

الثّاني: أنّها نزلت في الوليد بن المغيرة حين قال ما حكاه الله عنه في سورة الزّخرف: ٣١ ﴿وَقَالُوا لَوْلَا

نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ﴾ يعني نفسه و عروة بن مسعود الثّقفيّ، فقال الله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أن يتخيّروا على الله الأنبياء. (٤: ٢٦٢)

الطُّوسيّ: أخبر تعالى فقال: و ربّك يا محمّد يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة. قيل: في معناه قولان:

أحدهما: يختار الّذي كان لهم فيه الخيرة، فدلّ بذلك على شرف اختياره لهم.

الثّاني: أن تكون (ما) نفيًا، أي لم يكن لهم الخيرة على الله بل لله الخيرة عليهم، لأنّه مالك حكيم في تدبيرهم، فيكون على هذا الوجه الوقف على قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ و هو الّذي اختاره الزّجّاج. (٨: ١٧٦)

الواحديّ: قال المفسّرون: نزلت هذه الآية جوابًا للمشركين، حين قالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ﴾ الزّخرف: ٣١، و معناه: و يختار من يشاء لنبوّته و رسالته، أي فكما أنّ الخلق إليه ما يشاء، فكذلك الاختيار إليه في جميع الأشياء، فيختار ممّا خلق ما يشاء و من يشاء، ثمّ نفى الاختيار عن المشركين، و ذلك أنّهم اختاروا الوليد بن المغيرة من مكّة أو عُروة ابن مسعود من الطّائف، فقال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي الاختيار، أي ليس لهم أن يختاروا على الله. [إلى أن قال:]

و الخيرة: اسم من الاختيار، تقام مقام المصدر و الخيرة: اسم للمختار أيضًا، يقال: محمّد خيرة الله من خلقه، أي مختاره، و يجوز التّخفيف فيها. (٣: ٤٠٦)

الزّمخشريّ: الخيرة من التّخيّر كالطّيرة من التّطيّر، تستعمل بمعنى المصدر و هو التّخيّر، و بمعنى المتخيّر كقولهم: محمّد خيرة الله من خلقه. ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ بيان لقوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ لأنّ معناه: و يختار ما يشاء، و لهذا لم يدخل العاطف. و المعنى: أنّ الخيرة لله تعالى في أفعاله، و هو أعلم بوجوه الحكمة فيها، ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه.

قيل: السّبب فيه قول الوليد بن المغيرة: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ...﴾ يعني: لا يبعث الله الرّسل باختيار المرسل إليهم.

و قيل: معناه و يختار الّذي لهم فيه الخيرة، أي يختار للعباد ما هو خير لهم و أصلح، و هو أعلم بمصالحهم من أنفسهم، من قولهم في الأمرين: ليس فيهما خيرة لمختار.

فإن قلت: فأين الرّاجع من الصّلة إلى الموصول إذا جعلت (ما) موصولة؟

قلت: أصل الكلام: ما كان لهم فيه الخيرة، فحُذف «فيه» كما حذف منه في قوله: ﴿إِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ الشّورى: ٤٣، لأنّه مفهوم ﴿سُبْحَانَ اللهِ﴾ أي الله بريء من إشراكهم، و ما يحملهم عليه من الجراءة على الله، و اختيارهم عليه ما لا يختار. (٣: ١٨٨)

ابن عَطيّة: قيل: سببها ما تكلّمت به قريش من استغراب أمر النّبيّ ﷺ و قول بعضهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ...﴾ فنزلت هذه الآية بسبب تلك المقالة، و ردّ الله تعالى عليهم، و أخبر أنّه يخلق من عباده و سائر مخلوقاته ما يشاء، و أنّه يختار لرسالته

من يريد و يعلم فيه المصلحة، ثمّ نفى أن يكون الاختيار للنّاس في هذا و نحوه. هذا قول جماعة من المفسّرين أنّ (ما) نافية، أي ليس لهم تخيّر على الله تعالى، فتجيء الآية كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ...﴾.

و يحتمل أن يريد و يختار الله تعالى الأديان و الشّرائع، و ليس لهم الخيرة في أن يميلوا إلى الأصنام و نحوها في العبادة، و يؤيّد هذا التأويل قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

و ذهب الطّبريّ إلى أنّ (ما) في قوله تعالى: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ﴾ مفعولة بـ ﴿يَخْتَارُ﴾، قال: و المعنى أنّ الكفّار كانوا يختارون من أموالهم لأصنامهم أشياء، فأخبر الله تعالى أنّ الاختيار إنّما هو له وحده يخلق و يختار من الرّسل و الشّرائع ما كان خيرة للنّاس، لا كما يختارون هم ما ليس إليهم، و يفعلون ما لم يؤمَروا به.

واعتذر الطّبريّ عن الرّفع الّذي أجمع القرّاء عليه في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ بأقوال لا تتحصّل، و قد ردّ النّاس عليه في ذلك. و ذُكر عن الفرّاء أنّ القاسم بن معن أنشده بيت عنترة البسيط.

أمن سُميّة دمع العين تذريف

لو كان ذا منك قبل اليوم معروف

و قرن الآية بهذا البيت، و الرّواية في البيت: «لو أنّ ذا» و لكن على ما رواه القاسم يتّجه في بيت عنترة أن يكون الأمر و الشّأن مضمرًا في «كان» و ذلك في الآية ضعيف، لأنّ تفسير الأمر و الشّأن لا يكون بجملة فيها مجرور، و في هذا كلّه نظر. و الوقف على ما ذهب إليه جمهور النّاس في قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ و على ما ذهب إليه الطّبريّ لا يوقف على ذلك، و يتّجه عندي أن يكون (ما) مفعولةً إذا قدّرنا (كان) تامّة، أي أنّ الله تعالى يختار كلّ كائن، و لا يكون شيء إلّا بإذنه. و قوله تعالى: ﴿لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ جملة مستأنفة معناها تعديد النّعمة عليهم في اختيار الله تعالى لهم، لو قبلوا و فهموا. (٤: ٢٩٥)

الطّبْرسيّ: الخيرة: اسم من الاختيار، أُقيم مقام المصدر، و الخيرة: اسم للمختار أيضًا، يقال: محمّد ﷺ خيرة الله من خلقه. و يجوز التخفيف فيهما.

واختلف في الآية، و تقديرها على قولين:

أحدهما: أنّ معناه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ من خلقه ﴿وَيَخْتَارُ﴾ تدبير عباده، على ما هو الأصلح لهم، و يختار للرّسالة ما هو الأصلح لعباده. ثمّ قال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي ليس لهم الاختيار على الله، بل لله الخيرة عليهم. و على هذا تكون (ما) نفيًا، و يكون الوقف على قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾، و فيه ردّ على المشركين الّذين قالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾، فاختاروا الوليد بن المغيرة من مكّة، و عُروة بن مَسعود الثّقفيّ من الطّائف.

و الآخر: أن يكون (ما) في الآية بمعنى «الّذي» أي و يختار الّذي كان لهم الخيرة فيه، فيكون الوقف على هذا عند قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ و هذا أيضًا في معنى الأوّل، لأنّ حقيقة المعنى فيهما أنّه سبحانه يختار، و إليه الاختيار ليس لمن دونه الاختيار، لأنّ

الاختيار يجب أن يكون على العلم بأحوال المختار، ولا يعلم غيره سبحانه جميع أحوال المختار، ولأنّ الاختيار هو أخذ الخير، وكيف يأخذ الخير من الأشياء من لا يعلم الخير فيها؟ (٤: ٢٦٢)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّ القوم كانوا يذكرون شبهة أخرى، ويقولون: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ يعنون الوليد بن المغيرة أو أبا مسعود الثّقفيّ. فأجاب الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾، والمراد أنّه المالك المطلق، وهو منزّه عن النّفع والضّرّ، فله أن يخصّ من شاء بما شاء، لا اعتراض عليه ألبتّة. وعلى طريقة المعتزلة لمّا ثبت أنّه حكيم مطلق علم أنّه كلّ ما فعله كان حكمة وصوابًا، فليس لأحد أن يعترض عليه. وقوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾، والخيرة: اسم من الاختيار قام مقام المصدر. والخيرة أيضًا اسم للمختار، يقال: محمّد خيرة الله في خلقه. [إذا عرفت هذا فنقول: في الآية وجهان، [وذكرهما كما مرّ مرّات]. (٢٥: ٩)

القُرطُبيّ: هذا متّصل بذكر الشّركاء الّذين عبدوهم واختاروهم للشّفاعة، أي الاختيار إلى الله تعالى في الشّفعاء لا إلى المشركين. وقيل: هو جواب الوليد بن المغيرة حين قال: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ﴾، يعني نفسه زعم، وعُروة بن مسعود الثّقفيّ من الطّائف. وقيل: هو جواب اليهود، إذ قالوا: لو كان الرّسول إلى محمّد غير جبريل لآمنّا به. [ثمّ نقل الأقوال المتقدّمة وأضاف:]

﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي ليس يرسل من اختاروه هم. قال أبو إسحاق: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ هذا الوقف التّامّ المختار. ويجوز أن تكون (ما) في موضع نصب بـ﴿يَخْتَارُ﴾ ويكون المعنى: ويختار الّذي كان لهم فيه الخيرة.

قال القُشيريّ: الصّحيح: الأوّل، لإطباقهم على الوقف على قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾. قال المهدويّ: وهو أشبه بمذهب أهل السّنّة، و(ما) من قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ نفي عامّ لجميع الأشياء أن يكون للعبد فيها شيء سوى اكتسابه بقدرة الله عزّ وجلّ. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ وقال:]

وأجاز الزّجّاج وغيره أن تكون (ما) منصوبة بـ﴿يَخْتَارُ﴾ وأنكر الطّبريّ أن تكون (ما) نافية، لئلّا يكون المعنى: أنّهم لم تكن لهم الخيرة فيما مضى، وهي لهم فيما يستقبل، ولأنّه لم يتقدّم كلام بنفي. قال المهدويّ: ولا يلزم ذلك، لأنّ (ما) تنفي الحال والاستقبال كـ«ليس»، ولذلك عملت عملها، ولأنّ الآي كانت تنزل على النّبيّ ﷺ على ما يسأل عنه، وعلى ما هم مصرّون عليه من الأعمال، وإن لم يكن ذلك في النّصّ.

وتقدير الآية عند الطّبريّ: ويختار لولايته الخيرة من خلقه، لأنّ المشركين كانوا يختارون خيار أموالهم فيجعلونها لآلهتهم، فقال الله تبارك وتعالى: وربّك يخلق ما يشاء ويختار للهداية، ومن خلقه من سبقت له السّعادة في علمه، كما اختار المشركون خيار أموالهم لآلهتهم، فـ(ما) على هذا لمن يعقل، وهي بمعنى

«الّذي» و﴿الْخِيَرَةُ﴾ رفع بالابتداء، و(لَهُمْ) الخبر، والجملة خبر (كان) وشبّهه بقولك: كان زيد أبوه منطلق، وفيه ضعف؛ إذ ليس في الكلام عائد يعود على اسم (كان) إلّا أن يُقدّر فيه حذف، فيجوز على بُعد. وقد رُوي معنى ما قاله الطّبَريّ عن ابن عبّاس

قال الثّعلبيّ: (ما) نفي، أي ليس لهم الاختيار على الله. وهذا أصوب، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ﴾. [ثمّ استشهد بشعر] (١٣: ٣٠٥)

البَيْضاويّ: لاموجب عليه ولامانع له ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي التّخيّر، كالطِّيَرة بمعنى التّطيّر. وظاهره نفي الاختيار عنهم رأسًا، والأمر كذلك عند التّحقيق، فإنّ اختيار العباد مخلوق باختيار الله منوط بدواع لا اختيار لهم فيها.

وقيل: المراد أنّه ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه، ولذلك خلا عن العاطف، ويؤيّده ما روي أنّه نزل في قولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ﴾

وقيل: (ما) موصولة مفعول لـ﴿يَخْتَارُ﴾ والرّاجع إليه محذوف، والمعنى: ويختار الّذي كان لهم فيه الخيرة، أي الخير والصّلاح. (٢: ١٩٩)

نحوه أبوالسُّعود. (٥: ١٣٣)

أبوحَيّان: [نحو القُرطُبيّ وأضاف:]

والظّاهر أنّ (ما) نافية، أي ليس لهم الخيرة، إنّما هي لله تعالى، كقوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ من أمرهم، وذهب الطّبَريّ إلى أنّ (ما) موصولة منصوبة بـ﴿يَخْتَارُ﴾، أي ويختار من الرّسل والشّرائع ما كان خيرة للنّاس، كما لايختارون هم ما ليس إليهم، ويفعلون ما لم يُؤمَروا به. وأنكر أن تكون (ما) نافية، لئلّا يكون المعنى أنّه لم تكن لهم الخيرة فيما مضى، وهي لهم فيما يستقبل، ولأنّه لم يتقدّم كلام بنفي. وروي عن ابن عبّاس معنى ما ذهب إليه الطّبَريّ.

وقد رُدّ هذا لقول تقدّم العائد على الموصول. وأجيب بأنّ التّقدير: ما كان لهم فيه الخيرة، وحُذف لدلالة المعنى. قال الزّمخشريّ: كما حُذف من قوله: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ الشّورى: ٤٣، يعني أنّ التّقدير أنّ ذلك منه لمن عزم الأمور. وأنشد القاسم ابن معن بيت عنترة

أمن سُميّة دمع العين تذريف
لو كان ذا منك قبل اليوم معروف

فقرن الآية بهذا البيت، والرّواية في البيت: «لو أنّ ذا»، ولكن على ما رواه القاسم يتّجه في بيت عنترة أن يكون في «كان» ضمير الشّأن. فأمّا في الآية، فقال ابن عطيّة: تفسير الأمر والشّأن لايكون بجملة فيها محذوف. [ثمّ نقل كلامه وأضاف:]

يعني: والله أعلم خيرة الله لهم، أي لمصلحتهم. والخِيَرة من التّخيّر، كالطِّيَرة من التّطيّر، يُستعملان بمعنى المصدر، والجمل الّتي بعد هذا تقدّم الكلام عليها (٧: ١٢٩)

ابن القَيِّم: إنّ الله سبحانه وتعالى هو المتفرّد بالخلق والاختيار من المخلوقات. قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ وليس المراد هاهنا بالاختيار، الإرادة الّتي يُشير إليها المتكلّمون بأنّه

الفاعل المختار، و هو سبحانه كذلك، و ليس المراد بالاختيار هنا هذا المعنى، و هذا الاختيار داخل في قوله: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ فإنّه لا يخلق إلاّ باختياره، و داخل في قوله تعالى: ﴿مَا يَشَاءُ﴾ فإنّ المشيئة هي الاختيار، و إنّما المراد بالاختيار هنا: الاجتباء و الاصطفاء، فهو اختيار بعد الخلق، و الاختيار العامّ اختيار قبل الخلق، فهو أعمّ و أسبق، و هذا أخصّ و هو متأخّر فهو اختيار من الخلق و الأوّل اختيار للخلق.

و أصحّ القولين أنّ الوقف التّامّ على قوله: ﴿وَ يَخْتَارُ﴾ و يكون ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ نفيًا، أي ليس هذا الاختيار إليهم، بل هو إلى الخالق وحده، فكما أنّه هو المتفرّد بالخلق، فهو المتفرّد بالاختيار منه، فليس لأحد أن يخلق و لا يختار سواه، فإنّه سبحانه أعلم بمواقع اختياره و محالّ رضاه، و ما يصلح للاختيار ممّا لا يصلح له، و غيره لا يشاركه في ذلك بوجه.

و ذهب بعض من لا تحقيق عنده و لا تحصيل، إلى أنّ (ما) في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ موصولة و هي مفعول ﴿يَخْتَارُ﴾ أي و يختار الّذي لهم الخيرة و هذا باطل من وجوه.[وذكرها نحو الطّبريّ و أصاحبه]

الرّابع: أنّه نزّه نفسه سبحانه عمّا اقتضاه شركهم من اقتراحهم و اختيارهم، فقال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللهِ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ و لم يكن شركهم مقتضيًا لإثبات خالق سواه، حتّى نزّه نفسه عنه، فتأمّله فإنّه في غاية اللّطف.

الخامس: أنّ هذا نظير قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَ لَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ * مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ الحجّ: ٧٣، ٧٤، ثمّ قال: ﴿اَللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ إِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ الحجّ: ٧٥، ٧٦، و هذا نظير قوله: ﴿وَ رَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَ مَا يُعْلِنُونَ﴾ القصص: ٦٩، و نظير قوله: ﴿اَللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: ١٢٤، فأخبر في ذلك كلّه عن علمه المتضمّن لتخصيصه محالّ اختياره، بما خصّصها به بعلمه، بأنّه يصلح له دون غيرها، فتدبّر السّياق في هذه الآيات تجده متضمّنًا لهذا المعنى دائرًا عليه. و الله أعلم.

السّادس: أنّ هذه الآية مذكورة عقيب قوله: ﴿وَ يَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ * فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ * فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَعَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ * وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ﴾ القصص: ٦٥ ـ ٦٨، فكما خلقهم وحده سبحانه، اختار منهم من تاب و آمن و عمل صالحًا، فكانوا صفوته من عباده، و خيرته من خلقه، و كان هذا الاختيار راجعًا إلى حكمته و علمه سبحانه، لمن هو أهل له، لا إلى اختيار هؤلاء المشركين و اقتراحهم، فسبحان الله و تعالى عمّا يشركون.[ثمّ أدام الكلام فيما اختار الله من المخلوقين]

(القاسميّ ١٣: ٤٧١٩)

البُرُوسَويّ: ﴿وَ يَخْتَارُ﴾ ممّا يخلق ما يشاء

اختياره واصطفاءه، فكما أنّ الخلق إليه فكذا الاختيار في جميع الأشياء (ما) نافية ﴿كَانَ لَهُمُ﴾ أي المشركين ﴿الْخِيَرَةُ﴾ أي الاختيار عليه تعالى، وهو نفي لاختيارهم الوليد وعُروة [ثمّ استشهد بشعر]

قال الجُنَيد قدّس سرّه: كيف يكون للعبد اختيار والله المختار له؟ وقال بعض العارفين: إذا نظر أهل المعرفة إلى الأحكام الجارية بجميل نظر الله لهم فيها وحسن اختياره فيما أجراه عليهم، لم يكن عندهم شيء أفضل من الرّضى والسّكون. [إلى أن قال:]

وفي «التّأويلات النّجميّة» يشير إلى مشيئته الأزليّة في الخلق والاختيار، وأنّه فاعل مختار يخلق ما يشاء كيف يشاء متى يشاء ولما يشاء مع يشاء، وليس له اختيار في خلق الأشياء، فيختار وجود بعض الأشياء في العدم، فيبقيه فانيًا في العدم ولا يوجده. وله الخيرة في أنّه يخلق بعض الأشياء جمادًا وبعض الأشياء نباتًا وبعض الأشياء حيوانًا وبعض الأشياء إنسانًا، وأن يخلق بعض الإنسان كافرًا وبعض الإنسان مؤمنًا وبعضهم وليًّا وبعضهم نبيًّا وبعضهم رسولًا، وأن يخلق بعض الأشياء شيطانًا وبعضها جنًّا وبعضها ملكًا وبعض الملك كرّوبيًّا وبعضهم روحانيًّا، وله أن يختار بعض الخلق مقبولًا وبعضهم مردودًا. إنتهى

وفي الحديث: «إنّ الله خلق السّماوات سبعًا، فاختار العُليا منها فسكنها، وأسكن سائر سماواته من شاء من خلقه، ثمّ خلق الخلق فاختار من الخلق بني آدم، واختار من بني آدم العرب، واختار من العرب مضر، واختار من مضر قريشًا، واختار من قريش بني هاشم، واختارني من بني هاشم، فأنا خيار من خيار إلى خيار، فمن أحبّ العرب فبحبّي أحبّهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم» [إلى أن قال]

﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي ليس للكفّار الاختيار بل الاختيار للواحد القهّار. [ثمّ أدام الكلام في ذلك]

(٦: ٤٢٣)

شُبَّر: أي ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه، بل له الخيرة عليهم لعلمه بالمصالح، ردّ لقولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ﴾ ومثلهم من اختار على الله إمامًا غير من اختاره، أو ذهب إلى أنّ أمر الإمام مفوّض إلى الخلق، لهم أن ينصبوا من شاءوا، وترك العاطف لأنّه بيان لـ﴿يَخْتَارُ﴾، وقيل: معناه ويختار الّذي لهم فيه الخيرة، أي الصّلاح، فحذف العائد. (٥: ٣٦)

الآلوسيّ: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ عطف على ﴿يَخْلُقُ﴾، والمعنى ـ على ما قيل ـ يخلق ما يشاؤه باختياره، فلا يخلق شيئًا بلا اختيار، وهذا ممّا لم يُبْهم من ﴿مَا يَشَاءُ﴾، فليس في الآية شائبة تكرار. وقيل في دفع ما يتوهّم من ذلك غير ما ذُكر ممّا نقله وردّه الخفاجيّ، ولم يتعرّض للقدح في هذا الوجه، وأراه لا يخلو عن بُعد، ولي وجه في الآية سأذكره بعدُ إن شاء الله تعالى.

﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي التّخيّر كالطّيرة بمعنى التّطيّر، وهما والاختيار بمعنى. وظاهر الآية نفي الاختيار عن العبد رأسًا، كما يقوله الجبريّة. ومن أثبت للعبد اختيارًا قال: إنّه لكونه بالدّواعي الّتي لو لم يخلقها الله تعالى فيه لم يكن، كان في حيّز العدم.

وهذا مذهب الأشعريّ على ما حقّقه العلّامة الدّوانيّ، قال: الّذي أثبته الأشعريّ هو تعلّق قدرة العبد وإرادته الّذي هو سبب عاديّ لخلق الله تعالى الفعل فيه، وإذا فتّشنا عن مبادئ الفعل وجدنا الإرادة منبعثة عن شوق له وتصوّر أنّه ملائم، وغير ذلك من أمور ليس شيء منها بقدرة العبد واختياره.

وحقّق العلّامة الكورانيّ في بعض رسائله المؤلّفة في هذه المسألة أنّ مذهب السّلف أنّ للعبد قدرة مؤثّرة بإذن الله تعالى، وأنّ له اختيارًا، لكنّه مجبور باختياره، وادّعى أنّ ذلك هو مذهب الأشعريّ دون ما شاع من أنّ له قدرة غير مؤثّرة أصلًا بل هي كاليد الشّلّاء، ونفي الاختيار عنه على هذا نحوه على ما مرّ فإنّه حيث كان مجبورًا به كان وجوده كالعدم.

وقيل: إنّ الآية أفادت نفي ملكهم الاختيار ويصدق على المجبور باختياره بأنّه غير مالك للاختيار، إذ لا يتصرّف فيه كما يشاء تصرّف المالك في ملكه. وقيل: المراد لا يليق ولا ينبغي لهم أن يختاروا عليه تعالى، أي لا ينبغي لهم التّحكّم عليه سبحانه بأن يقولوا: لِمَ لم يفعل الله تعالى كذا؟

ويؤيّده أنّ الآية نزلت حين قال الوليد بن المغيرة ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ﴾ أو حين قال اليهود: لو كان الرّسول إلى محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم غير جبريل ﷺ لآمنّا به على ما قيل. والجملة على هذا الوجه مؤكّدة لما قبلها أو مفسّرة له؛ إذ معنى ذلك: يخلق ما يشاء ويختار ما يشاء أن يختاره، لا ما يختاره العباد عليه، ولذا خلت عن العاطف وهي على ما تقدّم مستأنفة في جواب سؤال تقديره: فما حال العباد أو هل لهم اختيار؟ أو نحوه، فقيل: إنّهم ليس لهم اختيار. وضُعّف هذا الوجه بأنّه لا دلالة على هذا المعنى في النّظم الجليل، وفيه حذف المتعلّق وهو «على الله» تعالى، من غير قرينة دالّة عليه، وكون سبب النّزول ما ذكر ممنوع، والقول الثّاني فيه يستدعي بظاهره أن يكون ضمير (لَهُمُ) لليهود وفيه من البعد ما فيه.

وقيل (ما) موصولة مفعول ﴿يَخْتَارُ﴾ والعائد محذوف، والوقف على ﴿يَشَاءُ﴾ لا نافية، والوقف على ﴿يَخْتَارُ﴾ كما نصّ عليه الزّجّاج وعليّ بن سليمان والنّحّاس كما في الوجهين السّابقين، أي يختار الّذي كان لهم فيه الخير والصّلاح، واختياره تعالى ذلك بطريق التّفضّل والكرم عندنا، وبطريق الوجوب عند المعتزلة، وإلى موصوليّة (ما) وكونها مفعول ﴿يَخْتَارُ﴾ ذهب الطّبريّ. [ثمّ نقل كلام الطّبريّ وأبي حيّان وابن عطيّة وأضاف:]

وللفاضل سعدي جلبي نحو هذا، إلّا أنّه قال في قوله تعالى: ﴿لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ إنّه في معنى: أَلَهُمُ الخيرة؟ بهمزة الاستفهام الإنكاريّ، وذكر أنّ هذا المعنى يناسبه ما بعد من قوله سبحانه: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ﴾ إلخ، فإنّه إمّا تعجيب عن إثبات الاختيار لغيره تعالى، أو تنزيه له عزّ وجلّ عنه. ولا يخفى ضعف ما قالاه لما فيه من مخالفة الظّاهر من وجوه.

ويظهر لي في الآية غير ما ذكر من الأوجه، وهو أن يكون ﴿يَخْتَارُ﴾ معطوفًا على ﴿يَخْلُقُ﴾ والوقف

عنه تامّ، كما نصّ عليه غير واحد، وهو من الاختيار بمعنى الانتقاء والاصطفاء.

وكذا ﴿الْخِيَرَةُ﴾ بمعنى الاختيار بهذا المعنى، والفعل متعدّ حُذف مفعوله ثقة بدلالة ما قبله عليه، أي ويختار ما يشاء. وتقديم المسند إليه في كلّ من جانبي المعطوف والمعطوف عليه لإفادة الحصر، وجملة ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ مؤكّدة لما قبلها، حيث تكفّل الحصر بإفادة النفي الّذي تضمّنته.

والكلام مسوق لتجهيل المشركين في اختيارهم ما أشركوه، واصطفائهم إيّاه للعبادة والشفاعة لهم يوم القيامة، كما يرمز إليه ﴿وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ﴾ الأعراف: ١٩٥، وللتعبير بـ(ما) وجه ظاهر، والمعنى: وربّك لا غيره يخلق ما يشاء خلقه، وهو سبحانه لا غيره ينتقي ويصطفي ما يشاء انتقاءه واصطفاءه، فيصطفي ممّا يخلقه شفعاء، ويختارهم للشفاعة، ويميّز بعض مخلوقاته جلّ جلاله على بعض، ويفضّله عليه بما يشاء ما كان لهؤلاء المشركين أن ينتقوا ويصطفوا ما شاءوا، ويميّزوا بعض مخلوقاته تعالى على بعض، ويجعلوه مقدّمًا عنده عزّ وجلّ على غيره، لأنّ ذلك يستدعي القدرة الكاملة، وعدم كون فاعله محجورًا عليه أصلًا

وأنّى لهم ذلك، فليس لهم إلّا اتّباع اصطفاء الله تعالى، وهو جلّ وعلا لم يصطف شركاءهم الّذين اصطفوهم للعبادة والشفاعة، على الوجه الّذي اصطفوهم عليه، فما هم إلّا جهّال ضلّال صدّوا عمّا يلزمهم وتصدّوا لما ليس لهم بحال من الأحوال. وإن شئت فنزّل الفعل منزلة اللّازم، وقل: المعنى: وربّك لا غيره يخلق ما يشاء خلقه، وهو سبحانه لا غيره يفعل الاختيار والاصطفاء، فيصطفي بعض مخلوقاته لكذا، وبعضًا آخر لكذا، ويميّز بعضًا منها على بعض، ويجعله مقدّمًا عنده تعالى عليه، فإنّه سبحانه قادر حكيم لا يسأل عمّا يفعل، وهو جلّ وعلا أعظم من أن يُعترض عليه وأجلّ.

ويدخل في «الغير» المنفيّ عنه ذلك: المشركون، فليس لهم أن يصطفوا ذلك، فيصطفوا بعض مخلوقاته للشفاعة ويختاروهم للعبادة، ويجعلوهم شركاء له عزّ وجلّ. ويدخل في الاختيار المنفيّ عنهم ما تضمّنه قولهم: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ﴾ فإنّ فيه اصطفاء غيره ﷺ من الوليد بن المغيرة أو عُروة بن مسعود الثقفيّ - وتمييزه بأهليّة تنزيل القرآن عليه. فإن صحّ ما قيل: في سبب نزول هذه الآية: من أنّه القول المذكور - كان فيها ردّ ذلك عليهم أيضًا، إلّا أنّها لتضمّنها تجهيلهم باختيارهم الشركاء واصطفائهم إيّاهم آلهة وشفعاء، كتضمّنها الردّ المذكور، جيء بها هنا متعلّقة بذكر الشركاء، وتقريع المشركين على شركهم.

وربما يقال: إنّها لمّا تضمّنت تجهيلهم - فيما له نوع تعلّق به تعالى كاتّخاذ الشركاء له سبحانه، وفيما له نوع تعلّق بخاتم رسله عليه الصّلاة والسّلام، كتمييزهم غيره عليه الصّلاة والسّلام بأهليّة الإرسال إليه، وتنزيل القرآن عليه - جيء بها بعد ذكر سؤال المشركين عن إشراكهم، وسؤالهم عن جوابهم للمرسلين الناهين لهم عنه الّذين عين أعيانهم

وقلب صدر ديوانهم رسوله الخاتم لهم صلّى الله تعالى عليه وسلّم. فلها تعلّق بكلا الأمرين، إلّا أنّ تعلّقها بالأمر الأوّل أظهر وأتمّ، وحاقّتها تقتضيه على أكمل وجه وأحكم.

وربما يقال أيضًا: إنّ لها تعلّقًا بجميع ما قبلها، أمّا تعلّقها بالأمرين المذكورين فكما سمعت، وأمّا تعلّقها بذكر حال التّائب، فمن حيث أنّ انتظامه في سلك المفلحين يستدعي اختيار الله تعالى إيّاه واصطفاءه له وتمييزه على من عداه، ولذا جيء بها بعد الأمور الثّلاثة.

وذكر انحصار الخلق فيه تعالى وتقديمه على انحصار الاختيار والاصطفاء -مع أنّ مبنى التّعليل والرّدّ إنّما هو الثّاني- للإشارة إلى أنّ انحصار الاختيار من توابع انحصار الخلق، وفي ذكره تعالى بعنوان الرّبوبيّة إشارة إلى أنّ خلقه عزّ وجلّ ما شاء على وفق المصلحة والحكمة، وإضافة الرّبّ إليه صلّى الله تعالى عليه وسلّم لتشريفه عليه الصّلاة والسّلام، وهي في غاية الحسن -إن صحّ ما تقدّم عن الوليد سببًا للنّزول-.

ويخطر في الباب احتمالات أخر في الآية، متأمّل. فإنّي لا أقول: ما أبديته هو المختار، كيف وربّك جلّ شأنه يخلق ما يشاء ويختار. (٢٠: ١٠٣)

القاسميّ: أي بمقتضى مشيئته وعنايته، ما يريد ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي في ذلك بل الخيرة له في أفعاله، وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها، ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه. (١٣: ٤٧١٩)

المَراغيّ: أي وربّك يخلق ما يشاء خلقه، وهو وحده سبحانه دون غيره، يصطفي ما يريد أن يصطفيه ويختاره، فيختار أقوامًا لأداء الرّسالة وهداية الخلق، وإصلاح ما فسد من نُظُم العالم، ويميّز بعض مخلوقاته عن بعض، ويفضّله بما شاء، ويجعله مقدّمًا عنده. وليس لهم إلّا اتّباع ما اصطفاه، وهو لم يصطفِ شركاءهم الّذين اختاروهم للعبادة والشّفاعة، فما هم إلّا في ضلال مبين، ضلّوا عن عمل ما يجب عليهم فعله طاعة لله ولرسوله، وتصدّوا لما ليس من حقّهم أن يفعلوه بحال.

ونحو الآية قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي ليس لهم أن يختاروا على الله شيئًا، وله الخيرة عليهم، فله أن يرسل من يشاء رسولًا بحسب ما يعلمه من الحكمة والمصلحة دون أن يكون ذلك منوطًا بمال أو جاه، كما خيّل إلى بعض المشركين، فقالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾. (٢٠: ٨٥)

ابن عاشور: هذه من تمام الاعتراض، وهي جملة ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ القصص: ٦٧، وظاهر عطفه على ما قبله أنّ معناه آيل إلى التّعريض إلى حكمة الله تعالى في خلق قلوب منفتحة للاهتداء ولو بمراحل، وقلوب غير منفتحة له فهي قاسية صمّاء، وأنّه الّذي اختار فريقًا على فريق.

وفي «أسباب النّزول» للواحديّ قال أهل

التفسير: نزلت جوابًا للوليد بن المغيرة، حين قال فيما أخبر الله عنه ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ﴾ انتهى. يعنون بذلك الوليد بن المغيرة من أهل مكّة، وعُروة بن مسعود الثقفيّ من أهل الطّائف، وهما المراد بـ﴿الْقَرْيَتَيْنِ﴾. وتبعه الزّمخشريّ وابن عطيّة.

فإذا كان كذلك كان اتّصال معناها بقوله ﴿مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ القصص: ٦٥، فإنّ قولهم ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ﴾ هو من جملة ما أجابوا به دعوة الرّسول ﷺ.

والمعنى: أنّ الله يخلق ما يشاء من خلقه من البشر وغيرهم، ويختار من بين مخلوقاته لما يشاء ممّا يصلح له جنس ما منه الاختيار، ومن ذلك اختيار الرّسالة من يشاء إرساله. وهذا في معنى قوله ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: ١٢٤، وأن ليس ذلك لاختيار النّاس ورغباتهم، والوجهان لا يتزاحمان.

والمقصود من الكلام هو قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ فذكر ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ إيماء إلى أنّه أعلم بمخلوقاته.

وتقديم المسند إليه على خبره الفعليّ يفيد القصر في هذا المقام إن لوحظ سبب النّزول، أي ربّك وحده لا أنتم تختارون من يرسل إليكم.

وجوّز أن يكون (ما) من قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ موصولة، معمولًا لفعل ﴿يَخْتَارُ﴾ وأنّ عائد الموصول مجرور بـ(في) محذوفين. والتّقدير: ويختار ما لهم فيه الخير، أي يختار لهم من الرّسل ما يعلم أنّه صالح بهم لا ما يشتهونه من رجالهم.

وجملة: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ استئناف مؤكّد لمعنى القصر، لئلّا يتوهّم أنّ الجملة قبله مفيدة مجرّد التقوّي. وصيغة ﴿مَا كَانَ﴾ تدلّ على نفي الكون يفيد أشدّ ممّا يفيد لو قيل: ما لهم الخيرة، كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ في سورة مريم: ٦٤.

والابتداء بقوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ تمهيد للمقصود، وهو قوله: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي كما أنّ الخلق من خصائصه فكذلك الاختيار.

و﴿الْخِيَرَةُ﴾ بكسر الخاء وفتح التحتيّة: اسم لمصدر الاختيار، مثل الطِّيَرة اسم لمصدر التّطيّر. قال ابن الأثير: ولا نظير لهما. وفي «اللّسان» ما يوهم أنّ نظيرهما: سبي طيبة، إذا لم يكن فيه غدر ولا نقض عهد. ويحتمل أنّه أراد التّنظير في الزّنة لا في المعنى، لأنّها زنة نادرة.

واللّام في ﴿لَهُمُ﴾ للملك، أي ما كانوا يملكون اختيارًا في المخلوقات حتّى يقولوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ﴾ ونفي الملك عنهم مقابل لقوله: ﴿مَا يَشَاءُ﴾، لأنّ ﴿مَا يَشَاءُ﴾ يفيد معنى ملك الاختيار.

وفي ذكر الله تعالى بعنوان كونه ربًّا للنّبيّ ﷺ إشارة إلى أنّه اختاره، لأنّه ربّه وخالقه، فهو قد علم استعداده لقبول رسالته. (٢٠: ٩٥)

الطَّباطَبائيّ: ﴿الْخِيَرَةُ﴾ بمعنى التّخيّر، كالطِّيَرة بمعنى التّطيّر، والآية جواب رابع عن قولهم: ﴿إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا﴾ القصص: ٥٧، والّذي يتضمّنه حجّة قاطعة.

بيان ذلك: أنّ الخلق وهو الصّنع والإيجاد ينتهي

إليه تعالى، كما قال: ﴿اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الزّمر ٦٢، فلامؤثّر في الوجود بحقيقة معنى التّأثير غيره تعالى، فلاشيء هناك يُلجئه تعالى على فعل من الأفعال، فإنّ هذا الشّيء المفروض: إمّا مخلوق له مُنتهٍ في وجوده إليه، فوجوده وآثار وجوده ينتهي إليه تعالى، ولامعنى لتأثير الشّيء ولا لتأثير أثره في نفسه، وإمّا غير مخلوق له ولا مُنتهٍ في وجوده إليه يؤثّر فيه بالإلجاء والقهر، ولامؤثّر في الوجود غيره، ولا أنّ هناك شيئًا لا ينتهي في وجوده إليه تعالى، فلايعطيه شيء أثرًا، ولايمنعه شيء من أثره، كما قال: ﴿وَاللّهُ يَحْكُمُ لاَمُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرّعد ٤١، وقال ﴿وَاللّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ﴾ يوسف ٢١

وإذ لاقاهر يقهره على فعل، ولامانع يمنعه عن فعل، فهو مختار بحقيقة معنى الاختيار، هذه بحقيقة التّكوين، والتّشريع يتبعه، فإنّ حقيقة التّشريع هي أنّه فطر النّاس على فطرة لاتستقيم إلّا بإتيان أمور هي الواجبات وما في حكمها، وترك أمور هي المحرّمات وما في حكمها، فما ينتفع به الإنسان في كماله وسعادته هو الّذي أمر به وندب إليه، وما يتضرّر به هو الّذي نهى عنه وحذّر منه.

فله تعالى أن يختار في مرحلة التّشريع من الأحكام والقوانين ما يشاء، كما أنّ له أن يختار في مرحلة التّكوين من الخلق والتّدبير ما يشاء، وهذا معنى قوله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَيَخْتارُ﴾ وقد أطلق إطلاقًا

والظّاهر أنّ قوله: ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾ إشارة إلى اختياره التّكوينيّ، فإنّ معنى إطلاقه أنّه لاتقصر قدرته عن خلق شيء، ولايمنعه شيء عمّا يشاؤه، وبعبارة أخرى لايمتنع عن مشيئته شيء لابنفسه ولا بمانع يمنع، وهذا هو الاختيار بحقيقة معناه. وقوله: ﴿وَيَخْتارُ﴾ إشارة إلى اختياره التّشريعيّ الاعتباريّ، ويكون عطفه على قوله ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾ من عطف المسبّب على سببه، لكون التّشريع والاعتبار متفرّعًا على التّكوين والحقيقة

ويمكن حمل قوله: ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾ على الاختيار التّكوينيّ، وقوله: ﴿وَيَخْتارُ﴾ على الأعمّ من الحقيقة والاعتبار، لكنّ الوجه السّابق أوجه، ومن الدّليل عليه كون المنفيّ في قوله الآتي: ﴿ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ هو الاختيار التّشريعيّ الاعتباريّ، والاختيار المثبت في قوله ﴿وَيَخْتارُ﴾ يقابله، فالمراد إثبات الاختيار التّشريعيّ الاعتباريّ.

ثمّ لاريب في أنّ الإنسان له اختيار تكوينيّ بالنّسبة إلى الأفعال الصّادرة عنه بالعلم والإرادة وإن لم يكن اختيارًا مطلقًا، فإنّ للأسباب والعلل الخارجيّة دخلًا في أفعاله، إذ أكله لقمة من الطّعام مثلًا متوقّف على تحقّق مادّة الطّعام خارجًا، وقابليّته وملاءمته وقربه منه، ومساعدة أدوات الأخذ والقبض والالتقام والمضغ والبلع، وغير ذلك ممّا لا يحصى. فصدور الفعل الاختياريّ عنه مشروط بموافقة الأسباب الخارجيّة الدّاخليّة في تحقّق فعله، والله سبحانه في رأس تلك الأسباب جميعًا، وإليه ينتهي بكلّ، وهو الّذي خلق الإنسان معوقًا ينبعث

الاختيار، وأعطاه خيرته كما أعطاه خلقه.

ثمّ إنّ الإنسان يرى بالطّبع لنفسه اختيارًا تشريعيًّا اعتباريًّا فيما يشاؤه من فعل أو ترك، بحذاء اختياره التكوينيّ فله أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، من غير أن يكون لأحد من بني نوعه أن يحمله على شيء أو يمنعه عن شيء، لكونهم أمثالًا له، لا يزيدون عليه بشيء في معنى الإنسانيّة، ولا يملكون منه شيئًا. وهذا هو المراد بكون الإنسان حرًّا بالطّبع

فالإنسان مختار في نفسه حرّ بالطّبع، إلّا أن يملك غيره من نفسه شيئًا فيسلب بنفسه عن نفسه الحرّيّة كما أنّ الإنسان الاجتماعيّ يسلب عن نفسه الحرّيّة بالنّسبة إلى موارد السّنن والقوانين الجارية في مجتمعه، بدخوله في المجتمع وإمضائه ما يجري فيه من سنن وقوانين، سواء كانت دينيّة أو اجتماعيّة، وكما أنّ المتقاتلين يملك كلّ منهما الآخر من نفسه ما يغلب عليه، فللغالب منهما أن يفعل بأسيره ما يشاء، وكما أنّ الأجير إذا ابتاع عمله وآجر نفسه، فليس بحرّ في عمله، إذ المملوكيّة لا تجامع الحرّيّة.

فالإنسان بالنّسبة إلى سائر بني نوعه حرّ في عمله مختار في فعله، إلّا أن يسلب باختيار منه شيئًا من اختياره، فيملك غيره، والله سبحانه يملك الإنسان في نفسه وفي فعله الصّادر منه تملّكًا مطلقًا بالملك التكوينيّ وبالملك الوضعيّ الاعتباريّ، فلا خيرة له ولا حرّيّة بالنّسبة إلى ما يريده منه تشريعًا بأمر أو نهي تشريعيّين، كما لا خيرة ولا حرّيّة له بالنّسبة إلى ما يشاؤه بمشيئته التكوينيّة

وهذا هو المراد بقوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي لا اختيار لهم إذا اختار الله سبحانه لهم شيئًا من فعل أو ترك حتّى يختاروا لأنفسهم ما يشاؤون، وإن خالف ما اختاره الله. والآية قريبة المعنى من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ وللقوم في تفسير الآية أقاويل مختلفة غير مجدية أغمضنا عنها، من أراد الوقوف عليها فعليه بالرّجوع إلى المطوّلات.

(١٦: ٦٦)

مكارم الشّيرازيّ: الخلق بيده، والتّدبير والاختيار بيده أيضًا، وهو ذو الإرادة، وليس لأحد سواه أن يفعل ما يشاء، فكيف بالأصنام؟!

فاختيار الخلق بيده، والشّفاعة بيده، وإرسال الرّسل بيده أيضًا والخلاصة أنّ اختيار كلّ شيء متعلّق بمشيئته وإرادته المقدّسة، فعلى هذا لا يمكن للأصنام أن تعمل شيئًا، ولا حتّى الملائكة والأنبياء، إلّا أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى

وعلى كلّ حال فإطلاق الاختيار دليل على عموميّته بمعنى أنّ الله سبحانه صاحب الاختيار في الأمور التكوينيّة والأمور التشريعيّة أيضًا، فجميعها يتعلّقان به

فمع هذه الحال، كيف يسلك هؤلاء طريق الشّرك ويتّجهون نحو غير الله؟ لذلك فإنّ الآية تنزّه الله عن الشّرك وتقول: ﴿سُبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

وفي الرّوايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فسّرت الآية المتقدّمة باختيار الأئمّة المعصومين من

قبَل الله سبحانه، وجملة ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أيضًا وردت في هذا المعنى، وهي في الواقع من قبيل بيان المصداق الواضح، لأنّ مسألة حفظ الدّين والمذهب واختيار القائد المعصوم لأجل هذا الهدف، لا تكون إلّا من قبَل الله تعالى. (١٢، ٢٥٧)

فضل الله: فهو الخالق الّذي يملك أمر الخلق وخصوصيّاته، في ملامحه الذّاتيّة، وفي حركته العمليّة، وفي كلّ ما يحيط به من أجواء، وما يتّخذه من أوضاع، وهو الّذي يقدّر الأمر كلّه في كلّ ما يتعلّق بالنّاس.

وهذه هي الحقيقة الإيمانيّة الّتي لابدّ لهم من إدراكها في موقعهم من الله، فهم مشدودون في وجودهم إلى إرادته، كما هم مشدودون إليه ومرتبطون به في تفاصيل الوجود وامتداده ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ لأنّهم لا يملكون من أمرهم شيئًا، فلابدّ لهم من الانقياد إليه، والاتّكال عليه، وتحريك إرادتهم في خطّ إرادته، لأنّهم لايملكون حرّيّة التّصرّف بعيدًا عن دائرة التّشريع الإلهيّ، في ما كلّفهم به، كما لايملكون القدرة على التّحرّك بعيدًا عن دائرة الإرادة الإلهيّة في حركة التّكوين، لينسجم الإنسان في ما يعتمد عليه نظام حياته العمليّ، مع ما يعتمد عليه في وجوده الواقعيّ.

ولعلّ الغفلة عن هذه الحقيقة الإيمانيّة في موقع الإنسان من ربّه، الّذي يحدّد موقعه منه، هي الّتي تدفعه إلى الانحراف، وتقوده إلى التّمرّد على الله سبحانه، والبعد عن طاعته والتّحرّك في دوائر الشّرك، من خلال ما يشاهدونه من عظمة غيره، أو ممّا يتخيّلونه له، وما يغفلون عنه من عظمة الله المطلقة الّتي تستمدّ الأشياء عظمتها منه. (١٧: ٣٢٧)

٢ ـ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ.

الأحزاب: ٣٦

لاحظ: أ م ر: «أَمْرًا» و: ق ض ي: «قَضَى».

اختَارَ

وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ.

الأعراف: ١٥٥

الإمام عليّ عليه السلام: إنّ اختيارهم إنّما كان بسبب قول بني إسرائيل: إنّ موسى قتل هارون حين ذهب معه ولم يرجع، فاختار هؤلاء ليذهبوا فيكلّمهم هارون بأنّه مات بأجله. (ابن عَطيّة ٢: ٤٥٩)

الفَرّاء: وجاء التّفسير: اختار منهم سبعين رجلًا وإنّما استُجيز وقوع الفعل عليهم إذا طُرحت «من» لأنّه مأخوذ من قولك: هؤلاء خير القوم، وخير من القوم، فلمّا جازت الإضافة مكان «من» ولم يتغيّر المعنى، استجازوا أن يقولوا: اخترتكم رجلًا واخترت منكم رجلًا [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٩٥)

أبو عُبَيْدَة: مجازه: اختار موسى من قومه، ولكن بعض العرب يجتازون فيحذفون «من». [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٢٩)

الزّجّاج: معناه واختار موسى من قومه، وكان موسى اختار من اثني عشر سبطًا من كلّ سبط ستّة

رجال، فبلغوا اثنين و سبعين رجلًا، فخلّف منهم رجلين.

و معنى اختار قومه، اختار من قومه، فحُذفت «من» و وُصل الفعل فنُصب. يقال: اخترت من الرّجال زيدًا واخترت الرّجال زيدًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٣٨٠)

الطُّوسيّ: الاختيار هو إرادة ما هو خير، يقال: خيّره بين أمرين فاختار أحدهما. و الاختيار و الإيثار بمعنى واحد.

أخبر الله تعالى أنّ موسى ﷺ اختار من قومه سبعين رجلًا، و حذف «من» لدلالة الفعل عليه، مع إيجاز اللّفظ (٤: ٥٨٨)

الزّمخشريّ: أي من قومه، فحذف الجارّ و أوصل الفعل، كقوله.

* ومنّا الّذي اختير الرّجال سماحة *

قيل: اختار من اثني عشر سبطًا من كلّ سبط ستّة حتّى تتامّوا اثنين و سبعين، فقال: لا يتخلّف منكم رجلان، فتشاحّوا، فقال: إنّ لمن قعد منكم مثل أجر من خرج، فقعد كالب و يوشع، و روي: أنّه لم يُصب إلّا ستّين شيخًا، فأوحى الله تعالى إليه أن يختار من الشّبّان عشرة، فاختارهم فأصبحوا شيوخًا. (٢: ١٢١)

ابن عَطيّة: معنى هذه الآية: أنّ موسى ﷺ اختار من قومه هذه العدّة ليذهب بهم إلى موضع عبادة و ابتهال و دعاء، ليكون منه و منهم اعتذار إلى الله عزّ و جلّ من خطإ بني إسرائيل في عبادة العجل، و طلب لكمال العفو عمّن بقي منهم. (٢: ٤٥٩)

الطَّبْرِسيّ: و اختُلف في سبب اختياره إيّاهم و وقته، فقيل: إنّه اختارهم حين خرج إلى الميقات ليكلّمه الله سبحانه بحضرتهم، و يعطيه التّوراة، فيكونوا شهداء له عند بني إسرائيل، لما لم يثقوا بخبره أنّ الله سبحانه يكلّمه. فلمّا حضروا الميقات و سمعوا كلامه تعالى، سألوا الرّؤية، فأصابتهم الصّاعقة، ثمّ أحياهم الله تعالى. فابتدأ سبحانه بحديث الميقات، ثمّ اعترض حديث العجل، فلمّا تمّ عاد إلى بقيّة القصّة. و هذا الميقات هو الميعاد الأوّل الّذي تقدّم ذكره، عن أبي عليّ الجُبّائيّ، و أبي مسلم، و جماعة من المفسّرين، و هو الصّحيح، و رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره.

و قيل: إنّه اختارهم بعد الميقات الأوّل للميقات الثّاني، بعد عبادة العجل، ليعتذروا من ذلك. فلمّا سمعوا كلام الله ﴿فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾ النّساء: ١٥٣، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾ الأعراف: ٧٨. و إنّما أمر الله تعالى موسى أن يختار من قومه سبعين رجلًا، فاختارهم و برز بهم ليدعوا ربّهم، فكان فيما دعوا أن قالوا: «اللّهمّ أعطنا ما لم تُعط أحدًا قبلنا، و لا تعطيه أحدًا بعدنا» فكره الله ذلك من دعائهم، فأخذتهم الرّجفة. (٢: ٤٨٤)

الفَخر الرّازيّ: في هذه الآية مسائل.

المسألة الأولى: الاختيار: «افتعال» من لفظ الخير، يقال: اختار الشّيء، إذا أخذ خيره و خياره. و أصل اختار: اختير، فلمّا تحرّكت الياء و قبلها فتحة قلبت ألفًا، نحو: قال و باع، و لهذا السّبب استوى لفظ الفاعل و المفعول، فقيل: فيهما: «مختار»، و الأصل:

مختير ومختير فقلبت الياء فيهما ألفًا، فاستويا في اللّفظ.

وتحقيق الكلام فيه أن تقول: إنّ الأعضاء السّليمة بحسب سلامتها الأصليّة صالحة للفعل والتّرك، وصالحة للفعل ولضدّه، وما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع أن يصير مصدرًا لأحد الجانبين دون الثّاني، وإلّا لزم رجحان الممكن من غير مرجّح، وهو محال. فإذا حكم الإنسان بأنّ له في الفعل نفعًا زائدًا وصلاحًا راجحًا، فقد حكم بأنّ ذلك الجانب خير له من ضدّه، فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحًا على التّرك. فلولا الحكم بكون ذلك الطّرف خيرًا من الطّرف الآخر امتنع أن يصير فاعلًا. فلمّا كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفًا على حكمه بكون ذلك الفعل خيرًا من تركه، لاجرم حسن الفعل الحيوانيّ فعلًا اختياريًّا، والله أعلم.

فإن قيل: إنّ الإنسان قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه من شاهق جبل، مع أنّه يعلم أنّ ذلك ليس من الخيرات بل من الشّرور.

فنقول: إنّ الإنسان لا يقدم على قتل نفسه إلّا إذا اعتقد أنّه بسبب ذلك القتل يتخلّص عن ضرر أعظم من ذلك القتل، والضّرر الأسهل بالنّسبة إلى الضّرر الأعظم يكون خيرًا لا شرًّا، وعلى هذا التّقدير فالسّؤال زائل، والله أعلم.

المسألة الثّانية: قال جماعة النّحويّين: معناه: واختار موسى من قومه سبعين، فحذفت كلمة «من» ووصل الفعل فنصب، يقال: اخترت من الرّجال زيدًا، واخترت الرّجال زيدًا. [ثمّ استشهد بشعر]

قال أبو عليّ: والأصل في هذا الباب أنّ من الأفعال ما يتعدّى إلى المفعول الثّاني بحرف واحد، ثمّ يتّسع فيحذف حرف الجرّ فيتعدّى الفعل إلى المفعول الثّاني، من ذلك قولك: اخترت من الرّجال زيدًا، ثمّ يتّسع فيقال: اخترت الرّجال زيدًا، وقولك: أستغفر الله من ذنبي، وأستغفر الله ذنبي. [واستشهد بالشّعر مرّتين]

وعندي فيه وجه آخر، وهو أن يكون التّقدير: واختار موسى قومه لميقاتنا، وأراد بقومه المعتبرين منهم، إطلاقًا لاسم الجنس على ما هو المقصود منهم، وقوله: ﴿سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ عطف بيان، وعلى هذا الوجه فلا حاجة إلى ما ذكروه من التّكلّفات.

(١٥: ٦٥)

اخْتَرْتُكَ

وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى. طه: ١٣

الكَلْبيّ: اخترتك برسالتي لكي تقوم بأمري. (الواحديّ ٣: ٢٠٢)

الفرّاء: قوله: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ...﴾ وتقرأ (وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ) مردودة على ﴿نُودِيَ﴾ نودي أنّا اخترناك، وإنّا اخترناك، فإذا كسرها استأنفها. (٢: ١٧٦)

الطَّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء الّذين قرأوا (وَأَنَّا) بتشديد النّون، (وَأَنَّا) بفتح الألف من (أنّا) ردًّا على ﴿نُودِيَ يَا مُوسَى﴾، كأنّ معنى الكلام عندهم: نودي يا موسى إنّي أنا ربّك، وأنّا اخترتك، وبهذه القراءة قرأ ذلك عامّة قرّاء الكوفة، وأمّا عامّة قرّاء المدينة والبصرة وبعض أهل الكوفة فقرؤوه: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ بتخفيف النّون

على وجه الخبر من الله عن نفسه أنّه اختاره.

والصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّهما قراءتان قد قرأ بكلّ واحدة منهما قرّاء أهل العلم بالقرآن، مع اتّفاق معنييهما، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب الصّواب فيه، وتأويل الكلام: نودي أنّا اخترناك، فاجتبيناك لرسالتنا إلى من نرسلك إليه. (٨: ٤٠)

الزّجّاج: ويقرأ (وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ) فمن قرأ (وَإِنَّا اخْتَرْنَاكَ) فالمعنى نودي بأنّا اخترناك. ويجوز (وَإِنَّا اخْتَرْنَاكَ) على وجهين: على الاستئناف وعلى معنى الحكاية، لأنّه معنى نودي[1] قيل له: إنّا اخترناك. (٣: ٣٥٢)

أبو زُرْعَة: قرأ حمزة (وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ) على معنى: نودي أنّا اخترناك، من خطاب الملوك والعظماء، ومن حجّته قوله قبله ﴿مَا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰى﴾ طه ٢، والأصل أنّنا، كما قال: ﴿اِنَّنِي مَعَكُمَا﴾ طه: ٤٦، ولكن النّون حذفت لكثرة النّونات، والمحذوف النّون الثّانية في «أنّ» لأنّ الأولى السّاكنة والثّانية المتحركة، فـ (نا) في موضع نصب بـ (أنّ) أنّ وما بعدها في موضع نصب. المعنى نودي موسى أنّا اخترناك.

وقرأ الباقون (وَأَنَا) خفيفة ﴿اخْتَرْتُكَ﴾ على لفظ التّوحيد، فـ (أنا) موضعه رفع بالابتداء، وخبره ﴿اخْتَرْتُكَ﴾ فالمعنى في القراءتين واحد، غير أنّ هذه القراءة أشدّ موافقة للخطّ، وأشبه بنسق اللّفظ، لقوله: ﴿اِنِّيْ اَنَا رَبُّكَ﴾ طه: ١٢، فكذلك: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ﴾. (٤٥١)

نحوه الطّوسيّ (٧: ١٦٣)، والقرطبيّ (١١: ١٧٦).

الزّمخشريّ: اصطفيتك للنّبوّة. وقرأ حمزة (وَإِنَّا اخْتَرْنَاكَ). (٢: ٥٣١)

نحوه البيضاويّ (٢: ٤٦)، والنّسفيّ (٣: ٥٠)، وأبو السّعود (٤: ٢٧٢)، والبروسويّ (٥: ٣٧١)، وشبّر (٤: ١٤٥)، والقاسميّ (١١: ٤١٧٣).

الطّبرسيّ: قوله: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ فالإفراد أكثر في القراءة، وهو أشبه بما قبله من قوله: ﴿اِنِّيْ اَنَا رَبُّكَ﴾ ووجه الجمع أن يكون ذلك قد جاء في نحو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِيْ اَسْرٰى﴾، ثمّ قال: ﴿وَاٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتَابَ﴾ الإسراء: ١ و ٢، ويمكن أن يكون الوجه في قراءة حمزة (وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ) مع أنّه قرأ ﴿اِنِّيْ اَنَا رَبُّكَ﴾ بالكسر أن يكون التّقدير: ولأنّا اخترناك فاستمع فيكون الجارّ والمجرور في موضع نصب بقوله: ﴿فَاسْتَمِعْ﴾، ولم يذكره الشّيخ أبو عليّ. (٤: ٤)

الفخر الرّازيّ: معناه اخترتك للرّسالة، وللكلام الّذي خصّصتك به، وهذه الآية تدلّ على أنّ النّبوّة لا تحصل بالاستحقاق، لأنّ قوله: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ يدلّ على أنّ ذلك المنصب العليّ إنّما حصل، لأنّ الله تعالى اختاره له ابتداء، لا أنّه استحقّه على الله تعالى. (٢٢: ١٨)

ابن عاشور: قوله: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ أخبر عن اختيار الله تعالى موسى بطريق المسند الفعليّ المفيد

(١) في الأصل: يؤدّي.

تقوية الحكم، لأنّ المقام ليس مقام إفادة التخصيص، أي الحصر، نحو: أنا سعيت في حاجتك، وهو يُعطي الجزيل. وموجب التّقوّي هو غرابة الخبر ومفاجأته به دفعًا، لتطرّق الشكّ في نفسه

والاختيار: تكلّف طلب ما هو خير، واستُعملت صيغة التّكلّف في معنى إجادة طلب الخير.

وفُرّع على الإخبار باختياره أن أُمر بالاستماع للوحي، لأنّه أثر الاختيار؛ إذ لا معنى للاختيار إلّا اختياره، لتلقّي ما سيوحي الله

والمراد: ما يوحى إليه حينئذ من الكلام، وأمّا ما يوحى إليه في مستقبل الأيّام، فكونه مأمورًا باستماعه معلوم بالأحرى.

وقرأ حمزة وحده (وَأَنَّا اخْتَرْنَاكَ) بضمير التعظيم (٦٦: ٤: ١٠٠)

الطَّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ الاختيار مأخوذ من الخير، وحقيقته أن يتردّد أمر الفاعل مثلًا بين أفعال يجب أن يرجّح واحدًا منها ليفعله، فيميّز ما هو خيرها، ثمّ يبني على كونه خيرًا من غيره فيفعله. فبناؤه على كونه خيرًا من غيره هو اختيار، فالاختيار دائمًا لغاية هو غرض الفاعل من فعله

فاختياره تعالى لموسى إنّما هو لغاية إلهيّة وهي إعطاء النّبوّة والرّسالة، ويشهد بذلك قوله على سبيل التفريع على الاختيار ﴿فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ فقد تعلّقت المشيئة الإلهيّة ببعث إنسان يتحمّل النّبوّة والرّسالة، وكان موسى في علمه تعالى خيرًا من غيره، وأصلح لهذا الغرض، فاختاره ﷺ.

وقوله: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ على ما يُعطيه السّياق- من قبيل إصدار الأمر بنبوّته ورسالته، فهو إنشاء لا إخبار، ولو كان إخبارًا لقيل: وقد اخترتك، لكنّه إنشاء الاختيار للنّبوّة والرّسالة بنفس هذه الكلمة، ثمّ لمّا تحقّق الاختيار بإنشائه فرّع عليه الأمر بالاستماع للوحي المتضمّن لنبوّته ورسالته، فقال: ﴿فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ والاستماع لما يوحى: الإصغاء إليه

(١٤: ١٣٩)

فضل الله: لتكون رسولًا من قبلي إلى فرعون، لتقوده إلى الإيمان، ولتردعه عن الطّغيان، وإلى هذا الشّعب الّذي عاش العبوديّة في عمق ذاته حتّى أصبحت جزءًا من كيانه، بما يقدّمه من فروض الطّاعة لمستعبديه بدون إحساس بضرورة الثّورة أمام المستعبدين، لنيل الحرّيّة الّتي تستقيم من خلالها إنسانيّتهم. وأنا اخترتك لتكون رسولًا إلى الحياة كلّها، ليستقيم لها الطّريق من خلال رسالاتك وشريعتك، ولتنتظم خطواتها في الخطّ المستقيم. (١٥: ٩٩)

اخْتَرْنَاهُمْ

وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

الدّخان: ٣٢

مُجاهد: على من هم بين ظَهْرانيه.

(الطّبريّ ١١: ٢٣٩)

قَتادة: أي اختيروا على أهل زمانهم ذلك ولكلّ زمان عالم. (الطّبريّ ١١: ٢٤٠)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ولقد اخترنا بني إسرائيل على علم منّا بهم على عالمي أهل زمانهم يومئذ، وذلك زمان موسى صلوات الله وسلامه عليه. (١١: ٢٣٩)

الثّعلبيّ: يعني مؤمني بني إسرائيل. (٨: ٣٥٤)

الماوَرْديّ: معناه: على علم منّا بهم. وفي اختياره لهم ثلاثة أوجه:

أحدها: باصطفائهم لرسالته، والدّعاء إلى طاعته.

الثّاني: باختيارهم لدينه وتصديق رسله.

الثّالث: بإنجائهم من فرعون وقومه. (٥: ٢٥٤)

الطُّوسيّ: قيل: المعنى اخترناهم على عالمي زمانهم، بدلالة قوله لأمّة نبيّنا: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠، وذلك يوجب أنّه ما اختارهم على من هو خير منهم، وإنّما اختارهم على من هو في وقتهم من العالمين. وقال قتادة، ومُجاهد: على عالمي زمانهم.

وإنّما قال: ﴿اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ بما جعل فيهم من الأنبياء الكثيرين، فهذه خاصّة لهم ليست لغيرهم، لما في المعلوم من مصالح المكلّفين بأنبيائهم. (٩: ٢٣٥)

الزَّمَخْشَريّ: الضّمير في ﴿اخْتَرْنَاهُمْ﴾ لبني إسرائيل. (٣: ٥٠٥)

نحوه الواحديّ (٤: ٩٠)، والقُرطُبيّ (١٦: ١٤٢)، والبَيْضاويّ (٢: ٣٧٦)، والنَّسَفيّ (٤: ١٣٠).

الطَّبْرِسيّ: أي اخترنا موسى وقومه بني إسرائيل، وفضّلناهم بالتّوراة، وكثرة الأنبياء منهم. ﴿عَلَى عِلْمٍ﴾ أي على بصيرة منّا باستحقاقهم التّفضيل والاختيار. (٥: ٦٦)

ابن عاشور: إشارة إلى أنّ الله تعالى قد اختار الّذين آمنوا بمحمّد ﷺ على أمم عصرهم، كما اختار الّذين آمنوا بموسى ﷺ على أمم عصرهم، وأنّه عالم بأنّ أمثالهم أهل لأن يختارهم الله.

والمقصود: التّنويه بالمؤمنين بالرّسل، وأنّ ذلك يقتضي أن ينصرهم الله على أعدائهم، ولأجل هذه الإشارة أكّد الخبر بـ«اللّام» و«قد»، كما أكّد في قوله آنفًا ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الدّخان: ٣٠. (٢٥: ٢٣١)

الطَّباطَبائيّ: أي اخترناهم على علم منّا باستحقاقهم الاختيار، على ما يفيده السّياق. (١٨: ١٤١)

يَتَخَيَّرُونَ

وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ. الواقعة: ٢٠

الزَّمَخْشَريّ: يأخذون خيره وأفضله. (٤: ٥٤)

القُرطُبيّ: أي يتخيّرون ما شاؤوا لكثرتها. وقيل: وفاكهة متخيّرة مرضيّة، والتّخيّر: الاختيار. (١٧: ٢٠٤)

النَّيسابوريّ: أي يختارون، تخيّرت الشّيء: أخذت خيره. (٢٧: ٧٨)

الخازن: أي يأخذون خيارها. (٧: ١٤)

القاسميّ: أي يختارون ويرتضون، وأصله: أخذ الخيار والخير. (١٦: ٥٦٤٩)

تَخَيَّرُونَ

إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ القلم ٣٨

الطّبريّ: يقول جلّ ثناؤه: إنّ لكم في ذلك الّذي تخيّرون من الأمور لأنفسكم، وهذا أمر من الله، توبيخ لهؤلاء وتقريع لهم فيما كانوا يقولون من الباطل، ويتمنّون من الأمانيّ الكاذبة. (١٢: ١٩٦)

الثّعلبيّ: تختارون وتشتهون. (١٠: ١٨)

الطّوسيّ: قوله: ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ يحتمل أمرين.

أحدهما: أن يكون تقديره: أم لكم كتاب فيه تدرسون بأنّ لكم ما تخيّرون، إلّا أنّه حذفت الباء، وكُسرت (إنّ) لدخول اللّام في الخبر.

الثّاني: أن يكون ذلك خرج مخرج التّوبيخ، وتقديره: وإنّ لكم لما تخيّرون عند أنفسكم، والأمر بخلاف ظنّكم، لأنّه لا يجوز أن يكون ذلك خبرًا مطلقًا. (١٠: ٨٥)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ٣٣٩)

الزّمخشريّ: إنّ ما تختارونه وتشتهونه لكم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ﴾ الصّافّات: ١٥٦، ١٥٧، والأصل: تدرسون أنّ لكم ما تخيّرون، بفتح (أنّ) لأنّه مدروس، فلمّا جاءت اللّام كُسرت. ويجوز أن تكون حكاية للمدروس، كما هو كقوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات: ٧٨، ٧٩.

وتخيّر الشّيء واختاره: أخذ خيره، ونحوه: تنخّله وانتخله: أخذ منخوله. لفلان عليّ يمين بكذا، إذ ضمنته منه، وحلفت له على الوفاء به، يعني أم ضمنّا منكم وأقسمنا لكم بأيمان مغلّظة متناهية في التّوكيد. (٤: ١٤٦)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠: ٩٢)، والبيضاويّ (٢: ٤٩٦)، والنّسفيّ (٤: ٢٨٣)، وأبو السّعود (٦: ٢٨٩)، والبروسويّ (١٠: ١١٩)، وشبّر (٦: ٢٦٥)، والآلوسيّ (٢٩: ٣٢).

راجع د ر س، «تدرسون».

الوُجُوه والنّظائر

هارون الأعور: تفسير «الخير» على ثمانية وجوه:

فوجه منها: الخير، يعني المال، فذلك قوله: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ البقرة: ١٨٠، يعني مالًا، وقوله: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾ البقرة: ٢١٥، يعني مالًا، وقال: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ البقرة: ٢٧٣، يعني من مال ﴿فَلِأَنْفُسِكُمْ﴾ البقرة: ٢٧٣، ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾ البقرة: ٢٧٢، الخير: المال، وقال: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾ ص: ٣٢، يعني المال، وقال: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ النّور: ٣٣، قال أبو الحسن: فيهم، يعني بهم مالًا.

الوجه الثّاني: الخير: الإيمان، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ يعني الإيمان، ﴿لَأَسْمَعَهُمْ﴾ الأنفال: ٢٣، الإيمان، وقال فيها: ﴿إِنْ يَعْلَمِ اللهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا﴾ الأنفال: ٧٠، يعني إيمانًا، وقال نوح ﷺ: ﴿لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللهُ خَيْرًا﴾ هود: ٣١، يعني إيمانًا.

الوجه الثالث: الخير: الإسلام، فذلك قوله: ﴿أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ البقرة: ١٠٥، يعني الإسلام، وقوله: ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ﴾ ق: ٢٥، يعني الإسلام، نزلت في وليد بن مغيرة منع بني أخيه أن يسلموا، ونظيرها في ن والقلم: ١٢ ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ﴾ للإسلام ﴿مُعْتَدٍ﴾.

الوجه الرابع: الخير يعني أفضل، فذلك قوله ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ المؤمنون: ١١٨، يعني أفضل من يرحم، وقال أبو الحسن: بلغنا أرحم الراحمين يعني الوالدين وقوله ﴿خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ المائدة: ١١٤، يعني أفضل الرازقين وقوله ﴿خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يوسف: ٨٠، يعني أفضل الحاكمين، وكذلك كلّ شيء نحو هذا في القرآن.

الوجه الخامس: الخير: يعني العافية، فذلك قوله ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ يعني العافية ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الأنعام: ١٧، نظيرها ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ يعني بعافية، ﴿فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ يونس: ١٠٧.

الوجه السادس: الخير، يعني الأجر، فذلك قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ الحج: ٣٦، يعني في البُدْن خير أجر.

الوجه السابع: الخير يعني به الطعام، فذلك قوله ﴿إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ القصص: ٢٤، يعني الطعام، قال أبو الحسن: وهو في التأويل: إني لما أنزلت إليّ من الرسالة والنبوة فقير جائع، قالوا: إنما طلب إلّا خبزًا يأكله.

الوجه الثامن: الخير يعني به الظفر، فذلك قوله ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا﴾ الأحزاب: ٢٥، يعني الظفر والغنيمة. (٧٤)

نحوه الدامغاني. (٢٩٣)

الحيري: الخير على تسعة عشر وجهًا

أحدها الأفضل، كقوله: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ﴾ البقرة: ٥٤، وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ آل عمران: ٥٤، وقوله ﴿خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ آل عمران: ١٥٠، وقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ آل عمران: ١١٠، وقوله ﴿أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ الأعراف: ١٥٥، وفي يونس: ١٠٩، ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾، وفي المؤمنون: ١٠٩، ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾، وفي الجمعة: ١١، ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ وفي الأنعام: ٣٢، ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ نظيرها في يوس[1] والنحل: ٣٠، ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ وفي الكهف: ٤٦، قوله ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ نظيرها في مريم: ٧٦.

والثاني: أشرف، كقوله ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ البقرة: ٦١.

والثالث الإسلام، كقوله: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ البقرة: ١٠٥، وقوله في ن والقلم: ١٢، ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾.

والرابع المال، ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ البقرة: ١٨٠، وقوله ﴿مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي

(١) كذا، و صواب يوسف: الآية ١٠٩.

خَيْرٌ﴾ الكهف: ٩٥، ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ العاديات: ٨.

والخامس: الجواب الحسن، كقوله: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا﴾ النّساء: ١٤٩

والسّادس: العافية ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الأنعام: ١٧

والسّابع الإيمان، كقوله: ﴿لَوْ عَلِمَ اللهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ الأنفال: ٢٣، وفي هود: ٣١، قوله ﴿لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللهُ خَيْرًا﴾.

والثّامن: النّعمة، كقوله: ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ يونس: ١٠٧

التّاسع الحور العين، كقوله ﴿لكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ إلى قوله ﴿لَهُمُ الْخَيْرَاتُ﴾ التّوبة: ٨٨، وقوله ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرّحمن: ٧٠.[1]

الحادي عشر: الأجر، كقوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ الحجّ: ٣٦

والثّاني عشر: الطّعام، كقوله ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ القصص: ٢٤

والثّالث عشر: الظّفر، كقوله ﴿بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا﴾ الأحزاب: ٢٥.

والرّابع عشر: الخيل، كقوله: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ ص: ٣٢

(١) لم يذكر وجه العاشر.

والخامس عشر: أكثر، كقوله: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ الدّخان: ٣٧

والسّادس عشر: الطّاعة، كقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ الزّلزال: ٧

والسّابع عشر: ترك الفسق والمعصية، كقوله: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٧٣

والثّامن عشر: الإحسان، كقوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ النّساء: ١٢٧.

والتّاسع عشر: المال الوافر المواشي[2]، كقوله في هود ٨٤ ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾. (٢٣٠)

محمّد حبيش التّفليسيّ: (٩٤)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الخِيَرة، أي ما يُصطفى ويُفضَّل، وهو الخِيْر والخِيَرة والخِيار، يقال: هذا وهذه وهؤلاء خِيَرتي، أي تخييري، ولك خِيَرة هذه الإبل والغنم وخيارها، وجمل خيار وناقة خيار كريمة فارهة، وفلان خِيَرتي من النّاس، أي صفيّي.

والخِيْرة والخِيَرة: الاسم من: خار الله لك في هذا الأمر، أي جعل لك فيه الخِيَرة، وخار الشّيء: انتقاه واصطفاه، وخاره على صاحبه خَيْرًا وخِيَرة، وخيّره.

(٢) في الهامش: كذا في الكتاب، ولعلّه أراد المواشي جمع الماشية، وهي الإبل والغنم والبقر، وهو قريب من معنى الوجه الرّابع عشر.

فضله.

و الاستخارة: طلب الخِيَرة في الشّيء، يقال: استخر الله يَخِرْ لك، أي اطلب منه الخِيَرة، و الله يخير للعبد إذا استخاره.

و الاختيار: الاصطفاء، يقال: اخترتُ فلانًا على فلان، أي فضّلته عليه، و كذلك التخيير.

و التخيير: التفويض، يقال: خيّرته بين الشّيئين، أي فوّضت إليه الخيار، و أنت بالخيار و بالمختار: اختر ما شئت.

و الخَيْر: ضدّ الشرّ، لأنّه مفضّل عليه، و الجمع خُيُور، يقال: خار خَيْرًا، أي صار ذا خير، و خِرتَ يا رجل، فأنت خائر، و خار الله لك: أعطاك ما هو خير لك، و هو خير منك و أخير، و هو خَيِّر مسلم، و خَيِّر أهله، و ما أخيَرَه و خَيْرَه، و أشرّه و شرّه، و خايره فخاره خَيْرًا: كان خَيْرًا منه.

و رجل خَيْر و خَيِّر: ذو خَيْر، و الجمع: أخيار و خِيار، و يقال في مَثَل للقادم من سفر: خَيْر ما رُدَّ في أهل و مال، أي جعل الله ما جئتَ خَيْر ما رجع به الغائب، و من دعائهم في النّكاح: على يَدَي الخَيْر و اليُمن.

و الخَيِّرة من النّساء: الكريمة النّسب، الشّريفة الحسب، الحسنة الوجه، الحسنة الخُلُق، الكثيرة المال، الّتي إذا ولدت أنجبت، و فلانة الخَيْرة من المرأتين، و هي الخَيْرة و الخِيَرة و الخُورى و الخِيرى، و فلان خير النّاس، و فلانة خير النّاس، و امرأة خَيِّرة و خَيْرة، و الجمع أخيار و خِيار.

٢ ـ و الخيار: القِثّاء، كما قال الجوهريّ و أضاف: «و ليس بعربيّ». و قيل: نبات يُشبه القِثّاء. قال الزّبيديّ: «و هو الأشبه، كما صرّح به غير واحد».

و خيار شَنْبَر: ضرب من الخرّوب، شجر مثل كبار شجر الخوخ، و يقال له: شَنْبار أيضًا، و هو فارسيّ معرّب، و أصله «چنبر»، و خيارشنبر عند الفُرس يكون مدوّرًا طويلًا، و هو الّذي يُسمّيه العرب القَثّد.

٣ ـ و قال الزّمخشريّ في مقدّمة كتاب أساس البلاغة: «و العثور على مناطم الفصحاء، و المخايرة بين متداولات ألفاظهم، و متعاورات أقوالهم». و يريد بالمخايرة هنا المفاضلة. و لكن هذا المعنى لم يُؤثَر عن العرب، فهم يقولون: خايره فخاره خَيْرًا، أي كان خيرًا منه، كما تقدّم عن أرباب اللّغة، و عنه أيضًا في هذا الكتاب.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا (الخير) مفردًا اسم تفضيل و صفة مشبّهة ١٧٦ مرّة، و جمعًا (أخيار) مرّتين، و اسم المصدر مفردًا (خيرة) مرّتين أيضًا، و جمعًا (خيرات) ١٠ مرّات، و مزيدًا من الافتعال (الماضي) ٣ مرّات، و (المضارع) مرّة، و من التّفعّل (المضارع) مرّة، و كلّها معلوم ليس فيها مجهول ـ في ١٧٧ آية:

١ ـ الله خير

١ ـ ﴿بَلِ اللّٰهُ مَوْلٰيكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النّٰاصِرِينَ﴾

آل عمران: ١٥٠

٢ ـ ﴿...إِنِ الْحُكْمُ إِلاّٰ لِلّٰهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ

الفاصلين﴾ الأنعام ٥٧

٣ ـ ﴿... فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين﴾ الأعراف ٨٧

٤ ـ ﴿واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين﴾ يونس ١٠٩

٥ ـ ﴿قال كبيرهم ألم تعلموا أن أباكم قد أخذ عليكم موثقاً من الله ومن قبل ما فرطتم في يوسف فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين﴾ يوسف ٨٠

٦ ـ ﴿قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾ الأعراف: ٨٩

٧ ـ ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾ الأعراف: ١٥٥

٨ ـ ﴿وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين﴾ الأنبياء ٨٩

٩ ـ ﴿والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقاً حسناً وإن الله لهو خير الرازقين﴾ الحج ٥٨

١٠ ـ ﴿أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير وهو خير الرازقين﴾ المؤمنون ٧٢

١١ ـ ﴿قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ المائدة ١١٤

١٢ ـ ﴿قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين﴾ سبأ ٣٩

١٣ ـ ﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين﴾ الجمعة ١١

١٤ ـ ﴿وقل رب أنزلني منزلاً مباركاً وأنت خير المنزلين﴾ المؤمنون ٢٩

١٥ ـ ﴿إنه كان فريق من عبادي يقولون ربنا آمنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين﴾

المؤمنون ١٠٩

١٦ ـ ﴿وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين﴾ المؤمنون ١١٨

١٧ ـ ﴿قال هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه من قبل فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين﴾

يوسف: ٦٤

١٨ ـ ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾

آل عمران ٥٤

١٩ ـ ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾ الأنفال ٣٠

٢٠ ـ ﴿يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ يوسف: ٣٩

٢١ ـ ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ الكهف: ٤٤

٢٢ ـ ﴿إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ طه ٧٣

٢٣ ـ ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ النمل: ٥٩

٢ ـ الخير عند الله

٢٤ ـ ﴿لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾ آل عمران ١٩٨

٢٥ ـ ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ النحل: ٩٥

٢٦ ـ ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ القصص ٦٠

٢٧ ـ ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الشورى ٣٦

٢٨ ـ ﴿... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ الزخرف ٣٢

٢٩ ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ القصص ٨٠

٣٠ ـ ﴿...قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ البقرة ٦١

٣١ ـ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٠٣

٣٢ ـ ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾ البقرة: ١٠٥

٣٣ ـ ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا...﴾ البقرة ١٠٦

٣٤ ـ ﴿... بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آل عمران ٢٦

٣٥ ـ ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ هود ٨٦

٣ ـ فعل الخير

٣٦ ـ ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ الإسراء ٣٥

٣٧ ـ ﴿... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ...﴾ البقرة ٢٢٠

٣٨ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ النساء ٥٩

٣٩ ـ ﴿... وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ النساء: ١٢٧

٤٠ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ الحج ٧٧

٤١ ـ ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

بِالْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران ١١٥

٤ ـ الدعوة إلى الخير

٤٢ ـ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران ١٠٤

٥ ـ التقوى

٤٣ ـ ﴿... وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ...﴾ البقرة ١٩٧

٤٤ ـ ﴿... وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ الأعراف ٢٦

٤٥ ـ ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ ...﴾ التوبة: ١٠٩

٤٦ ـ ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ النحل: ٣٠

٤٧ ـ ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ ...﴾ آل عمران ١٥

٤٨ ـ ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ العنكبوت ١٦

٦ ـ الإيمان

٤٩ ـ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران ١١٠

٥٠ ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ...﴾ النساء ١٧٠

٥١ ـ ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ الأحزاب ٢٥

٥٢ ـ ﴿... وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ...﴾ النساء ١٧١

٥٣ ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الأنفال ٧٠

٥٤ ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ ...﴾ الأحقاف ١١

٥٥ ـ ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ محمد ٢١

٥٦ ـ ﴿... قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ...﴾ التوبة ٦١

٧ ـ التوبة

٥٧ ـ ﴿... فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ ...﴾ البقرة ٥٤

٥٨ ـ ﴿... فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ...﴾ التوبة ٣

٥٩ ـ ﴿... فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ ...﴾ التوبة ٧٤

٨ ـ الطاعة

٦٠ ـ ﴿... وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ...﴾ النساء ٤٦

٦١ ـ ﴿... وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ النساء: ٦٦

٩ ـ الصبر

٦٢ ـ ﴿... وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم﴾ النساء ٢٥

٦٣ ـ ﴿... ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾ النحل ١٢٦

٦٤ ـ ﴿ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيرا...﴾ الحجرات ٥

١٠ ـ الصوم

٦٥ ـ ﴿... فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ البقرة ١٨٤

١١ ـ الصلح

٦٦ ـ ﴿... فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير...﴾ النساء ١٢٨

١٢ ـ الجهاد

٦٧ ـ ﴿ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون﴾ آل عمران ١٥٧

٦٨ ـ ﴿إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وإن تنتهوا فهو خير لكم...﴾ الأنفال ١٩

٦٩ ـ ﴿انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ التوبة ٤١

١٣ ـ الحج

٧٠ ـ ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم﴾ البقرة ١٥٨

٧١ ـ ﴿ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه...﴾ الحج ٣٠

٧٢ ـ ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير...﴾ الحج ٣٦

١٤ ـ سائر الخيرات وما لا خير فيه

٧٣ ـ ﴿... وأن يستعففن خير لهن والله سميع عليم﴾ النور ٦٠

٧٤ ـ ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن﴾ التحريم ٥

٧٥ ـ ﴿عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها إنا إلى ربنا راغبون﴾ القلم ٣٢

٧٦ ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون﴾ النور ٢٧

٧٧ ـ ﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾ القصص ٢٦

٧٨ ـ ﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا﴾ البقرة ٢٦٩

٧٩ ـ ﴿فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾ النساء ١٩

٨٠ ـ ﴿... وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير﴾ النحل ٧٦

٨١ ـ ﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف...﴾ النساء ١١٤

١٥ ـ الخير في الآخرة

٨٢ ـ ﴿وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيرا منها منقلبا﴾ الكهف ٣٦

٨٣ ـ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَٰلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا﴾ الفرقان ١٠

٨٤ ـ ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾

الصافات ٦٢

٨٥ ـ ﴿... قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ النساء ٧٧

٨٦ ـ ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ الأعلى ١٦، ١٧

٨٧ ـ ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾

الضحى ٤

٨٨ و ٨٩ ـ ﴿ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ الأنعام ٣٢ والأعراف ١٦٩

٩٠ ـ ﴿ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ يوسف ١٠٩

٩١ ـ ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يوسف ٥٧

٩٢ ـ ﴿... وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ الكهف ٤٦

٩٣ ـ ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا﴾ مريم ٧٦

٩٤ ـ ﴿... وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ البقرة: ١١٠

٩٥ ـ ﴿... وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا...﴾ مزمّل ٢٠

٩٦ ـ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾

البقرة، ٢١٥

٩٧ و ٩٨ ـ ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ۝ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾

البقرة ٢٧٢، ٢٧٣

٩٩ ـ ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ التغابن ١٦

١٠٠ ـ ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ...﴾

البقره ٢٧١

١٠١ ـ ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الرّوم ٣٨

١٠٢ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المجادلة، ١٢

١٠٣ ـ ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة ٢٨٠

١٠٤ ـ ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ

يتبعها أذى والله غني حليم﴾ البقرة ٢٦٣

١٠٥ ـ ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون﴾ يونس ٥٨

١٠٦ ـ ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أي الفريقين خير مقاما وأحسن نديا﴾ مريم ٧٣

١٠٧ ـ ﴿قل أذلك خير أم جنة الخلد التي وعد المتقون كانت لهم جزاء ومصيرا﴾ الفرقان ١٥

١٠٨ ـ ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا * أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا﴾ الفرقان ٢٣، ٢٤

١٠٩ ـ ﴿ يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا قل انتظروا إنا منتظرون﴾ الأنعام ١٥٨

١٦ ـ الخير والمال

١١٠ ـ ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا ... فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾ الأعراف ٨٥

١١١ ـ ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا ... ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير ...﴾ هود ٨٤

١١٢ ـ ﴿ولما جهزهم بجهازهم قال ائتوني بأخ لكم من أبيكم ألا ترون أني أوفي الكيل وأنا خير المنزلين﴾ يوسف ٥٩

١١٣ ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ الجمعة ٩

١١٤ ـ ﴿... فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا * قال ما مكني فيه ربي خير﴾ الكهف ٩٤، ٩٥

١١٥ ـ ﴿فلما جاء سليمان قال أتمدونن بمال فما آتاني الله خير مما آتاكم بل أنتم بهديتكم تفرحون﴾ النمل ٣٦

١١٦ ـ ﴿فسقى لهما ثم تولى إلى الظل فقال رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير﴾ القصص ٢٤

١١٧ ـ ﴿فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب﴾ ص ٣٢

١١٨ ـ ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ العاديات ٨

١١٩ ـ ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين﴾ البقرة ١٨٠

١٢٠ ـ ﴿... ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين﴾ هود ٣١

١٢١ ـ ﴿فعسى ربي أن يؤتين خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا﴾ الكهف ٤٠

١٢٢ ـ ﴿فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما﴾ الكهف ٨١

١٢٣ ـ ﴿... ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾ الأعراف ١٨٨

١٢٤ ـ ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ طه ١٣١

١٢٥ ـ ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُم...﴾ آل عمران: ١٨٠

١٧ ـ الخير والشرّ

١٢٦ ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُم بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ يونس ١١

١٢٧ ـ ﴿وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنسَانُ عَجُولًا﴾ الإسراء ١١

١٢٨ ـ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ الأنبياء: ٣٥

١٢٩ ـ ﴿...لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ النور: ١١

١٣٠ ـ ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ المعارج ٢٠، ٢١

١٣١ ـ ﴿لَّا يَسْأَمُ الْإِنسَانُ مِن دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ﴾ فصّلت: ٤٩

١٣٢ ـ ﴿لَّوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ النور: ١٢

١٣٣ ـ ﴿إِن تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَن سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ النساء ١٤٩

١٣٤ ـ ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ الأنفال ٢٣

١٣٥ ـ ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ۝ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ﴾ ق: ٢٤، ٢٥

١٣٦ ـ ﴿مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ القلم: ١٢

١٣٧ ـ ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَٰئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ القمر: ٤٣

١٣٨ ـ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة ٢١٦

١٣٩ ـ ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الأنعام ١٧

١٤٠ ـ ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ يونس ١٠٧

١٤١ ـ ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزلزال ٧، ٨

١٤٢ ـ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ...﴾ الحج ١١

١٤٣ ـ ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ ۝ وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النمل ٨٩، ٩٠

١٤٤ ـ ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾ القصص ٨٤

١٤٥ ـ ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾

آل عمران ٣٠

١٨ ـ الأخيار و الأشرار

١٤٦ ﴿وَقَالُوا ءَأَالِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ الزخرف ٥٨

١٤٧ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ● إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البيّنة ٦، ٧

١٤٨ ـ ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾

الأعراف ١٢

١٤٩ ـ ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ ص ٧٦

١٥٠ ـ ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ الزخرف ٥٢

١٥١ ـ ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾

ص ٤٧

١٥٢ ـ ﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ ص ٤٨

١٥٣ ـ ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾ البقرة ١٤٨

١٥٤ ـ ﴿...وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ...﴾ آل عمران ١١٤

١٥٥ ـ ﴿... وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة ٤٨

١٥٦ ـ ﴿... وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ التوبة ٨٨

١٥٧ ـ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...﴾ الأنبياء ٧٣

١٥٨ ـ ﴿... إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ الأنبياء ٩٠

١٥٩ ـ ﴿نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾

المؤمنون ٥٦

١٦٠ ـ ﴿أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ المؤمنون ٦١

١٦١ ـ ﴿... وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾

فاطر ٣٢

١٦٢ ـ ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾ الرحمن ٧٠

١٦٣ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ...﴾

البقرة ٢٢١

١٦٤ ـ ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...﴾ النور ٣٣

١٦٥ ـ ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ الدخان ٣٧

١٦٦ ـ ﴿... فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ

جداً أشحّةً على الخير...﴾ الأحزاب ١٩

١٦٧ ـ ﴿ليلة القدر خيرٌ من ألف شهر﴾ القدر ٣

١٦٨ ـ ﴿على أن نبدّل خيراً منهم وما نحن بمسبوقين﴾ المعارج ٤١

١٦٩ ـ ﴿إنّ الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خيرٌ أم من يأتي آمناً يوم القيامة اعملوا ما شئتم إنّه بما تعملون بصير﴾

فصّلت ٤٠

١٧٠ ـ ﴿ولا يحسبنّ الذين كفروا أنّما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم إنّما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين﴾ آل عمران: ١٧٨

١٧١ ـ ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا يسخر قومٌ من قومٍ عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساءٌ من نساءٍ عسى أن يكنّ خيراً منهنّ ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون﴾ الحجرات ١١

١٩ ـ الاختيار و التخيير

١٧٢ ـ ﴿وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى﴾

طه ١٣

١٧٣ ـ ﴿ولقد اخترناهم على علمٍ على العالمين﴾

الدخان ٣٢

١٧٤ ـ ﴿وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة...﴾ القصص: ٦٨

١٧٥ ـ ﴿وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾

الأحزاب ٣٦

١٧٦ ـ ﴿إنّ لكم فيه لما تخيّرون﴾ القلم ٣٨

١٧٧ ـ ﴿وفاكهةٍ ممّا يتخيّرون﴾ الواقعة: ٢٠

و يلاحظ أوّلاً أنّ فيها محورين. الخير مجرّداً. والاختيار و التخيّر مزيداً. والأوّل فيه أقسام.

القسم الأوّل. توصيف الله بالخير ٢٣ آية: (١ ـ ٢٣) بأوصاف

أ ـ خير الناصرين مرّة (١) قوله تعالى: ﴿بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾.

ب ـ خير الفاصلين مرّة: (٢) قول النبيّ ﷺ: ﴿إن الحكم إلّا لله يقصّ الحقّ وهو خير الفاصلين﴾.

ج ـ خير الحاكمين ٣ مرّات (٣ ـ ٥): قول شعيب ﷺ ﴿فاصبروا حتّى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين﴾، و ﴿واتّبع ما يوحى إليك واصبر حتّى يحكم الله وهو خير الحاكمين﴾، و ﴿فلن أبرح الأرض حتّى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين﴾.

د ـ خير الفاتحين مرّة (٦): قول شعيب ﷺ لقومه ﴿ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين﴾

هـ ـ خير الغافرين مرّة (٧) قول موسى ﷺ ﴿أنت وليّنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾

و ـ خير الوارثين مرّة (٨) قول زكريّا ﷺ ﴿وزكريّا إذ نادى ربّه ربّ لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين﴾

ز ـ خير الرازقين ٥ مرّات (٩ ـ ١٣): قول الله للمهاجرين الذين قتلوا أو ماتوا: ﴿ليرزقنّهم الله رزقاً

حَسَنًا وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، و قول الله للنّبيّ ﷺ: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، و قول عيسى ﷺ سائلًا الله إنزال المائدة عليهم: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، و قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ و ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾.

ح ـ خير المنزلين مرّة (١٤) قول الله لنوح ﷺ لمّا ركب السّفينة: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾.

ط ـ خير الرّاحمين مرّتين (١٥ و ١٦) قول فريق من عباد الله: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾، و قول الله للنّبيّ ﷺ: ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾.

ي ـ أرحم الرّاحمين مرّة (١٧) قول يعقوب لبنيه لمّا سألوه أن يرسل معهم أخاهم: ﴿قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾.

ك ـ خير الماكرين مرّتين (١٨ و ١٩) قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ و ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾.

ل ـ الله الواحد القهّار خير مرّة (٢٠) قول يوسف ﷺ: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

م ـ الله حقّ و له الولاية و خير ثوابًا و خير عُقْبًا (٢١) قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾.

ن ـ الله خير و أبقى مرّة (٢٢) قول السّحرة لفرعون: ﴿إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾.

س ـ الله خير مرّة (٢٣) قول الله للنّبيّ ﷺ: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

و فيها بحوث:

١ ـ هذه كلّها حول الله تعالى و وصف له، لكن عشرة منها و هي: (١ و ٤ و ٩ و ١٠ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٦ و ١٨ و ١٩) من قبل الله نفسه، و الباقي من قبل أنبيائه عليهم السّلام و الصّالحين من عباده، فاثنتان (٢ و ٢١) من قبل النّبيّ، وواحدة (١٧) من يعقوب، وواحدة (٢٠) من يوسف، و واحدة (٥) من أخي يوسف، و واحدة (٧) من موسى، و واحدة (١١) من عيسى، و واحدة (٨) من زكريّا، و اثنتان (٣ و ٦) من شعيب، و واحدة (١٥) من فريق من عباد الله، و واحدة (٢٢) من السّحرة.

٢ ـ و كلّها أوصاف له تعالى تحكي عن أفعاله الجميلة، فواحدة منها (١) تحكي عن نصرة الله: ﴿خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾، و خمس منها: (٢ ـ ٦) تحكي عن عدل الله في حكمه بثلاثة ألفاظ: ﴿خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾، ﴿خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾، ﴿خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾، و واحدة تحكي عن غفران الله (٧): ﴿خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾، و واحدة عن ميراث

الله العالمين (٨): ﴿خَيْرُ الْوارِثِينَ﴾، و خمس عن رزق الله للنّاس (٩ ـ ١٣): ﴿خَيْرُ الرّازِقِينَ﴾، و ثلاث عن رحمة الله (١٥ ـ ١٧): ﴿خَيْرُ الرّاحِمِينَ﴾ و ﴿أَرْحَمُ الرّاحِمِينَ﴾، و اثنتان عن مكر الله الماكرين (١٨ و ١٩) ﴿خَيْرُ الْماكِرِينَ﴾، و أربع عن قهره و ثوابه و عقباه وبقاءه و ربوبيّته (٢٠ ـ ٢٣).

٣ ـ و هذه الأفعال كلّها لطف من الله لعباده، بعضها في الدّنيا كالنّصرة، والرّزق و المكر و الوراثة، و بعضها في الآخرة كالغفران و الثّواب و القهر والعقبى، أو في الدّنيا و الآخرة معًا كالرّحمة والحقّ و الولاية، فلاحظ.

القسم الثّاني: الخير عند الله ١٧ آية. (٢٤ ـ ٣٥) ـ و جملة من آيات أخرى ـ و هي أصناف:

أ ـ خير للأبرار مرّة (٢٤) ﴿وَ ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرارِ﴾

ب ـ خير و أبقى خمس مرّات:

(٢٢): ﴿وَ اللهُ خَيْرٌ وَ أَبْقى﴾، و (٢٦): ﴿وَ ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَ أَبْقى أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾، و (٢٧): ﴿وَ ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَ أَبْقى لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾، و (٨٦): ﴿وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَبْقى﴾، و (١٢٤): ﴿وَ رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقى﴾.

ج ـ خير لكم مرّتين.

(٢٥): ﴿إِنَّما عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

(٥٧): ﴿... فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ﴾

د ـ ثواب الله خير مرّتين:

(٢٩) ﴿وَيْلَكُمْ ثَوابُ اللهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحًا﴾

(٣١): ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

هـ ـ رحمة الله خير مرّة:

(٢٨) ﴿رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ﴾.

و ـ ما أنزل الله خير مرّتين.

(٣٢) ﴿ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.

(٣٣): ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾.

ز ـ بقيّة الله خير مرّة

(٣٥): ﴿بَقِيَّتُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

ح ـ و هناك آيات أخرى جاء فيها: ﴿ما عِنْدَ اللهِ﴾ ذكرت تحت أقسام أخرى مثل: (١٣): ﴿قُلْ ما عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ﴾، و (٩٢ و ٩٣) ﴿وَ الْباقِياتُ الصّالِحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا ـ أو ـ مَرَدًّا﴾، و (٤٧): ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنّاتٌ﴾، و (٩٤) و (٩٥): ﴿وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ﴾.

و فيها بحوث:

١ ـ جاء في أكثرها النّصّ على ﴿ما عِنْدَ اللهِ﴾، و جاء مكانها في (٥٧): ﴿عِنْدَ بارِئِكُمْ﴾، و في (٣٤): ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾، و في (٢٤ و ٣١): ﴿مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾، و في (٣٢): ﴿مِنْ رَبِّكُمْ﴾، و في بعضها الإضافة إليه

تعالى مثل (٢٨): ﴿وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾، و (٢٩): ﴿ثَوَابُ اللهِ خَيْرٌ﴾، و (٣٥): ﴿بَقِيَّتُ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ﴾، ونحوها في آيات أخرى.

٢ ـ خُصّ الخير في بعضها بأصناف خاصّة، مثل الأبرار في (٢٤): ﴿خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾، ومن آمن في (٣٧)، ﴿خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾، و (٢٩): ﴿خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ وفي (٢٥): ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾، وتأتي في آيات الآخرة، في (٨٥) ﴿خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾، وفي (٤٧): ﴿بِخَيْرٍ مِنْ ذٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾، وأطلق في بعضها مثل (٢٦): ﴿خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾، و (٢٨): ﴿خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾، ونحوها.

٣ ـ أطلق الخير في كثير منها، ولم يقيّد بما هو خير منه كما قيّد في (١٣): ﴿خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ﴾، وفي (٢٨): ﴿خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾، وفي (٣٣): ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، فإذا قيّد الخير بذلك فقط «الخير» يكون أفعل التفضيل، أمّا في غيرها فالظاهر أنّ الخير فيها ضدّ الشرّ، وليس فيه تفضيل، وسبحته.

القسم الثالث: فعل الخير ٤٦ آية (٣٦ ـ ٨١)، ولا ينحصر بهذا العدد، بل يستفاد من كثير من آيات هذه المادّة، وهي أصناف:

أ ـ الدّعوة إلى الخير والأمر بالمعروف آيتان، (٤٢ و ٤٩): ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾، و ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾

ب ـ التقوى ٧ آيات (٤٣ ـ ٤٨)، وهو مستفاد من آيات أخرى ـ لاحظ آياتها ـ وآيات بقيّة الأصناف في قائمة الآيات، وهي منظّمة ومعنونة فيها فلا نكرّرها

ج ـ الإيمان ٨ آيات (٤٣ ـ ٥٩).

د ـ التوبة ٣ آيات: (٥٧ ـ ٥٩).

هـ ـ الطّاعة ٣ آيات: (٦٠، و ٦١، و ٨٣): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾.

و ـ الصّبر ٣ آيات (٦٢ ـ ٦٤).

ز ـ الصّوم آية، (٦٥).

ح ـ الصّلح والإصلاح آيتان (٦٦، ٦٧).

ط ـ الجهاد ٣ آيات، (٦٧ ـ ٦٩).

ي ـ الحجّ ثلاث آيات: (٧٠ ـ ٧٢)

ك ـ سائر الخيرات.

(٧٣): ﴿... وَأَنْ تَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

(٧٤): ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ﴾

(٧٥): ﴿عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾

(٧٧): ﴿... وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ...﴾

(٤٠): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

(٧٨): ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾

(٣٦): ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾

ل ـ الخير الكثير آيتان:

(٧٩): ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

(٨٠): ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

م ـ ما لا خير فيه آيتان.

(٨٠) ﴿أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾

(٨١): ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ ...﴾

وفيها بحوث:

١ ـ جملة من هذه الأفعال مصدرها وموضعها القلب كالإيمان والصّبر، وجملة منها مصدرها الأعضاء كالطّاعة والتوبة والصّوم، وسائر العبادات. وبعض منها مشتركاً بين القلب والأعضاء مثل التقوى قلبًا وقالبًا، ولكن لجميعها ولاسيّما العبادات ترتبط بالقلب لاعتبار نيّة التقرّب فيها

٢ ـ والاهتمام بها يقدّر بحسب تعداد آياتها، فأهمّها الإيمان، ثمّ التقوى، ثمّ الصّبر، ثمّ ما بعدها من المواضيع، كما يقدّر بحسب سياقها شدّةً وتأكيدًا، وتسهيلًا، ولينًا

٣ ـ وللبحث الوافي في كلّ منها يلاحظ موادّها

القسم الرّابع: الخير في الآخرة ٢٣ آية: (٨٢ ـ ١٠٩)، وهذا مستفاد من آيات كثيرة أخرى. وفيها بحوث:

١ ـ جاء في ثلاث منها: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ﴾

(٨٥): ﴿... قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾

(٨٦): ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا ● وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾

(٨٧): ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾

وفي أربع ﴿وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ﴾ أو ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾

(٨٨ و ٨٩): ﴿وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

(٩٠): ﴿... وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

(٩١): ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾.

وفي واحدة ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾:

(٩١): ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾

وفي اثنتين ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ﴾

(٩٢): ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾

(٩٣): ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا﴾

وفي اثنتين ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾

(٩٤) ﴿... وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

(٩٥): ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ...﴾

وفي تسع منها: الإنفاق أو الصّدقة خير (٩٦ ـ ١٠٤)

و في واحدة قولٌ معروفٌ خيرٌ

(١٠٤)- ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾

٢ ـ و في جملة منها جاء الخير جزاء التّقوى، أو جزاء الإيمان، أو لعمل الصّالح، أو جزاء الحسنة، أو جزاء الرّدّ إلى الله و الرّسول فيما تنازعوا فيه، فلاحظ

٣ ـ و «الخير» في جملة منها يفيد التّفصيل بقرينة التّقابل فيها بين الآخرة و غيرها، أو تعديته بـ(من) أو إضافة إلى جمع:

١ ـ(٤٥): ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ...﴾

٢ ـ(٤٦): ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾

٣ ـ(٨٥): ﴿... قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾

٤ ـ(٨٦): ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾

٥ ـ(١٠٦): ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾

٦ ـ(١٠٧): ﴿قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا﴾

٧ ـ(١٠٨): ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا * أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾

٨ ـ(٨٢): ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾

٩ ـ(٨٣): ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا﴾

١٠ ـ(٨٧): ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾

١١ ـ(١٠٥): ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾

و... من هذا القبيل آيات الخير و الشّرّ و الأخيار و الأشرار، للتّقابل بين الخير و غيره. أمّا في غيرها من الآيات مثل آيات الإنفاق فالظّاهر أنّ «الخير» فيها عارٍ عن التّفصيل

و كذا مثل:

(٤١): ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾

و(١٠٩): ﴿... يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾

و هذه الضّابطة جارية في جميع آيات الخير، فلاحظ

القسم الخامس: الخير و المال ١٦ آية:(١١٠ـ ١٢٥)، و هي أصناف: فثلاث منها نزلت في الكيل و الميزان (١١٠ـ ١١٢).

(١١٠): ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا... فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ

إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

(١١١): ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا... وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ...﴾.

(١١٢): ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾.

والطّريف فيها أنّها قصص مكّيّة لنبيّين شعيب ويوسف عليهما السلام، لكن الخير فيهما لم يستعمل في المال إلّا في الأولى باعتبار إيفاء الكيل، دون الأخيرتين والبحث فيها موكول إلى: ك ي ل: «الكيل» و: و ز ن: «الميزان»، و: و ف ي: «أوفوا».

وواحدة في بيع

(١١٣): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

وهذه وإن كانت لها علاقة بالمال إلّا أنّ «الخير» فيها لم يُطلَق على المال، لاحظ: ب ي ع: «البيع»، و: ذ ك ر: «ذكر الله». أمّا باقي الآيات فقد أُطلق فيها «الخير» على المال، أو على فعل يتعلّق بالمال وهي ١٣ آية: (١١٤ ـ ١٢٥)، و(٥٣).

(٥٣): ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

والطّريف في هذه الآيات أنّ أربعًا منها (٥٣ و١١٣ و١١٩ و١٢٥) مدنيّة وكلّها تشريع أو مايرجع إلى التّشريع كالبعل، في (١٢٥)، والباقي كلّها قصص مكّيّة، إلّا أنّ اثنتين منها: (١١٠ و١١١) أيضًا تشريع في الأمم السّابقة، باعتبار حكم إيفاء الكيل والميزان فيهما، والبحث المستوفى فيها موكول إلى موادّها، فلاحظ.

القسم السّادس: الخير والشّرّ ٢٢ آية: (١٢٦ ـ ١٤٥)، و(٣٠ و٨٤).

١ ـ الجدير بالذّكر أنّ ثماني من هذه الآيات ـ وهي (١٢٦ ـ ١٣١) و(١٣٨ و١٤١) ـ قوبل فيها الخير والشّرّ بلفظهما، وفي الباقي جاء قبال «الخير» لفظ آخر بمعنى الشّرّ مثل «الأدنى» في (٣٠). ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾، و«الضّرّ» في (١٣٩ و١٤٠): ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾، و«السّوء» في (١٢٣ و١٤٥): ﴿أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ﴾، و﴿مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾، و«السّيّئة» في (١٤٣ و١٤٤): ﴿مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ﴾، و«الفتنة» في (١٤٢) ﴿وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ﴾، و«الإفك» في (١٣٢) ﴿هَٰذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾، وجاء في واحدة: (٨٤) ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾، وفي اثنتين: (١٣٥ و١٣٦) ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾، وفي واحدة: (١٣٧) ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَٰئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾.

وهذا التّنوّع في التّعبير عن الشّرّ يوسّع أبعاده في كلّ شأن من شؤون الإنسان وفي تطوّرات المجتمع الإنسانيّ.

٢ ـ التّقابل بين الخير والشّرّ كالتّقابل بين التّبشير والإنذار، والجنّة والنّار، والأخيار والأشرار، والمؤمنين والكافرين، والحقّ والباطل،

ونحوها ممّا يصرّ عليه القرآن، ولا تخلو عنه سورة من السّور، حتّى سورة الحمد ـ الّتي يتلوها المصلّون في صلواتهم ـ بقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ الفاتحة: ٧.

هذا التّقابل من أحسن طرق التّبليغ والإرشاد والهداية إلى الحقّ، وهو أوقع في النّفوس، وفي الأفراد والأمم، فهذا ينبغي أن يُعتبر من أنحاء بلاغة القرآن، بل من إعجازه البلاغيّ.

٣ ـ وينبغي الخوض في هذه الآيات لكشف على نكتة الإتيان بكلّ واحدة من هذه الألفاظ بدل لفظ «الشّرّ» مع الاحتفاظ في جميعها بلفظ «الخير»، إلّا في (١٤٤): ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، فجاء فيها إلى جانب لفظ «الخير» تشديدًا لمفهومه لفظ الحسنة قبالًا للسّيّئة، مع تكرار «السّيّئة» فيها معرفًا وجمعًا وتكرار عملها ماضيًا ومضارعًا تأكيدًا لعمل الخير وتحذيرًا عن عمل الشّرّ.

القسم السّابع: الأخيار والأشرار ٢٦ آية: (١٤٦ ـ ١٧١).

وفيها بُحُوثٌ:

١ ـ جاء فيها لفظ «الأخيار» مرّتين: (١٥١): ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾، و(١٥٢): ﴿وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾، ولفظ «الخيرات» للنّساء مرّة (١٦٢): ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾، ولم يأت «الأشرار» بل جاؤوا بألفاظ أخرى كالفاسقين، والمجرمين، والكافرين، ونحوها.

٢ ـ وجاء في تسع منها: (١٥٣ ـ ١٦١) بدل «الأخيار» الخيرات لأعمال الخير، فيبدو أنّ الله يؤكّد عمل الخير أكثر من أهل الخير، فيُعرّف «الأخيار» بأنّهم الّذين يفعلون الخيرات.

٣ ـ وصف «الأخيار» في (١٥١) بـ﴿الْمُصْطَفَيْنَ﴾ و«الخيرات» في (١٦٢) بـ﴿حِسَانٌ﴾ كما أمر بالاستباق إلى «الخيرات» مرّتين (١٥٣ و ١٥٥): ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ ووصفهم بالسّابق مرّة (١٦١): ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾. لاحظ: س ب ق: «فاستبقوا» و«السّابق».

كما جاءت «المسارعة» فيها بدل «الاستباق» أربع مرّات (١٥٤ و ١٥٨ ـ ١٦٠): ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ ٣ مرّات، و﴿نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ مرّة، وذكر «فعل الخيرات» مرّة: (١٥٧) ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾، واكتفى مرّة أيضًا (١٥٦) بـ﴿وَأُولٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ﴾ ومرّة (١٤٧) بـ﴿أُولٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾، ومرّة (١٦٣) بـ﴿وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾، ومرّة (١٤٦) بـ﴿ءَ آلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ﴾ كما ذكرت ثلاث مرّات (١٤٨ ـ ١٥٠): ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ أو ﴿مِنْ هٰذَا﴾ ولله في كلامه فنون وكلّها بليغ.

المحور الثّاني: الاختيار والتّخيّر ١٧ آيات بثلاثة صيغ: الاختيار، والخيرة، والتّخيّر، ففيها ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الاختيار ٤ آيات:

(٧): ﴿وَاخْتَارَ مُوسٰى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا...﴾.

(١٧٢): ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحٰى﴾

(١٧٣): ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

(١٧٤): ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾

فثلاث منها جاءت بشأن موسى و بني إسرائيل، و هذا دالّ على مزيّة عناية الله بهم، حيث خصّهم بالاختيار ثلاث مرّات:

فالأولى: في اختيار موسى من قومه سبعين رجلًا لميقات الله

و الثّانية: في اختيار الله موسى لرسالته و وحيه لـمّا رأى النّار في طور سيناء، فقد جاء قبلها ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾. ثمّ قال: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾.

و الثّالثة: في اختيار الله بني إسرائيل على العالمين، فقد جاء قبلها: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾. ثمّ قال: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.

و أمّا الرّابعة: فجاءت إبطالًا لاختيار المشركين عبادة الأصنام بدل عبادة الله أو غيره، ممّا سنبحثه ذيل الآية بعنوان «ربطها بما قبلها». و في كلّ منها بحوث:

أ ـ في الأولى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾:

١ ـ قالوا إنّ معناه: و اختار موسى من قومه، فحذفت «من» و وصل الفعل كما يقال: «خيّرتُ من الرّجال زيدًا و اخترتُ الرّجال زيدًا»، قاله الزّجّاج

وقال الفرّاء: «و إنّما استُجيز وقوع الفعل عليهم إذا طُرِحَت «مِنْ» لأنّه مأخوذة من قولك: هؤلاء خير القوم، و خير من القوم. فلمّا جازت الإضافة مكان «مِنْ» ولم يتغيّر المعنى، استجازوا أن يقولوا: اخترتُكم رجلًا و اخترتُ منكم رجلًا».

٢ ـ قال الطّوسيّ: «الاختيار هو إرادة ما هو خير يقال: خيّره بين أمرين فاختار أحدهما، و الاختيار و الإيثار بمعنى واحد».

و قال الفخر الرّازيّ: «الاختيار: افتعال، من لفظ الخير يقال: اختار الشّيء، إذا أخذ خيره و خياره».

و قال ابن عاشور: «و الاختيار: تكلّف طلب ما هو خير، و استُعملت صيغة التّكلّف في معنى إجادة طلب الخير».

و قال الطّباطبائيّ: «الاختيار: مأخوذ من الخير...»

و عليه فالعلاقة بين «الاختيار» و «الخير» ماسّة، أي إنّ الاختيار هو إيثار الخير بتكلّف و جدّ.

٣ ـ و قال الفخر الرّازيّ أيضًا: «و أصل اختار: اختير، فلمّا تحرّكت الياء ـ و قبلها فتحة ـ قلبت ألفًا، نحو: قال و باع، و لهذا السّبب استوى لفظ الفاعل والمفعول، فقيل فيهما: مختار، و الأصل: مختيِر و مختيَر، فقلبت الياء فيهما ألفًا، فاستويا في اللّفظ».

٤ ـ ثمّ بحث في كيفيّة اختيار الإنسان الخير بحسب اعتقاده خلال تحليل نفسيّ، فلاحظ. و في معناه قال الطّباطبائيّ: «و حقيقة الاختيار أن يتردّد أمر الفاعل مثلًا بين أفعال يجب أن يُرجّح واحدًا منها ليفعله، فيميّز ما هو خيرها، ثمّ يبني على كونه خيرًا من غيره فيفعله.

فبناؤه على كونه خيرًا من غيره هو اختيار، فالاختيار دائمًا لغاية هو غرض الفاعل من فعله. [إلى أن قال:]

وكان موسى في علمه تعالى خيرًا من غيره، وأصلح لهذا الغرض، فاختاره ﷺ».

٥ ـ واختلفوا في سبب اختيارهم ووقته وفيمن اختارهم من بينهم كما جاء في كلام الطَّبْرِسيّ، والزَّمَخْشَريّ، وابن عطيّة، فلاحظ.

قال الزَّمَخْشَريّ: «اختار من اثني عشر سبطًا من كلّ سبط ستّة حتّى تتامّوا اثنين وسبعين». ثمّ ذكر: قعد منهم اثنان فبقي سبعون. وقال: «ورُوي أنّه لم يُصب إلّا ستّين شيخًا، فأوحى الله تعالى إليه أن يختار من الشّبّان عشرة، فاختارهم فأصبحوا شيوخًا».

ب ـ وفي الثّانية: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحٰى﴾:

١ ـ ذكروا اختلاف القراءة مفردًا وجمعًا: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ أو (وَأنّا اخترناك)، واعترف الطّبَريّ بأنّهما قراءتان مشهورتان، ورجّح الطَّبْرِسيّ الإفراد بأنّه أكثر في القراءة، وهو أشبه بما قبله: ﴿اِنّى اَنَا رَبُّكَ﴾، ثمّ وجّه قراءة الجمع بأنّ التّقدير: ولأنّا اخترناك فاستمع.

٢ ـ قال الفَخْر الرّازيّ: «هذه الآية تدلّ على أنّ النّبوّة لا تحصل بالاستحقاق، لأنّ قوله: ﴿وَاَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ يدلّ على أنّ ذلك المنصب العليّ إنّما حصل، لأنّ الله تعالى اختاره له ابتداء، لا أنّه استحقّه على الله تعالى». لكن هذا لا ينفي استعداده لهذا الاختيار، وأنّه ليس بلامرية فيه، كما تومئ إليه الآية الثّالثة: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾، فإنّ اختياره لا يخلو عن حكمة ومصلحة كما سبق عن الطَّباطَبائيّ ويأتي منه.

٣ ـ ونبّه ابن عاشور على أنّ هذا السّياق ليس للحصر، بل لتقوية الحكم، فهو من قبيل: «أنا سعيتُ في حاجتك»، وأنّ موجب التّقوّي هو غرابة الخبر ومفاجأته دفعًا لتطرّق الشّكّ في نفسه، وأنّه فرّع عليه الأمر بالاستماع، لأنّه أثر الاختيار، وأنّ المراد بـ ﴿مَا يُوحٰى﴾: ما يوحى إليه فعلًا، دون ما يوحى إليه في المستقبل، لأنّه معلوم بالأحرى.

٤ ـ وقال فضل الله بعد كلام له في رسالة موسى ﷺ: «وأنا اخترتك لتكون رسولًا إلى الحياة كلّها، ليستقيم لها الطّريق من خلال رسالتك وشريعتك، ولتنطلق خطواتها في الخطّ المستقيم».

ج ـ وفي الثّالثة: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾:

١ ـ فاختارهم على أهل زمانهم، ولكلّ زمان عالَم، لأنّه قال لأمّة نبيّنا: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١١٠.

٢ ـ وقال الطّوسيّ: «فاجعل فيهم من الأنبياء الكثيرين، فهذه خاصّة لهم ليست لغيرهم».

وقال الطَّبْرِسيّ: «وفضّلناهم بالتّوراة، وكثرة الأنبياء منهم. ﴿عَلٰى عِلْمٍ﴾ أي على بصيرة منّا باستحقاقهم التّفضيل والاختيار».

٣ ـ وقال ابن عاشور: «والمقصود التّنويه بالمؤمنين بالرّسل، وأنّ ذلك يقتضي أن ينصرهم الله

على أعدائهم، و لأجل هذه الإشارة أكّد الخبر بـ«اللّام» و«قد»، كما أكّد في قوله آنفًا ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الدّخان: ٣٠».

٤ ـ و قال الطّباطبائيّ: «أي اخترناهم على علم منّا باستحقاقهم الاختيار، على ما يعطيه السّياق».

د ـ و في الرّابعة: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾:

١ ـ أوّل ما فيها: ما هو وجه العلاقة بين الخلق والاختيار ﴿يَخْلُقُ﴾ و ﴿يَخْتَارُ﴾؟

قال الطّبريّ: «﴿وَرَبُّكَ﴾ يا محمّد ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ أن يخلقه، ﴿وَيَخْتَارُ﴾ لولايته الخيرة من خلقه، و من سبقت له منه السّعادة».

و قال الطّبرسيّ: «معناه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ من الخلق، ﴿وَيَخْتَارُ﴾ تدبير عباده، على ما هو الأصلح لهم، و يختار للرّسالة ما هو الأصلح لعباده».

و قال النّقّاش: «﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾: النّبيّ محمّدًا ﷺ ﴿وَيَخْتَارُ﴾: الأنصار لدينه». و هذا بعيد جدًّا.

و قال الواحديّ: «فكما أنّ الخلق إليه ما يشاء، فكذلك الاختيار إليه في جميع الأشياء، فيختار ممّا خلق ما يشاء و من يشاء».

و قال ابن عطيّة: «يخلق من عباده و سائر مخلوقاته ما يشاء، و أنّه يختار لرسالته من يريد و يعلم فيه المصلحة». و ليس فيه ما يدلّ على العلاقة بين الخلق و الاختيار.

و قال ابن القيّم: «إنّ الله سبحانه و تعالى هو متفرّد بالخلق و الاختيار من المخلوقات. قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ و ليس المراد هاهنا بالاختيار، الإرادة الّتي يُشير إليها المتكلّمون بأنّه فاعل المختار ـ و هو سبحانه كذلك ـ و ليس المراد بالاختيار هنا هذا المعنى. و هذا الاختيار داخل في قوله: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ فإنّه لا يخلق إلّا باختياره، و داخل في قوله تعالى: ﴿مَا يَشَاءُ﴾ فإنّ المشيئة هي الاختيار. و إنّما المراد بالاختيار هنا: الاجتباء و الاصطفاء، فهو اختيار بعد الخلق. و الاختيار العامّ اختيار قبل الخلق، فهو أعمّ و أسبق، و هذا أخصّ و هو متأخّر، فهو اختيار من الخلق، و الأوّل اختيار للخلق».

و هذا مع ما فيه من التّطويل و الإبهام ـ يُوافق قول الواحديّ في إطلاق الفعلين.

و نحوه قول البُرُوسَويّ حيث قال: «﴿وَيَخْتَارُ﴾ ممّا يخلق ما يشاء اختياره و اصطفاءه، فكما أنّ الخلق إليه فكذا الاختيار في جميع الأشياء».

و إنّه قد حكى عن «التّأويلات النّجميّة» قوله: يُشير إلى مشيئته الأزليّة في الخلق و الاختيار ـ و قد مثّله ـ و كذلك الآلوسيّ و ابن عاشور و الطّباطبائيّ و مكارم، مع تفاوت بينها.

و من جملتها أنّ الطّباطبائيّ و ابن عاشور ـ و تبعهما مكارم ـ عمّما اختيار الله في مرحلتي التّكوين و التّشريع، و خصّ الطّباطبائيّ بالبحث عن حدود اختيار الإنسان تكوينًا و تشريعًا، فلاحظ.

و قال ابن عاشور: «و المقصود من الكلام هو قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾ فذكر ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ إيماء إلى أنّه

أعلم بمخلوقاته ـ إلى أن قال ـ والابتداء بقوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ تمهيد للمقصود، وهو قوله ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي كما أنّ الخلق من خصائصه فكذلك الاختيار».

٢ ـ وفيها اختلاف آخر في ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ هل (ما) موصولة مفعولاً لـ ﴿يَخْتَارُ﴾، ومعناه أنّ الله يختار للنّاس ـ أو للمؤمنين ـ ما كان لهم فيه الخيرة، فالجملة متّصلة إثباتًا، أو هي نافية، والجملة منقطعة عمّا قبلها، والمعنى ليس للخلق على الله خيرة؟

وقد شغل هذا الخلاف معظم التفاسير، واختار الطّبريّ الوجه الأوّل، وأنّ معناه: «وربّك يا محمّد يخلق ما يشاء أن يخلقه ويختار للهداية والعمل الصّالح من خلقه ما هو في سابق علمه أنّه خيرتهم، [illegible] كان من هؤلاء المشركين لآلهتهم خيار أموالهم» وحكاه عن ابن عبّاس، وذكر أنّ جملة ﴿لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ هي اسم ﴿كَانَ﴾ وخبره.

ثمّ طرح الوجه الثّاني، وأنّه قيل فيه: «هذا قول لا يخفى فساده على ذي حجى من وجوه ثلاثة ذكرها، وليس فيها شيء يعتمد عليه، فلاحظ.

واختار كثير منهم الوجه الثّاني، وأنّ الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ الأحزاب: ٣٦

فاختاره الزّجّاج والثّعلبيّ قال: «وهذا القول أصوب وأعجب إليّ»، والفخر الرّازيّ وقال: «وهو الأحسن»، والقرطبيّ وقال: «وهذا الوقف التّامّ المختار» والقشيريّ وقال: «إنّه الصّحيح لإطباقهم على الوقف على قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾.

قال المهدويّ: وهو أشبه بمذهب أهل السّنّة، و(ما) من قوله ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ نفي عامّ لجميع الأشياء أن يكون للعبد فيها شيء سوى اكتسابه بقدرة الله عزّ وجلّ».

والبيضاويّ وقال: «وظاهره نفي الاختيار عنهم رأسًا، والأمر كذلك عند التّحقيق، فإنّ اختيار العباد مخلوق باختيار الله، منوط بدواع لا اختيار لهم فيها».

وأبو حيّان وقال: «والظّاهر أنّ (ما) نافية، أي ليس لهم الخيرة، إنّما هي لله تعالى».

وابن القيّم وقال: «وأصحّ القولين أنّ الوقف التّامّ على قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ويكون ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ نفيًا، أي ليس هذا الاختيار إليهم، بل هو إلى الخالق وحده ـ إلى أن قال: ـ وذهب بعض من لا تحقيق ولا تحصيل» وذكر الوجه الأوّل، وأبطله بوجوه ستّة أطال الكلام فيها، فلاحظ.

والبروسويّ وقال: «أي الاختيار عليه تعالى وهو نفي لاختيارهم ... ثمّ استشهد بقول الجنيد: كيف يكون للعبد اختيار والله المختار له؟

وقال بعض العارفين: إذا نظر أهل المعرفة إلى الأحكام الجارية بجميل نظر الله لهم فيها وحسن اختياره فيما أجراه عليهم، لم يكن عندهم شيء أفضل من الرّضى والسّكون...».

والآلوسيّ وقال: «وظاهر الآية نفي الاختيار عن العبد رأسًا، كما يقوله الجبريّة، ومن أثبت للعبد

اختياراً قال: إنّه لكونه بالدّواعي الّتي لو لم يخلقها الله تعالى فيه لم يكن، كان في حيّز العدم، وهذا مذهب الأشعريّ على ما حقّقه العلامة الدّواني». ثمّ حكى قوله وأقوال غيره في مسألة الجبر والاختيار فلاحظ.

والطّباطبائيّ قال: «أي لااختيار لهم إذا اختار الله سبحانه لهم شيئًا من فعل أو ترك حتّى يختاروا لأنفسهم ما يشاؤون، وإن خالف ما اختاره الله. والآية قريبة المعنى من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ...﴾، ثمّ قال: للقوم في تفسير الآية أقاويل مختلفة غير مجدية أغمضنا عنها...».

٣ ـ قد ظهر ممّا سبق أنّ هذه الآية ممّا اختلف فيها أهل السّنّة والأشاعرة والمعتزلة والإماميّة، بناءً على اختلافهم في خلق أفعال العباد. فمن أراد الخوض فيها يجب أن يرجع إلى تفاسير القوم لهذه الآية كما أشيرنا إلى بعضها.

٤ ـ ولهم اختلاف آخر في ربط هذه الآية بما قبلها من الآيات في سورة القصص. فأكثرهم قالوا: إنّها نزلت في جواب قول المشركين: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ الزّخرف: ٣١، وعليه فلاعلاقة بينها وبين ما قبلها من آيات هذه السّورة، ولكن لانشاهد لربطها بتلك الآية أيضًا.

نعم جاء في قبلها في الآية: ٤٨ و٤٩ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ وآيات بعدها راجعة إلى القرآن أيضًا، فيمكن ربط هذه الآية بها.

وأمّا ابن عاشور فربطها بما قبلها ٦٧: ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾، وذكر أنّهما جملتان معترضتان بين ما قبلهما وما بعدهما وهما ٦٦ و٦٩ ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾، و﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾، وقال: ظاهر عطفه على ما قبله أنّ معناه آيل إلى التّفويض إلى حكمة الله تعالى في خلق قلوب منفتحة للاهتداء ولو بمراحل، وقلوب غير منفتحة له فهي قاسية صمّاء، وأنّه الّذي اختار فريقًا على فريق ـ إلى أن قال: ـ وربّما يقال: إنّهما تعلّقا بجميع ما قبلها» وشرحه، فلاحظ.

وأمّا الطّباطبائيّ فاعتبرها جوابًا رابعًا على قولهم ٥٧: ﴿إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا﴾ والجواب الأوّل عنها ذيلها: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾ والثّاني ٥٨: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾، والثّالث ٦٠: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا...﴾.

وقد شرحها إلى أن قال في الرّابع ما حاصله أنّ الخلق والإيجاد ينتهي إليه باختياره، ولايلجئه شيء على فعل، فهو مختار بحقيقة معنى الاختيار تكوينًا وتشريعًا، وأنّ «الخلق» إشارة إلى التّكوين، و«الاختيار» إلى التّشريع، أو إلى الأعمّ من الحقيقة والاعتبار، فلاحظ.

وعلى كلّ حال فذيل الآية: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى

عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ صريح في أنّها إبطال لمزاعم المشركين بأحد الوجوه المذكورة، كما قال ابن عاشور «والكلام مسوق لتجهيل المشركين في اختيارهم ما أشركوه، واصطفائهم إيّاه للعبادة والشّفاعة لهم يوم القيامة...» فلاحظ.

٥ ـ ولابن عاشور ـ كعادته ـ تنبيه على نكات أدبيّة في الآية مثل «أنّ تقديم المسند إليه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ...﴾ يفيد القصر، أي ربّك وحده لا أنتم تختارون من يرسل إليكم، وأنّ جملة ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ استئناف مؤكّد لمعنى القصر لئلّا يتوهّم أنّ الجملة قبله مفيدة مجرّد التّقوّي، وأنّ صيغة ﴿مَا كَانَ﴾ تدلّ على نفي للكون تفيد أشدّ ممّا يفيد لو قيل: (ما لهم الخيرة)، كما تقدّم في ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ مريم: ٦٤، وأنّ اللام في ﴿لَهُمُ﴾ للملك، أي ما كانوا يملكون اختيارًا في المخلوقات حتّى يقولوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ...﴾ الزّخرف: ٣١، وأنّ ذكر الله بعنوان كونه ربًّا للنّبيّ ﷺ إشارة إلى أنّه اختاره، لأنّه ربّه وخالقه، فهو قد علم استعداده لقبول رسالته».

القسم الثّاني: الخيرة آيتان.

(١٧٤): ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾

(١٧٥): ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَمْرًا اَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ﴾

وفيهما بحوث:

١ ـ اختلفوا في «الخيرة»، فقال الطّبريّ في الآية الأولى: «إنّ معنى ﴿الْخِيَرَةُ﴾ في هذا الموضع إنّما هو الخِيَرة، وهو الشّيء الّذي يُختار من البهائم والأنعام والرّجال والنّساء. يقال منه: أعطي الخيرة والخِيْرة، مثل الطِّيَرة والطِّيْرة، وليس بالاختيار. وإذ كانت ﴿الْخِيَرَةُ﴾ ما وصفنا، فمعلوم أنّ من أجود الكلام أن يقال: وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما يشاء، لم يكن لهم خير بهيمة أو خير طعام أو خير رجل أو امرأة»، ثمّ نفى أن تكون بمعنى المصدر.

وقال الواحديّ فيها ـ ومثله الطّبرسيّ والفخر الرّازيّ ـ: «والخيرة: اسم من الاختيار، تقام مقام المصدر، والخيرة: اسم للمختار أيضًا، يقال: محمّد خيرة الله من خلقه، أي مختاره، ويجوز التّخفيف فيهما».

وقال الزّمخشريّ: «الخيرة من التّخيّر كالطّيرة من التّطيّر تستعمل بمعنى المصدر وهو التّخيّر، وبمعنى المتخيَّر كقولهم محمّد خيرة الله من خلقه».

وقال الآلوسيّ: «التّخيّر كالطِّيَرة بمعنى التّطيّر، وهما والاختيار بمعنى».

وقال ابن عاشور: «و﴿الْخِيَرَةُ﴾ بكسر الخاء وفتح التّحتيّة: اسم لمصدر الاختيار، مثل الطِّيَرة اسم لمصدر التّطيّر. قال ابن الأثير: ولا نظير لهما، وفي «اللّسان» ما يوهم أنّ نظيرهما: سبي طيبة، إذا لم يكن فيه غدر ولا نقض عهد. ويحتمل أنّه أراد التّنظير في الزّنة لا في المعنى، لأنّها زنة نادرة».

وقال الطّباطبائيّ: «﴿الْخِيَرَةُ﴾ بمعنى التّخيّر، كالطِّيَرة بمعنى التّطيّر».

وقال الطّبرسيّ في الآية الثّانية (٤: ٣٥٩) نقلًا عن الزّجّاج: «الخيرة: التّخيير. وقال عليّ بن عيسى:

الخيرة إرادة اختيار الشّيء على غيره».

فظهر أنّ الخيرة -بتحريك الياء وسكونه- إمّا مصدر أو اسم مصدر بمعنى التخيّر أو التخيير، وإمّا اسم بمعنى المختار. وأمّا ما قاله الطّبَريّ: إنّها بمعنى البهيمة أو غيرها فلا مجال له في الآيتين.

٢ - قد مضى المراد بـ«الخيرة» في الآية الأولى، وأمّا في الثّانية فالسّياق قبلها وبعدها دلّ على أنّه راجع إلى اختيار الله في أحكامه في النّساء وفي أزواج النّبيّ ﷺ وفي اختيار زوج زيد -بعد انقضاء وطره عنها- زوجًا للنّبيّ ﷺ، رفضًا لما شاع في الجاهليّة من تنزيل الأدعياء منزلة الأبناء، فكانوا يحرّمون للرّجل تزويج امرأة دعيّه، فأراد الله رفع هذا الحرج، ولمّا كان مظنّة الكلام فيه تنقيصًا للنّبيّ ﷺ، فأعلن الله أنّه قضاء من الله، وأنّه إذا قضى الله ورسوله أمرًا فليس للمؤمنين أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، وأنّ الكلام في ذلك عصيان لله ورسوله.

٣ - والآيتان كلاهما تنفيان الخيرة عن العباد نصًّا، إن كانت (ما) في الأولى نافية، وإلّا فالنّفي فيها يستفاد من مفهوم الحصر فيها. كما يستفاد الحصر بالله والرّسول في الثّانية من مفهوم الشّرط فيها. ﴿إذا قضى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾

٤ - وسياقهما التّحذير والتّهديد، والأولى نفي تكوين، والثّانية نفي تشريع

القسم الثّالث: التخيّر آيتان:

(١٧٦): ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾

(١٧٧): ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾

وفيهما بحوث:

١ - قال الزّمخشريّ -وتبعه الآخرون-: «وتخيّر الشّيء واختاره: أخذ خيره، ونحوه: تنخّله وانتخله، إذا أخذ منخوله».

والظّاهر أنّ الصّيغة تدلّ على التّكلّف وتحمّل المشقّة، ففيها زيادة على معنى «اختار».

٢ - الفرق بين الآيتين فضلًا عن اختلافهما ماضيًا ومضارعًا، أنّ سياق الأولى التّحذير والتّوبيخ، فقبلها: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾، ثمّ قال: ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ * أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ﴾، فهي توبيخ للمشركين الّذين يعطون المسلمين كالمجرمين، وأنّ عاقبة الفريقين وجزاؤهم واحد، وأنّ اختيار جزائهم بيد المشركين! ليس الأمر كذلك

وأمّا سياق الثّانية فالتّبشير، فإنّها من جملة جزاء أهل الجنّة في الآيات ١٠ - ٢٤: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ * لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ * وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ -إلى- جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

فالله ينفي في الأولى عن النّاس اختيار جزاء الفريقين، ويُثبته في الثّانية لأهل الجنّة، بأن يتخيّروا لأنفسهم من الفواكه ما يشتهون.

٣ - واحتمل الطُّوسيّ -وتبعه الطَّبْرسيّ- في

الأولى أن يكون تقديره: أم لكم كتاب فيه تدرسون بأنّ لكم ما تخيّرون؟ أو خرج مخرج التوبيخ، و تقديره: وإنّ لكم لما تخيّرون عند أنفسكم و الأمر بخلاف ظنّكم، لأنّه لا يجوز أن يكون ذلك خبرًا مطلقًا. و جعلها الزّمخشريّ خبرًا أنّها حكاية للمدروس، كقوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات ٧٨، ٧٩.

و يلاحظ ثانيًا أنّ ٧٠ آية منها مدنيّ و ٦ آيات منها مختلف فيها، و الباقي وهي ١١١ آية مكّيّة. و بملاحظة هذه الأرقام يُعلم أنّ تأكيد الخير كان في مكّة أكثر من المدينة، لأنّ الخير من جملة الأصول الّتي كان القرآن يؤكّده و لاسيّما في مكّة، و هي بلد بيان أصول الإسلام.

و الّذي يجلب النّظر أنّ ما يرجع منها إلى توصيف الله بالخير ـ و هي ٢٣ آية ـ خمسة منها فقط: (١، ١١، ١٣، ١٨، ١٩) مدنيّة، و كذلك ستّ من آيات «الخير عند الله» مع أنّ عدد آيات «فعل الخير» ١٤٥ آية، و قد أكّد العمل بها تشريعًا، والمدنيّ منها ٣٤ آية، فإنّ المدينة كانت دار التّشريع، كما أنّ ما يرجع منها إلى الآخرة ـ و هي ٣٦ آية: (٨٢ ـ ١٠٩) ـ ثمان منها فقط مدنيّة، لأنّ الآخرة من أركان العقيدة الّتي يتكفّل المكّيّات غالبًا بيانها. و أيضًا من آيات «الخير و المال»، و «الخير و الشّرّ» (١١٠ ـ ١٧١) الرّاجعة إلى الأصول الكلّيّة، ١٧ آية مدنيّة فقط ممّا فيه تشريع، و الباقي و هي ٧٦ آية مكّيّة أو محتمل لها.

فظهر أنّ «آيات الخير» بما فيها من الأقسام وزّعت بين المكّيّة و المدنيّة بتناسب مواضيعها.

ثالثًا: لا نظير للخير في القرآن.

خ ي ط

لفظان، ٣ مرات: ١ مكيّة، ٢ مدنيّتان

في سورتين: ١ مكيّة، ١ مدنيّة

الخيط ٢ ـ ١٢الخياط ١ ١

النّصوص اللّغويّة

الخليل: الخيط قطيع من النّعام، الواحدة: خَيْطَى ونعامة خَيْطَى، وخَيْطُها طول قصبها وعنقها. ويقال: هو ما فيها من اختلاط سواد في بياض لازم لها، كالعيس في الإبل العراب.

وثوب مَخيط، حدّه مَخْيُوط. فليّنوا الياء كما ليّنوها في «خاطَ»، فالتقى ساكنان، سكون الياء وسكون الواو السّاكنة، فقالوا: مخيط، ويقال: مخوط بإلقاء الياء لالتقاء السّاكنين، وكذلك مكول ومكيل

والخياط: الإبرة، والخيّاط الفاعل، وحرفته الخياطة و﴿الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ البقرة: ١٨٧، يعني الصّبح.

وخاط فلان خَيْطَةً واحدة، إذا سار سيرة ولم يقطع السّير [واستشهد بالشّعر مرّتين]
(٤: ٢٩٣)

سيبَوَيه: المِخْيَط ونظيره، ممّا يُعتمل به، مكسور الأوّل، كانت فيه الهاء أو لم تكن. (ابن سيده ٥: ٢٤٩)

ابن شُمَيْل: في البطن مَخاطُه ومَخيطُه. ومَخيطُه: مجمع الصّفاق، وهو ظاهر البطن.
(الأزهَريّ ٧: ٥٠٦)

أبو زَيْد: يقال: خِطْ لي خَيْطًا وخِياطًا ونِصاحًا؛ كلّه الخيط الّذي يُخاط به. (الأزهَريّ ٧: ٥٠٦)

الأصمَعيّ: خيّط الشّيب رأسه وفي رأسه ولحيته صار كالخُيُوط، أو ظهر كالخُيُوط مثل وخط. وتخيّطَ رأسُه كذلك. [ثمّ استشهد بشعر]
(الأزهَريّ ٧: ٥٠٤)

ابن السِّكّيت: والخَيْط من الخُيُوط، والخَيْط قطعة من النّعام، وقد يقال فيه: خَيْط وخَيْطَى مثل

مَنْكُرى. (إصلاح المنطق: ٢٩)

إذا قالوا: مخيط بَنَوْه على النّقصان، لنقصان الياء في «خِطْتُ»، والياء في مخيط هي واو «مفعول» انقلبت ياءً لسكونها وانكسار ما قبلها، ليُعلَم أنّ السّاقط ياء. ومن قال: «مَخيُوط» أخرجه على التّمام. (الأزهريّ ٧: ٥٠١)

ابن دُرَيْد: الخَيْط واحد الخُيُوط، وخِطْتُ الشّيء أخيطه خياطةً، فهو مخيط ومخيُوط.

والخَيْطة، في لغة هذيل: الوَتِد.

وقال بعض أهل اللّغة: بل الخيطة خيط مشدود في طرف الحَبْل وطرفه الآخر في يد المُشتار، فإذا احتاج إلى الحَبْل جذبه بذلك الخيط.

والخيط والخَيْط، بكسر الخاء وفتحها: القطيع من النّعام، والجمع خيطان، وكان الأصمعيّ يختار الكسر.

والخَيْط الّذي يُخاط به معروف، والجمع: خُيُوط وجمع الخيط من النّعام: خيطان.

وكلّ شيء خَطتَ به فهو مِخْيَط، وكلّ شيء خِطْتَه فهو مخيط. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٢: ٢٣٣)

الأزهَريّ: خاط يخيط، فإنّه يقال: خِطتُ الثّوب أخيطه خيطًا فهو مخيط.

والخياط: الإبرة، ونحوها ممّا يُخاط به وهو المِخيَط.

ومنه قول الله جلّ وعزّ: ﴿يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠.

أي في خُرْت المِخْيَط.

ومثل خِياط ومِخْيَط: لِحاف ومِلحَف وسِراد ومِسرَد وإزار ومِئْزَر، وقِرام ومِقْرَم.

والخياطة: حِرفة الخيّاط.

وثوبٌ مخيط، وكان حدّه: مخيُوط فلمّا ألقوا الياء كما ألقوها في «خاط» فالتقى ساكنان: سكون الياء، وسكون الواو، فقالوا: «مَخِيط» لالتقاء السّاكنين ألقوا أحدهما. وكذلك بُرٌّ مكيل: الأصل مكيُول. [وحكى قول ابن السّكّيت ثمّ قال:]

قلت: وأحسبه حكى هذه العلّة عن الفرّاء.

عن أبي طالب[1] أنّه قال: الخَيْط: اللّون.

وقال غيره: الخَيْط: القطيع من النّعام، واحدها خيطى.

وقال غيره: يقال للقطيع من النّعام: خِيط وخَيْط وخَيْطَى.

وإنّما خيطها أنّها تتقاطر، وتتابع كالخيط الممدود.

وخاط الحيّة، إذا انساب على الأرض.

ومَخِيط الحيّة: مَزْحَفُها.

وخاط فلان إلى فلان، أي مرّ إليه.

ويقال: خاط فلان بعيرًا ببعير، إذا قرن بينهما.

وفي نوادر الأعراب: خاط فلان خيطًا، إذا مضى سريعًا.

---

(١) أبو طالب: سعد بن محمّد بن عليّ الأزديّ المعروف بالوحيد البغداديّ، تُوفّي سنة ٣٨٥هـ معجم الأدباء لياقوت الحمويّ (١١: ٢٩٧).

وتَخَوَّط تَخَوُّطًا مثله

وكذلك: مَخَط في الأرض مَخطًا

والخَيْطَة: الوَتِد.

وفي الحديث: «أدّوا الخِياط والمِخْيط»

أراد بالخِياط هاهنا الخيط، وبالمِخْيط: الإبرة

والخِياط: المِخْيط في قول الله جلّ وعزّ: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠. [واستشهد بالشعر ٥ مرّات] (٧: ١٠٥)

الصّاحِب: الخَيْط قطيع من النّعام، واحدتها: خَيْطاء، والجميع: خِيْطان وخِيطَى. وخَيَطُها: طُولُ قصبها وعُنُقها وقيل: ما فيها من اختلاط سَواد في بياض.

والخِياط: الإبرة.

والخِياطة: حِرْفَة الخَيّاط.

خِطْتُ الثّوب فهو مَخِيط ومَخْيُوط.

واخِطْني، أي خِطْ معي

وفي المَثَل: «جاحَشَ فلان عن خَيط رقبته» أي نُحاعِه.

والخَيْط الأبيض: الصّبح

وخَيّط الشّيب في رأسه: شاع فيه. وفيه خَيْط من الشّيب، أي وخْزٌ منه. وخَيّط الرّأس: صار فيه خُيُوط من شيب.

وخاط فلان خَيْطَة، إذا سار ولم ينقطع السّير

ورأيت خَيطًا من النّاس وخَيطانًا وخِيطانًا، أي جماعةً، وكذلك من المال.

وهذا خَيطَى من رجال وغيرهم، وهو من الأشياء المتفرّقة.

وخَيْطُ باطلٍ: هو الهواء، ومثل: «هو أدقّ من خَيْط باطل». (٤: ٣٩٠)

الجَوْهَريّ: الخَيْط: السِّلْك، وجمعه: خُيُوط وخُيُوطة، مثل فَحْل وفُحُول وفُحُولة.

والمِخْيَط: الإبرة، وكذلك الخِياط، ومنه قوله تعالى: ﴿يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠

والخَيْط الأسود: الفجر المستطيل، ويقال: سواد اللّيل. والخَيْط الأبيض: الفجر المعترض

وخَيْط الرّقبة: نُخاعها يقال: جاحَشَ فلان عن خَيْط رقبته، أي دافع عن دمه.

وخَيْطُ باطلٍ: الّذي يقال له: لُعاب الشّمس ومُخاط الشّيطان. وكان مروان بن الحكم يلقّب بذلك، لأنّه كان طويلًا مضطربًا

والخِيط بالكسر: القطيع من النّعام، وكذلك الخَيْطَى مثال سَكْرَى

ونعامة خَيْطاء بيّنة الخَيَط، وهو طُول عنقها

وقد خِطْتُ الثّوب خياطة فهو «مَخْيُوط» ومَخِيط

فمن قال: «مَخْيُوط» أخرجه على التّمام، ومن قال: «مَخِيط» بناه على النّقص لنقصان الياء في خِطْتُ. والياء في «مَخِيط» هي واو «مفعول» انقلبت ياءً لسكونها وانكسار ما قبلها، وإنّما حُرّك ما قبلها لسكونها وسكون الواو بعد سقوط الياء، وإنّما كسروا ليُعلَم أنّ السّاقط ياء. وناس يقولون: إنّ الياء في «مَخِيط» هي الأصليّة، والّذي حذف واو «مفعول»،

لِيُعرَف الواويّ من اليائيّ.

والقول هو الأوّل، لأنّ الواو مزيدة للبناء، فلا ينبغي لها أن تُحذَف، والأصليّ أحقّ بالحذف لاجتماع الساكنين، أو علّة توجب أن يُحذَف حرف. وكذلك القول في كلّ مفعول من ذوات الثّلاثة إذا كان من بنات الياء، فإنّه يجيء بالنقصان والتمام.

فأمّا من بنات الواو فإنّه لم يجئ على التمام إلّا حرفان: مسك مَدْوُوف، وثوب مَصْوُون، فإنّ هذين جاءا نادرين. وفي النحويّين من يقيس على ذلك، فيقول: قول مَقْوُول، وفرس مَقْوُود، قياسًا مُطّردًا.

والمَخِيطَة في كلام هُذَيل: الوَتِد. وخيّط الشّيب في رأسه، مثل وخط. [واستشهد بالشعر مرّات]

(٣: ١٦٢٥)

ابن فارس: الخاء والياء والطّاء أصل واحد، يدلّ على امتداد الشّيء في دقّة، ثمّ يُحمَل عليه فيقال في بعض ما يكون منتصبًا. فالخيط معروف...

فأمّا قولهم للّذي بدا الشّيب في رأسه: خُيِّط، فهو من الباب، كأنّ البادي من ذلك مشبّه بالخيوط.

ويقال: نعامة خيطاء، وخيطُها طُول عنقها.

والخياطة: معروفة.

فأمّا الخِيط بالكسر، فالجماعة من النّعام، وهو قياس الباب، لأنّ المجتمع يكون كالّذي خِيط بعضه إلى بعض.

وأمّا قول الهذليّ:

تدلّى عليها بين سِبٍّ وخَيْطَة

بجرداء مثل الوكف يكبو غرابها

فقد قيل: إنّ الخَيْطَة: الحَبْل، فإن كان كذا فهو القياس المطّرد. وقد قيل: الخَيْطَة: الوتد، وقد ذكرنا أنّ هذا ممّا حُمِل على الباب، لأنّ فيه امتدادًا في انتصاب.

[واستشهد بالشعر مرّتين] (٢: ٢٣٣)

الهَرَويّ: [وفي حديث:] «أدّوا الخياط والمِخْيَط» والخِياط، هاهنا الخَيْط. (٢: ٦١٠)

الثّعالبيّ: جماعة النّعام: خِيط (٢٢٨)

أبو سَهْل الهَرَويّ: والخَيْط بالفتح، الواحد من الخُيُوط وخِيط من النّعام وخِيط تعني القطعة. (٥٥)

ابن سيده: الخَيْط: السِّلْك، والجمع: أخياط، وخُيُوط، وخُيُوطة، زادوا الهاء لتأنيث الجمع.

وخاط الثّوب خَيْطًا، وخياطة، وخَيَّطه، كخاطه.

والخِياط، والمِخْيَط: ما خيط به.

وهما أيضًا الإبرة.

ورجل خائط، وخيّاط، وخُواط، الأخيرة عن كُراع.

والخياطة صناعة الخائط.

وخيّط الشيبُ رأسَه، وفي رأسه ولحيته: صار كالخيوط، أو ظهر كالخيوط.

وتخيّط رأسه بالشيب، كذلك.

وخيط باطل: الضوء الّذي يدخل في الكُوّة.

ويقال: هو أدقّ من خيط باطل، حكاه ثعلب.

والخَيْطة: خيط يكون مع حَبْل مُشتار العسل، فإذا أراد الخليّة ثمّ أراد الحبل جذبه بذلك الخيط، وهو مربوط إليه.

وقيل: الخَيْطة: الوَتِد، وقيل: الحَبْل.

والخَيْط، والخيط: جماعة النَّعام، وقد يكون من البقر، والجمع خيطان.

والخَيْطَى، كالخيط.

والخَيْط والخيط: القطعة من الجراد، والجمع خيطان، أيضًا.

ونعامة خيطاء: بيِّنة الخَيَط، طويلة العُنُق.

وما اتيك إلا الخَيْطَة، أي الفَيْنَة.

وخاط إليهم خَيْطَة: مرّ عليهم مرّةً واحدة.

وقيل: خاط إليهم خَيْطَة، واختاط، واختطى، مقلوب: مرّ مرًّا لا يكاد ينقطع.

قال كُراع: هو مأخوذ من الخَطْو، مقلوب عنه. وهذا خطأ، إذ لو كان كذلك لقالوا: خاط خَوْطَة، ولم يقولوا: خيطة، وليس مثل كُراع يؤمن على تحليل المحيط الرّو فسلّك [واستشهد بالشعر ٥ مرّات]

(٥: ٢٤٨)

الطُّوسيّ: والخَيْط في اللّغة معروف. يقال: خاط يخيط خياطة، فهو مخيط، وخيّطه تخييطًا.

والخَيْط القطيع من النَّعام، ونعامة خيطاء. قيل: خيطها طول قصبتها وعنقها، وقيل: اختلاط سوادها ببياضها، وكلاهما محتمل. فالأوّل، لأنّه كالخيط الممدود. والثّاني لأنّه كاختلاط خيوط بيض بسود.

والمِخْيَط: الإبرة، ونحوها ممّا يُخاط به.

(٢: ١٣٤)

الرّاغب: الخَيْط معروف، وجمعه خُيُوط، وقد خِطْتُ الثّوب أخيطه خياطة، وخيّطته تخييطًا.

والخِياط: الإبرة الّتي يُخاط بها، قال تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠، ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ البقرة: ١٨٧، أي بياض النّهار من سواد اللّيل. [ثمّ استشهد بشعر]

وروي أنّ عديّ بن حاتم عمد إلى عقالين أبيض وأسود، فجعل ينظر إليهما ويأكل إلى أن يتبيّن أحدهما من الآخر، فأخبر النّبيّ ﷺ بذلك، فقال: إنّك لعريض القفا، إنّما ذلك بياض النّهار وسواد اللّيل.

وخيّط الشّيب في رأسه: بدا كالخيط، والخَيط: النّعام، وجمعه: خيطان.

ونعامة خيطاء: طويلة العُنُق، كأنّما عنقها خيط.

(١٦١)

الزّمخشريّ: خاط الثّوب وخيّطه، وسلك الخيط في الخياط والمخيط.

ومن المجاز: أخذ اللّيل في طيّ الرّيط، وتبيّن الخيط من الخيط.

وهو أدقّ من خيط باطل وهو الهباء المنبثّ في الشّمس. وقيل: لُعاب الشّمس، وقيل: الخيط الخارج من فم العنكبوت الّذي يقال له: مُخاط الشّيطان.

وجاءني فلان عن خيط رقبته وهو النّخاع.

ورأيت خيطًا من النّعام وخيطًا بالكسر، وهو جمع خيطاء.

وخيّط النّعامة: طول قصبها وعنقها كأنّها خيوط ممدودة، وقيل: هو ما فيها من بياض في سواد.

وخيّط الشّيب في رأسه ولحيته: جعل فيهما شبه الخيوط، وخيّط شعره بالبياض.

وخيّط رأسه، كقولك: نوّر الشّجر ونوّر.

وخاط فلان خيْطةً: امتدّ في السّير لا يلوي على شيء.

وخاط إلى مقصده.

وهذ مخيط الحيّة: مَزْحفها، وقد خاطت الحيّة.

وخاط فلان بعيراً ببعير إذا قرن بينهما. تقول: خِطْ هذا بذاك [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (١٢٣)

[في حديث] «أدّوا الخياط والمِخْيط».

خيّط: الخياط الخيط. يقال: هب لي خيطًا ونصاحًا والمِخْيط: الإبرة. (العدنق ٦: ٤٠٤)

ابن الأثير: وفي حديث عديّ: «الخيط الأبيض من الخيط الأسود» يريد بياض النّهار وسواد اللّيل (٢: ٩٢)

الفيّوميّ: الخيط الّذي يُخاط به، جمعه: خيوط، مثل: فلس وفلوس. وقوله تعالى: ﴿حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ البقرة: ١٨٧، المراد بالخيطين: الفجران؛ فالأبيض: الصّادق، والأسود: الكاذب. وحقيقته: حتّى يتبيّن لكم اللّيل من النّهار.

وخاط الرّجل الثّوب يَخيطه من باب «باع» والاسم: الخياطة، فهو خيّاط، والثّوب مَخيط على النّقص، ومخيوط على التّمام.

والمِخيط والخِياط ما يُخاط به وزان لِحاف ومِلْحف وإزار ومِئْزر. وخَيْط النّعام بالفتح: الجماعة منه. (١: ١٨٦)

الفيروزاباديّ: الخيط: السّلك، جمعه: أخياط وخيوط وخيوطة، ومن الرّقبة: نُخاعها، وجبل معروف، والخياطة، والسّيلان الحيّة على الأرض، والجماعة من النّعام والجراد، كالخيطى، كسكرى.

والخيط بالكسر فيهما، جمعه: خيطان.

ونعامة خيطاء: طويلة العنق.

والخياط ككتاب ومِنْبر: ما خيط به الثّوب، والإبرة، والممرّ والمسلك، وهو خاطٌ وخائطٌ وخيّاطٌ، وثوب مَخيط ومَخْيوط.

والخيط الأبيض والأسود: بياض الصّبح وسواد اللّيل.

وخيّط الشّيب في رأسه تخييطًا: بدا، أو صار كالخيوط، فتخيّط رأسه بالشّيب.

وخيط باطل: الهواء، أو ضوء يدخل من الكوّة.

والخَيْطة: الوَتِد، والحبل، وخيط يكون مع حبل مشتار العسل، أو دُرّاعة يلبسها.

وخاط إليه خَيْطة: مرّ عليه مرّة واحدة أو سريعة، كاختاط واختطى.

ومخيط الحيّة: مَزْحفها. (٢: ٣٧٣)

الطُّريحيّ: الخياط ككتاب: الإبرة، والمِخْيط بكسر ميم مثله.

والخَيْط: السّلك، وجمعه: خيوط وخيوطة، مثل فُحول وفُحولة...

ومنه الحديث: «وسأله عن الصّلاة على الخُمْرة المدنيّة؟ فكتب: صلّ على ما كان فيها معمولًا بخيوطه لا بسيوره».

وقوله عليه السّلام في وصف الإمامة: «لأنّ خيط فرضي

لا ينقطع و حجّتي لا تخفى » هو على الاستعارة. ومثله « أخاف على خَيْط عُنُقي » أي على رقبتي، و يعني به القتل.

و خاط الرّجل الثّوب خياطةً من باب « باع » فهو مخيط، و الياء في « مخيط » ياء مفعول. و قيل إنّ الياء في مَخيط أصليّة، و المحذوف واو مفعول. (٤: ٢٤٧)

مَجْمَعُ اللُّغة: الخَيْط: فتيل رقيق من قُطْن أو صُوف و نحوهما يُخاط به.

و المِخياط: الإبرة، و جمعها مَخَايِط. (١: ٣٧٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم: نحوه. (١٧٩)

العَدْنانيّ: مَخيط و مخيُوط

و يخطّئون من يقول: الثّوب المخيوط جميل، و يقولون: إنّ الصّواب هو: الثّوب المخيط جميل، والحقيقة هي أنّ اسم المفعول مَخيُوط صحيح كاسم المفعول مَخيط، كما ذكر الصّحاح، و المختار، و اللّسان، و المصباح، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و أقرب الموارد، و المتن، و الوسيط.

و هنالك خطأ مطبعيّ في التّاج، إذ أورد اسم المفعول مَخْوُوط بدلًا من مَخيُوط. وقد نسي مُنضّد حروف الطّباعة وضع الياء بعد الخاء، و لكنّه لم يذكر في الشّرح إلّا كلمة مَخيُوط.

أمّا فعله فهو: خاط الثّوب يَخيطُه خَيْطًا و خياطَة فهو خائط و خيّاط و خاطٌ، وهي خائطة و خيّاطة و خاطة.

و قد ذكر « الوسيط » أنّ الاسم الثّالث هو خائط بدلًا من خاطٌ، و قد عثر هنا، لأنّ كلمة « خاطٌ » ذكرها أبو عُبَيْدة مَعْمَر بن المُثنّى، و كُراع، و الصّاغانيّ في العباب و التّكملة، و اللّسان، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و أقرب الموارد، و المتن.

و يعثر آخرون فيقولون: الثّوب المُخاط جميل، والفعل هو: خاط يَخيطُه فهو: مَخيُوط و مَخِيط، و ليس: أخاطه يُخيطُه فهو مُخاط.

« راجع مادّة « المَرُوم » في هذا المعجم ».

الخُيُوط، الأخياط، الخُيُوطة.

قال السّيّد محمّد توفيق البكريّ في قصيدته الّتي رثى بها أباه:

و يضحك في خيطانه البرق مَوهِنًا

كما ضحك الباكي إذا أكبر المنا

لقد جمع السّيّد الخيط السّلك على خِيْطان خطأً

والصّواب أن يُجمَع على:

١ ـ خُيُوط: الصّحاح، و الأساس، و المختار، و اللّسان، و المصباح، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و المتن، و الوسيط.

٢ ـ و أخياط: ابن برّيّ، و اللّسان، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و المتن، و الوسيط.

٣ ـ و خُيُوطة: الصّحاح، و المختار، و اللّسان، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و المتن، و الوسيط.

أمّا الخِيْطان فهي:

١ ـ جمع خَيْط و خَيط و خَيْطَى، و معناها: قطيع النّعام، أو البقر، أو سرب الجراد.

٢ ـ و جمع خُوط، و هو:

أ ـ الغصن النّاعم.

ب ـ الغصن الّذي عمره سنة.

ج ـ كلّ قضيب من أيّ نوع كان.

قال الشّاعر قيس بن الخطيم:

حوراء جيداء يُستضاء بها

كأنّها خُوط بانة قَصِف

[وذكر شعرين آخرين] (٢٠٩)

محمود شيت: ١ ـ أ ـ خاطت الحيّة خيطًا: انسابت على الأرض بسرعة.

و فلان: مشى سريعًا، و في السّير: واصله، و: امتدّ في السّير لا يلوي على شيء، و إليه: مرّ به. و الثّوب خيطًا، خياطة: ضمّ بعض أجزائه إلى بعض بالخيط، و الدّرع: سردها.

ب ـ خيّط الثّوب: خاطه.

ج ـ اختاط الثّوب: خاطه.

د ـ الخياط: آلة الخياطة، كالإبرة و نحوها. و سَمّ الخياط: ثقبه.

هـ ـ الخياطة: حرفة الخيّاط.

و ـ الخَيْط: السّلك يُخاط به، أو ينظم فيه الشّيء، أو يربط به، جمعه: خُيُوط، و أخياط، و خُيُوطة و ـ اللّون.

ز ـ الخيّاط: مَن حرفته الخياطة.

ح ـ المِخْيَط: آلة الخياطة كالإبرة و نحوها.

٢ ـ أ ـ خيّط الثّوب: خاطه.

ب ـ الخياط: آلة الخياطة كالإبرة و نحوها.

ج ـ الخياطة: حرفة الخيّاط.

د ـ الخَيْط: السّلك يُخاط به، جمعه: خُيُوط.

هـ ـ الخيّاط: من حرفته الخياطة. و أحد أرباب الحِرَف في الجيش. (١: ٢٢٧)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الخطّ المتدّ المستقيم سواء كان في التّكوين أو بالصّنع و العمل، فيُطلق على السّلك، و على الخيط الممتدّ بالسّماء عند الفجر و غيره، و على العُنُق الطّويل من النّعام، و على الصّفّ الممتدّ من النّعام و غيره، و على السّلوك و المرور المستقيم، و على أثر الشّيب الممتدّ في الرّأس.

يقال: خاطه يَخيطه، إذا عمل به و صنع صناعة بالخيط، و على هذا يقال: هو خيّاط، و الإبرة مِخْيَط، كما يُطلَق على السّلك أو الإبرة خياط مبالغة. و الخيط أعمّ من أن يكون مستقيمًا أو منحنيًا أو منكسرًا، و أكثر استعمال الخيط فيما عرض له الخطّ، أي يُطلَق على معروضه و ما يتّصف به. ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف: ٤٠، السّمّ: ما يدخل و ما يرد فيه السّلك و هو ثقبة المِخْيَط، أو المراد مطلق مَسلك السّلك و منفذه، يكون المسلك في الإبرة، أو في المَخيط.

فعلى الوجه الأوّل: يكون المراد من الخياط هو المخيط، باعتبار كونه وسيلة الخياطة، و به تتحقّق الخياطة في الخارج، فيطلق عليه مبالغة.

و على الوجه الثّاني: فيراد من الخياط معناه المصدريّ، أي الثّقبة الكائنة في مراحل الخياطة، راجع السّمّ و الجمل.

﴿حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ البقرة: ١٨٧، يراد البياض المعترض الحاصل من بدوّ الفجر، ولم يعبّر بالخيط الأسود. فإنّ السّواد وهو الظّلمة متن وأصل، والحادث إنّما هو البياض.

ولا يبعد أن نقول: إنّ الاشتقاق في هذه المادّة انتزاعيّ. (٣: ١٦١)

النّصوص التّفسيريّة

الْخَيْط

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ البقرة: ١٨٧

النّبيّ ﷺ: الفجر فجران، فالّذي كأنّه ذنب السّرحان لا يحرّم شيئًا، وأمّا المستطير الّذي يأخذ الأفق، فإنّه يحلّ الصّلاة ويحرّم الصّوم. (الطّبريّ ٢: ١٧٩)

قال رجل للنّبيّ ﷺ: أهو الخيط الأبيض والخيط الأسود؟ فقال له النّبيّ ﷺ: «إنّك لعريض القفا، هو اللّيل من النّهار». (القرطبيّ ٢: ١١٥)

ابن عبّاس: يعني يتبيّن لكم بياض النّهار من سواد اللّيل. (٢٦)

نحوه ابن قُتَيْبَة. (٧٤)

أبو عُبَيْدَة: الخيط الأبيض: هو الصّبح المصدّق. والخيط الأسود: هو اللّيل، والخيط: هو اللّون. (١: ٦٨)

السِّجِسْتانيّ: هو بياض النّهار، والخيط الأسود وهو سواد اللّيل. (٢٢)

الثّعلبيّ: أي بياض النّهار وضوؤه من سواد اللّيل وظلمته، كذا قال المفسّرون. (٢: ٨٠)

البَيْضاويّ: شبّه أوّل ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وما يمتدّ معه من غبش اللّيل بخيطين أبيض وأسود، واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ عن بيان ﴿الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ لدلالته عليه، وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التّمثيل.

ويجوز أن تكون (مِنْ) للتّبعيض فإنّ ما يبدو بعض الفجر. وما روي أنّها نزلت ولم ينزل من الفجر، فعمد رجال إلى خيطين أسود وأبيض ولا يزالون يأكلون ويشربون حتّى يتبيّنا لهم فنزلت. إن صحّ فلعلّه كان قبل دخول رمضان، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز، أو اكتفى أوّلًا باشتهارهما في ذلك ثمّ... (١: ١٠٣)

نحوه النّسفيّ (١: ٩٦)، وأبو السّعود (١: ٢٤٤)، والكاشانيّ (١: ٢٠٥)، والبُرُوسَويّ (١: ٣٠٠)، والآلوسيّ (٢: ٦٦)، والقاسميّ (٣: ٤٥٥).

النّيسابوريّ: واعلم أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع بالاتّفاق إلّا عند من يجوّز تكليف ما لا يطاق، وأمّا تأخيره عن وقت الخطاب فجائز عند الأكثرين.

ولمّا كان من مستعملات العرب إطلاق الخيط الأبيض على أوّل ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق كالخيط الممدود، والخيط الأسود على ما يمتدّ معه من غبش اللّيل، [ثمّ استشهد بشعر] اقتصر على الاستعارة أوّلًا. ثمّ لمّا اشتبه الأمر على بعض من لا دراية له باللّغة العربيّة نزل ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ بيانًا للخيط الأبيض،

واستغني به عن بيان الخيط الأسود، لأنّ بيان أحدهما يستتبع بيان الآخر وخرج الكلام من الاستعارة إلى التشبيه البليغ، كما أنّ قولك: «رأيت أسدًا» مجاز، فإذا زدت «من فلان» رجع تشبيهًا. فالاستعارة وإن كانت أبلغ من التشبيه وأدخل في الفصاحة، من حيث إنّها استعارة كما بيّن في موضعه إلاّ أنّ رفع الاشتباه عن المكلّفين أهمّ وأولى.

فالفصاحة في هذا المقام ترك الاستعارة، وليس هذا من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة على الإطلاق، لأنّ المحتاجين هاهنا إلى البيان ساقطون عن درجة الاعتبار، لأنّ فهم المعنى من اللّفظ إنّما يُعتبر بالنسبة إلى العارف بقوانين العرب واستعمالاتهم، لا بالإضافة إلى الأغبياء منهم، نعم التفهيم يعمّ البليد والذكيّ، والله المستعان.

ولا يسبق إلى الوهم أنّ المشبّه بالخيط الأبيض هو الصّبح الكاذب المستطيل، لأنّه يناقض ما ورد في الخبر «لا يغرّنّكم الفجر المستطيل فكلوا واشربوا حتّى يطلع الفجر المستطير» وإنّما المشبّه هو الفجر الصّادق، وهو أيضًا يبدو دقيقًا ولكن يرتفع مستطيرًا، أي منتشرًا في الأُفق لا مستطيلًا. وعكس أن يقال: الفصل المشترك بين ما انفجر من الضّياء، أي انشقّ وبين ما هو مظلم بعد، يُشبه خيطين اتّصلا عرضًا فالّذي انتهى إليه الضّياء خيط أبيض، والّذي أبعد أمته لظلام خيط أسود. (٢: ١٢٥)

الشّربينيّ: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

والمعنى على التبعيض حال كون ﴿الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ بعضًا من الفجر، وعلى البيان حال كونه هو الفجر (١: ١٢٤)

لاحظ: ب ي ض: «الأبيض».

الْخِيَاط

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾. الأعراف: ٤٠

ابن عبّاس: لا يدخل الجمل في سَمّ الخياط: في ثقب الإبرة. (١٢٧)

نحوه مُجاهد والحسن وعِكْرِمة (الماوَرْديّ ٢: ٢٢٣)

السُّدّيّ: هو جحر الإبرة. (٢٦١)

الفَرّاء: يقال: الخياط والمِخْيَط، ويراد الإبرة. وفي قراءة عبد الله (المِخْيط) ومثله يأتي على هذين المثالين، يقال: إزار ومئزر، ولحاف ومِلْحَف، وقناع ومِقْنَع، وقِرام ومِقْرَم. (١: ٣٧٩)

نحوه الطّبريّ (٥: ٤٨٧)، والطّوسيّ (٤: ٤٣٠).

أبو عُبَيْدة: أي في ثقب الإبرة، وكلّ ثقب من عين أو أنف أو أُذن أو غير ذلك فهو سمّ، والجميع سموم. (١: ٢١٤)

نحوه ابن قُتَيْبة (١٦٧)، والسِّجِسْتانيّ (٦٦).

الزّجّاج: فالخياط: الإبرة، وسَمّها: ثقبها. (٢: ٣٣٨)

الماوَرْديّ: فيه قولان:

أحدهما: [قول ابن عبّاس]

والثّاني: أنّ ﴿سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ هو السّمّ القاتل الدّاخل في مسامّ الجسد أي ثقبه. (٢: ٢٢٣)

الواحديّ: السّمّ: ثقب الإبرة، والخياط ما يُخاط به. (٢: ٣٦٧)

البغويّ: أي حتّى يدخل البعير في ثقب الإبرة، والخياط والمخيط واحد وهو الإبرة، والمراد منه: أنّهم لا يدخلون الجنّة أبدًا، لأنّ الشّيء إذا عُلّق بما يستحيل كونه دلّ ذلك على تأكيد المنع، كما يقال: لا أفعل كذا حتّى يشيب الغراب أو يبيض القار، يريد لا أفعله أبدًا. (٢: ١٩١)

نحوه النّسفيّ (٢: ٥٣)، والطّباطبائيّ (٨: ١٥٠)، ومكارم الشّيرازيّ (٥: ٤٢).

الزّمخشريّ: والخياط والمخيط كالحزام والمحزم: ما يُخاط به، وهو الإبرة. (٢: ٧٩)

نحوه ابن عطيّة (٢: ٤٠٠)، والقرطبيّ (٧: ٢٠٧)، والبيضاويّ (١: ٣٤٩)، وهكذا جاء في أكثر التّفاسير.

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة الخيط، أي السّلك، والجمع خيوط، وزاد الجوهريّ: خيوطة، ومثله بعل وبعولة، وكأنّه قاسه بالجمع الّذي زيدت له الهاء، وزاد ابن سيده: أخياط.

والخياط: الخيط، يقال: هب لي خيطًا وخياطًا ونصاحًا، قاله أبو زيد، وفي الحديث: «أدّوا الخياط والمخيط»، قال الهرويّ: «الخياط ههنا: الخيط».

والخياط: الإبرة، وهو المخيط أيضًا، يقال: خِطتُ الثّوبَ أخيطُه خيطًا وخياطةً، فهو مَخيط ومخيوط، والفاعل خيّاط، وحرفته الخياطة.

والخَيَط: طول قصبه الحيوان وعنقه، يقال: نعامةٌ خيطى، ونعامةٌ خيطاء بيّنة الخَيَط، وهو طول عنقها، وخيط الرّقبة: نخاعها، يقال: جاحش فلان عن خيط رقبته، أي دافع عن دمه، كلّ ذلك على التّشبيه.

والخَيْط والخيط: القطيع من النّعام، لأنّها تتقاطر وتتابع كالخيط الممدود، كما في «التّهذيب».

وخاطت الحيّة: السّائبة على الأرض، ومخيطها: مزحفها، تشبيهًا بالخيط.

وخاط فلان بعيرًا ببعير، قرن بينهما، كأنّه شدّهما بخيط.

وشبّهوا الشّعر الأبيض بالخيوط، فقالوا: خيّط الشّيب رأسه وفي رأسه ولحيته وتخيّط، أي صار أو ظهر كالخيوط، مثل: وخط.

ومنه: الخيط الأبيض، وهو الفجر المعترض، والخيط الأسود، وهو الفجر المستطيل.

وخيطُ باطل: الضّوء الّذي يدخل في الكوّة، وفي المثل: «هو أدقّ من خيط باطل»، ويقال له أيضًا: لعاب الشّمس، ومخاط الشّيطان.

٢ ـ وروى الخليل قولهم: خاط فلانٌ خيطةً واحدةً، أي سار سيرةً ولم يقطع لشيء، وقال الأزهريّ: خاط فلان إلى فلان: مرّ به، وفي نوادر الأعراب: خاط فلان خيطًا: إذا مضى سريعًا، وتخوّط تخوّطًا: مثله، وكذلك مخط في الأرض مخطًا

قال كُراع النّمل: هو مأخوذ من «الخطو» مقلوب عنه. واستدرك عليه ابن سيده قائلًا وهذا خطأ؛ إذ لو كان كذلك لقالوا: خاط خَوْطَةً، ولم يقولوا: خاط خَيْطَةً، وليس مثل كُراع يؤمن على هذا!

ولكنّ القول ما قاله كُراع، لأنّ الواو والياء تتعاقبان كثيرًا في اللّغة. قال ابن الأثير في صفة أهل الجنّة «حافاته الياقوت المُجيَّب»... والّذي جاء في معالم السُّنن «المجيَّب» أو «المجوَّب»... وأصله من: جُبْتُ الشّيء، إذا قطعته، والشّيء مَجيب أو مَجوب، كما قالوا: مَشيب ومَشوب، وانقلاب الواو عن الياء كثير في كلامهم. ونحوه ما نقله ابن منظور عن ابن بُزُرْج، قال: جَيَّبتُ القميص وجَوَّبْتُه.

الاستعمال القرآني

جاء منها الاسم (الخيط) مرّتين، و(الخِياط) مرّة في آيتين:

١ـ ﴿...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ...﴾ البقرة: ١٨٧

٢ـ ﴿اِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِاٰيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَاتُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَايَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...﴾ الأعراف: ٤٠

يلاحظ أوّلًا: أنّه استعمل الخيط والخياط في هاتين الآيتين على النحو الآتي:

١ـ شبّه ما يمتدّ معترضًا ومستطيلًا في الأفق بالخَيْط في (١): ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، فالخيط الأبيض: بياض النّهار وضوؤه، ويسمّيه الفقهاء: الفجر الصّادق، والخيط الأسود: سواد اللّيل وظلمته، ويسمّونه الفجر الكاذب.

و وُصف ﴿الْخَيْطُ﴾ بالبياض والسّواد، لبيان هيئته ولونه حسًّا وفسّر أبو عُبَيْدة ﴿الْخَيْطُ﴾ هنا باللّون، فهو على هذا القول بيان للّون فقط.

٢ـ قال الشّربينيّ في ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾: «و(من) على التبعيض حال كون الخيط الأبيض بعضًا من الفجر، وعلى البيان حال كونه هو الفجر». لكنّ الظّاهر التبعيض، لأنّ الأبيض والأسود كلّ منهما من الفجر.

أمّا (مِن) في ﴿مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ فهي متعلّقة بـ﴿يَتَبَيَّنَ﴾ وصلة لها، وليست لأحد المعنيين: التبعيض أو البيان.

٣ـ و طرح البيضاويّ بحثًا في أنّ ذكر ﴿الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ﴾ و﴿الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ كناية، أو تشبيه، وتبعه النّيسابوريّ، فلاحظ.

٤ـ إن قيل: لِمَ ذُكرت نهاية الأكل والشّرب بدل بداية الإمساك للصّوم، كما ذُكرت نهايته في ﴿اِلَى الَّيْلِ﴾ وذكرت بداية إقامة الصّلاة وغايتها في قوله: ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ الإسراء: ٧٨؟

يقال: توسيعًا للنّاس في الأكل والشّرب، فذكرهما صريحًا، وكنّى بهما عن الإمساك عنهما لينًا في بيان الحكم، و لطفًا على العباد.

ونظير هذه الآية في هذا الحكم قوله ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى﴾ طه: ١٣٠، فلم تذكر غاية التسبيح، أي سبّحه في هذه الأوقات واحمده، وكذا قوله ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ ق: ٣٩

٥ ـ وعد الله تعالى المكذّبين بآياته والمتكبّرين عن قبولها بتغليق أبواب السّماء، ومنع دخولهم الجنّة، في (٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ وأكّد هذا الوعيد بـ «إنّ» في صدرها، وبقوله ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾، لأنّه علّق دخولهم الجنّة بدخول الجمل في ثقب الإبرة، وهذا لا يتوهّمه أحد، ولا يتصوّر حصوله أبدًا، ويراد به يأسهم.

ونظيره قولهم: لا أفعل كذا حتّى يشيب الغراب، أو يبيضّ القار، لأنّ الغراب لا يشيب، والقار ـ أي القير ـ لا يبيضّ، وكلّفتني بيض الأنوق والأبلق العقوق، أي كلّفتني سؤال ما لا يكون وما لا يقدر عليه، والأنوق: الرّخمة أو العقاب، وأوكارها في رؤوس الجبال والأماكن الصّعبة البعيدة، والأبلق: من ذكور الخيل، والعقوق: الحامل من البهائم، وهو لا يحمل.

ثانيًا: الآية الأولى مدنيّة تشريع، والثّانية مكّيّة إنذار ووعيد.

ثالثًا: لم ترد نظائر هذه المادّة في القرآن، غير أنّه ورد فيه ما يتّصل بالخيط، أي الثّياب والملابس وبعض أنواعهما، وهي الحرير والسّندس والإستبرق، والقميص أيضًا، وما ينظم فيه الخيط من الحليّ وهي القلائد، وما يشبهه وهو الحبل، وهو المراد في القراءة الشّاذّة (حتّى يلج الجُمَّل في سمّ الخياط)، وكذا التّصحيف: «الجُمَّل» و«الجُمُل» و«الجُمْل» و[illegible] كلّها على ما في «الوسيط ١: ١٣٦»: الحبل الغليظ ـ خلافًا للمفسّرين حيث قالوا إنّه البعير ـ كما ورد فيه أيضًا ثقب الخياط، وهو السّمّ في الآية. (٢)

خ ي ل

٦ ألفاظ، ٩ مرات: ٤ مكّيّة، ٥ مدنيّة
في ٩ سور: ٤ مكّيّة، ٥ مدنيّة

خَيْل ١: ١ـ١	يُخَيَّل ١: ١	
الخَيْل ٣: ١ـ٢	مُختال ٢: ١ـ١	
مَخِيلك ١: ١	مُختالاً ١: ١ـ١	

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: و الخال: بَثْرَة في الوجه تضرب إلى السّواد، و جمعه: خِيلان.

و الخال: ثوب ناعم من ثياب اليمن. قال:

* و الخال ثوب من ثياب الجهّال *

و يقال: رجل خالٌ و مُختالٌ، أي شديد الخُيَلاء.

و الخال كالظَّلْع و الغَمْز في الدّابّة. يقال: خال الفرس يخال خالاً، و الفرس خائل.

و خالاني فلان، أي خالفني.

و الخال: اللِّواء.

و الأخْيَل: تذكير الخُيَلاء.

و الأخْيَل: طائر يسمّيه الفُرس «كاخُول» خُضرته مُشْرَبة حُمْرةً، يتشاءم به العرب.

و الأخْيَل: الشّاهين، و الجميع: أخايل.

و الخَيال: كلّ شيء تراه كالظِّلّ، و خيالك في المرآة، و هو ما يأتي العاشق أيضًا في النّوم على صورة عشيقته، و تقول: تخيّل لي الخَيال.

و الخال: الرّجل السّمح، يشبّه بالغيم البارق.

و تخيّل إليّ، أي شُبّه.

و الخَيال: غَيم ينشأ، يُخَيَّل إليك أنّه ماطر ثمّ يعدوك، فإذا أرعد و أبرق فالاسم: المَخِيلة، فإذا ذهب عَنْهَا لم يسمّ مَخِيلةً و إن لم يمطر حتّى خلّبًا و خَيَّلت السّماء: أغامت و لم تُمطر.

و كلّ خليق لشيء فهو مخيل له، و يقال: خِلته خيلانًا.

و يقال: خيّل علينا و تخيّل علينا، أي أدخل علينا

التُّهَمَة و شِبْهُها.

و إحالٌ ريثما يُكرمك.

و تخيَّل عليك فلان، إذا اختارك و تفرّس فيك الخير.

و يقال: إنّ فلانًا مُخِيل للخير، و كلّ شيء اشتبه عليك فهو مُخِيل، و قد أخال.

و أخالت النّاقة فهي مُخِيلة، إذا كانت حسنة الحمل و إذا كان في ضَرْعها لبن، فهي مُخِيلة أيضًا

و الخَيْل: جماعة الفرس، لم تُؤخذ من واحد، مثل النَّبل و الإبل

و التخايل: خُيَلاء في مُهلة. [و استشهد بالشعر ٤ مرّات] (٤: ٣٠٤)

سيبَوَيه: باب ما كان من «أفعل» صفة في بعض اللّغات، و اسمًا في أكثر الكلام، و ذلك: أجْدَل و أخْيَل و أفعَى. فأجْوَد ذلك أن يكون هذا النحو اسمًا، و قد جعله بعضهم صفة، و ذلك لأنّ الجَدْل شدّة الخلق، فصار أجْدَل عندهم بمنزلة شديد

و أمّا أخْيَل، فجعلوه «أفعل» من الخيلان للونه، و هو طائر أخضر، و على جناحه لُمْعَة سوداء مخالفة للونه.

و على هذا المثال جاء أفْعَى، كأنّه صار عندهم صفة و إن لم يكن له فعل و لا مصدر. (٣: ٢٠٠)

اللّيث: و ربّما مرّ بك الشيء شبه الظّلّ فهو خيال.

يقال: تخيّل لي خياله، و يقال: خِلته زيدًا خيلانًا إخالة و أخاله

و من أمثالهم: «من يَسمَع يَخَلْ» أي يظنّ.

و قيل: «من تَشبَع يَخَلْ» و كلام العرب هو الأوّل. (الأزهريّ ٧: ٥٦٥)

الكِسائيّ: لسّحابة المُخِيلة الّتي رأيتها حسبتها ماطرة و قد أخْيَلْنا.

و تخيّلت السّماء، تهيّأت للمطر

(الأزهريّ ٧: ٥٦٣)

الأحمر: افعل كذا و كذا، إمّا هلكت هُلْكُ - أي على ما خيّلت - أي على كلّ حال، و نحوه

(الأزهريّ ٧: ٥٦٣)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الخالة قبل الخافية (١: ٢٢٠)

الأخيلة: جماعة الخيل. (١: ٢٣٥)

قد أخالت [السّماء] فهي مُخيلة، مثلها رأيت منها خالًا حسنًا، قد خيّلت السّماء. لُمخيلة: أن ترى سحابًا من بعيد (١: ٢٣٦)

الخال الخُيَلاء. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤٠)

الفرّاء: الأخيل: الشِّقِرّاق عند العرب. و قال شمر: كانت العرب تتشاءم به. (الأزهريّ ٧: ٥٦٥)

أبو زَيْد: ما خيّلت، من كلام العرب - أي على كلّ حال.

ما خيّلت: ما هيّأت. (٢٦)

تخيّلت عليه تخيُّلًا إذا تخيّرته و تفرّست فيه الخير

و خيّلت علينا السّماء، إذا رعدت و برقت قبل المطر

فإذا وقع المطر ذهب اسم التّخييل.

وخيّلتُ على الرّجل تخييلًا، إذا وجّهتَ التّهمة إليه (الأزهري ٧: ٥٦٤)

يقال: لا يُحيل ذاك على أحد، أي لا يُشكل.

وشيء مُحِيل مُشكل. (الأزهري ٧: ٥٦٨)

الخال من الخُيلاء، والخال من قولهم: عسكر خال، وثوب خال، أي رقيق.

والخالة: جمع خال من الخُيَلاء [واستشهد بالشّعر مرّتين] (ابن دُريد ٣: ٤٩٦)

الأصمعيّ: الخَيال: خشبة توضع فيُلقى عليها الثّوب للغنم، إذا رآها الذّئب ظنّ أنّه إنسان... [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٥٦٦)

نحوه الزّمخشريّ (الفائق ٢: ٣٦٧)

في حديث عثمان: «فصار خيال بكذا، وخيال بكذا» تفسير الخَيال أنّهم كانوا ينصبون خشبًا عليها ثياب سود ليُعلَم أنّها حِمى. (المَدينيّ ١: ٦٣١)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ «أنّه كان إذا رأى مَخيلة أقبل وأدبر وتغيّر...» قوله: مَخيلة، المَخيلة: السّحابة، وجمعها: مَخايل. وقد يقال للسّحاب أيضًا: الخال. فإذا أرادوا أنّ السّماء قد تغيّمت، قالوا: قد أخالت، فهي مُخيلة بضمّ الميم، فإذا أرادوا السّحابة نفسها قالوا: هذه مخيلة بالفتح (١: ٣٢٥)

ومن أمثالهم: «مَن يَسمع يَخَل» ومعناه: من يسمع أخبار النّاس ومعايبهم يقع في نفسه عليهم المكروه، ومعناه: أنّ المُجانبة للنّاس أسلَم. (الأزهريّ ٧: ٥٦٥)

ابن الأعرابيّ: وخال يَخيل خَيْلًا، إذا دام على أكل الخَيْل وهو السّذاب. (الأزهريّ ٧: ٥٦٧)

ابن السِّكّيت: ويقال: رجل مُختال، وخال، وذو خُيَلاء، وذو خال. [ثمّ استشهد بشعر] (١٥٥)

وتخيّلتُ في المشي تخيّلًا، والاسم الخُيَلاء، والخال والخِيَلة [ثمّ استشهد بشعر] (٢٨٩)

ويقال: قد أخَلْتُ فيه الخير، إذا رأيت فيه مَخيلته. وقد أخَلْتُ السّحابة وأخيلتُها، إذا رأيتها مُخيلة للمطر.

ويقال: ما أحسن مَخيلتها وخالها، أي خلاقتها للمطر، وقد خِلْتُ الشّيء أخاله خَيْلًا ومَخيلةً، إذا ظننته. (إصلاح المنطق: ٢٧٣)

وتقول: قد خيّلَت السّماء للمطر، والسّماء مُخيلة للمطر، وما أحسن مَخيلتها وخالها، أي خلاقتها للمطر.

وقوله: أخِل ذاك على ما خيّلتَ، أي على ما شبّهتَ. وإنّه لمُخيل للخير، أي خليق له. وقد أخَلْتُ فيه خالًا من الخير، وتخوّلتُ فيه خالًا. ووجدتُ أرضًا مُتخيّلة، إذا بلغ نبتُها المَدى وخرج زهرها. (إصلاح المنطق: ٣٧١)

ورجل خال: ذو خُيَلاء. (إصلاح المنطق: ٣٨٠)

أبو حاتِم: ومثل ظَنَنتُ في المعنى حسبتُ وخِلتُ، فأجروها على ذلك أيضًا، فقال أبو ذؤيب يذكر موت بنيها، فجعل «أخال» يقينًا، إذ كانت في معنى أظنّ:

فبقيتُ بعدهم بعيش ناصب
وأخالُ أنّي لاحقٌ مستتبع

(الأضداد: ٧٧)

الجاحظ: المَخيلة: العقاب الذكر الأشيث

(٦: ٣١٢)

المُبرِّد: والفصل[1]: مِشية فيها اختيال، كأنّ مشيتها تخرج عن خِطامها فتمثّل عليه. والأصل في ذلك أن يمشي الرّجل وقد أفضل من إزاره، وتمشي المرأة وقد أفضلت من ذيلها، وإنّما يفعل ذلك من الخُيَلاء، ولذلك جاء في الحديث: «فضل الإزار في النّار».

وقال رسول الله ﷺ لأبي تميمة الهُجيميّ: «إيّاك والمَخِيلة». فقال: يا رسول الله نحن قوم عرب فما المَخيلة؟ فقال رسول الله ﷺ: «سَبْل الإزار». (٢: ٢٢٤)

ابن دُرَيْد: الخَيْل: جمع لا واحد له من لفظه، والجمع خيول.

والخُيَلاء: التكبّر في المشي، ولا يكون ذلك إلّا مع سحب الإزار، وفي الحديث: «من سحب إزاره من الخُيَلاء لم ينظر الله إليه».

والخَيال معروف. (٢: ٢٤٣)

والخال من الخُيَلاء، رجل ذو خال، وقال الرّاجز:

* خال أبيه لبني بناته *

أي اختيال أبيه، يصف فحلًا من الإبل نزع في بني بناته.

والخالة جمع خائل، من الاختيال. [ثمّ استشهد بشعر]

وزعم قوم أنّ الخال لواء الجيش

والخَيْل: معروفة، لا واحد لها من لفظها

وسحابة مخيلة: يُستخال فيها المطر، والجمع: مَخائل.

والخَيال: ما ظهر لك ليلًا أو نهارًا ممّا لا تحقّه.

والخال: ضرب من الثّياب.

والخال: من الخُيَلاء.

والخال: الأثر في البدن.

والخال: الّذي في الوجوه وغيره

والأخْيَل: طائر يُتشاءم به

والخَيْل: الحِلْتيت، لغة يمانية. (٢: ٢٣٩)

القاليّ: والخالة: جمع خائل، مثل بائع وباعة. (١: ٢٢٧)

الأزهَريّ: [ذكر قول الخليل: «والخال: ثوب ناعم من ثياب اليمن» وأضاف:]

قلت: الخال: ضرب من بُرُود اليمن المُوَشّية.

والخال: اللّواء الّذي يُعقد لولاية وال ولا أراه سمّي خالًا إلّا لأنّه كان يُعقد من برود الخال.

والخال: الكِبْر، والخُيَلاء. وقال الرّاجز:

* والخال ثَوْب من ثياب الجُهّال *

وجعل اللّيث الخال هاهنا ثوبًا، وإنّما هو الكِبْر

وقال الله جلّ وعزّ: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ فالمُختال: المتكبّر.

ويقال: رجل خال أي مُختال.

---

(١) يعود إلى الشعر.

يقال: خالَ الفرس يخال خالًا، فهو خائل.

و الخال: خال السَّحابة إذا رأيتها ماطرة

و في الحديث. «إنّ النبيّ ﷺ كان إذا رأى مخيلة، أقبل و أدبر و تغيّر.

قالت عائشة. فذكَرتُ ذلك له فقال. وما يُدْريها؟ لعلّه كما ذكر الله عزّ و جلّ. ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ الأحقاف: ٢٤

و يقال للرَّجل المختال: خائل،

و جمعه خالة.

[و قيل] خيَّلتُ للنّاقة و أخيَلتُ، و هو أن تضع لولدها خيالًا ليفزع منه الذئب فلايقربه

و قال ابن هانئ في قولهم. «من يسمع يَخَلْ»: يُقال ذلك عند تحقيق الظّنّ.

قال: و يَخَلْ: مشتق من يُخيَّل إليّ.

و الخَيال أيضًا ما نُصب في أرض ليُعلَم أنّها حِمًى فلا تُقرب.

و قيل: راعي الخيال هو الرّأْلُ يُنصب له الصّائد خيالًا يألفه، فيجيء فيأخذ الخَيالَ فيتبعُه الرّألُ.

و الخَيال. خيال الطّائر يرتفع في السّماء فينظر إلى ظلّ نفسه، فيرى أنّه صيد، فينقضّ، و لايجد شيئًا و هو خاطِف ظِلّه.

و الخَيال. أرض لبني تَغْلِب.

و يقال: وَرَدْنا أرضًا مُتخيِّلة و قد تخيّلت، إذا بلغ نبتها أن يرعى.

و في الحديث: «إنّ قومًا وفدوا على النّبيّ ﷺ فقال خطيبهم -بعد ما وصف جدوبة بلدهم-: كنّا نستحيل الجَهام، و نستخيل الرِّهام».

و استحالة الجَهام: أن تنظر إليه هل يَحُول؟ أي يتحرّك.

و استخالة الرِّهام: إذا نظرت إليها فخِلْتَها ماطرة.

و المُخايلة: المُباراة. يقال. خايَلْتُ فلانًا، أي باريتُه و فعلت فعله

و قال عَرّام. خيَّل فلان عن القوم، إذا كعَّ عنهم.

قال سَلَمَة. و مثله: عيَّف و خيَّف. [و استشهد بالشّعر ٦ مرّات]

(٧ ٥٥٩_٥٦٨)

الصّاحِب: [نحو الخليل [إلّا أنّه قال.]

و الأخيَل: تذكُّر الخُيَلاء، و التّخايل: خُيَلاء في مُهلة

و خال الرّجل يخول، إذا تكبّر، و يَخُول: لغة فيه

و الخَيْلة الخُيَلاء.

و رجل أخائل، أي مُتبختر

و فلان يُخايل فلانًا، أي يُباريه في الخُيَلاء.

و الأخيَل. طائر يُتشاءم به، و قيل: الشّاهين، و الجميع: الأخايل

و يقولون. أفعَل ذلك على ما خيَّلت: أي على ما شُبِّهتَ و هو يمضي على المُخيَّل. أي على ما خيّلتَ.

و خيّل الرّجل: جبُن عند القتال.

و التّخيّل. المضيّ و السّرعة و التّلوّن ألوانًا

و راعي الخَيال. هو الرّألُ يَنصب له الصّائد خيالًا.

و الخَيْل. جماعة الفرس.

و الخَيّالة: أصحاب الخَيْل.

ويقولون: «من يسمعْ يَخَلْ».

وخلته خَيْلَةً وخيلانًا، أي حَسِبْته

والمُخِيلة: الرّابية العظيمة كمُخيلة السّحاب الّتي لاتُخلِف.

وتخيّل الحَرَق بالشّفر، وتخيّله بهم: ما يريهم من تلوّنه بالآل. (٤: ١٠٤١)

الخطّابيّ: عن عائشة، قالت: «كان نبيّ الله ﷺ إذا رأى ريحًا سأل الله خيرها وخير ما فيها، وإذا رأى في السّماء اختيالًا تغيّر لونه ودخل وخرج وأقبل وأدبر» الاختيال من المَخيلة، وهي السّحابة الّتي يُخال بها المطر. يقال: خيّلت السّماء وتخيّلت، إذا أرت أنّها ماطرة، والخال: السّحاب الّذي يُخيلك المطر. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٦٨٢)

الجَوْهَريّ: الخَيال والخَيالة: الشّخص، والطّيف أيضًا

والخَيال: خشبة عليها ثياب سود تُنصَب للطّير والبهائم فتظنّه إنسانًا

والخيال: أرض لبني تَغلِب

والخَيْل: الفرسان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ الإسراء: ٦٤، أي بفرسانك ورجّالتك.

والخَيل أيضًا: الخُيول، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ النّحل: ٨.

والخيّالة: أصحاب الخُيول.

والخال: الّذي يكون في الجسد، ويجمع على خيلان.

ورجل أخيَل، أي كثير الخيلان. وكذلك مَخيل ومخيول، مثل مكيل ومكيول. ويقال أيضًا: مخول، مثل مَقُول.

وتصغير الخال: خُيَيل فيمن قال: مَخيل، ومخيول، وخُوَيل فيمن قال: مَخُول.

والخال والخُيَلاء والخِيَلاء: الكِبْر. تقول منه: اختال فهو ذو خُيَلاء، وذو خال، وذو مَخِيلة، أي ذو كِبْر

وقد خال الرّجل فهو خائل، أي مُختال.

وجمع الخائل: خالة، مثل: بائع وباعة. وكذلك رجل أخائل، أي مُختال، قالوا: أباتِر وأدابِر

والخال: اسم جبل تلقاء الدّثينة.[1]

والخال: الغيم. وقد أخالت السّحاب وأخيَلَت وخيّلت، إذا كانت تُرجّى المطر

وقد أخلْتُ السّحابة وأخيلتها، إذا رأيتها مَخيلة للمطر

يقال: ما أحسن مَخيلتها وخالها! أي خلاقتها للمطر

وفلان مُخيل للخير، أي خليق له.

وتخيّلت السّماء، أي تغيّمت وتهيّأت للمطر

ووجدتُ أرضًا مُتخيّلة ومُتخايلة، إذا بلغ نبتها المَدى وخرج زَهرها.

وخِلْتُ الشّيء خَيْلًا، وخِيلةً، ومَخيلةً، وخَيْلولةً، أي ظننته

---

(١) في اللّسان: «الدّثينة».

وفي المثل: «من يَسْمَعْ يَخَلْ» وهو من باب ظننت وأخواتها الّتي تدخل على المبتدإ والخبر، فإن ابتدأتَ بها أعملْتَ، وإن وسّطتها أو أخّرتَ فأنت بالخيار بين الإعمال والإلغاء.

وتقول في مستقبله: إخال بكسر الأوّل، وهو الأفصح، وبنو أسد تقول: أخال بالفتح، وهو القياس.

وأخال الشّيء، أي اشتبه يقال: هذا أمر لا يُخيل.

وخَيَّلْتُ للنّاقة وأخيَلْتُ أيضًا، إذا وضعتَ قرب ولدها خيالًا ليفزع منه الذّئب فلا يقربه.

وفلان يمضي على المُخَيَّل، أي على ما خيّلتْ أي شبّهتْ، يعني على غَرَر من غير يقين.

وخُيِّل إليه أنّه كذا، على ما لم يسمّ فاعله، من التخييل والوهم.

وتخيّل له أنّه كذا، أي تشبّه وتخايل، يقال: تخيّلته فتخيّل لي، كما يقال: تصوّرته فتصوّر لي، وتبيّنته فتبيّن لي، وتحقّقته فتحقّق.

والمُخايلة: المباراة.

والأخيَل: طائر، قال الفرّاء: هو الشّقرّاق عند العرب، تتشاءم به.

وهو ينصرف في النّكرة إذا سمّيت به، ومنهم من لا يصرف في المعرفة ولا في النّكرة، ويجعله في الأصل صفة من التخيّل.

وبنو الأخيَل: حيّ من بني عُقَيل، ورهط ليلى الأخيليّة.

[واستشهد بالشّعر ١٢ مرّات] (٤: ١٦٩١)

ابن فارس: الخاء والياء واللّام أصل واحد يدلّ على حركة في تلوّن، فمن ذلك الخَيال، وهو الشّخص، وأصله: ما يتخيّله الإنسان في منامه، لأنّه يتشبّه ويتلوّن. ويقال خيّلتُ للنّاقة، إذا وضعت لولدها خيالًا يُفزَع منه الذّئب فلا يقربه.

والخَيل معروفة، وسمعت من يحكي عن بشر الأسديّ عن الأصمعيّ، قال: كنت عند أبي عمرو ابن العلاء، وعنده غلام أعرابيّ فسُئل أبو عمرو: لِمَ سمّيت الخَيل خيلًا؟ فقال: لا أدري، فقال الأعرابيّ: لاختيالها، فقال أبو عمرو: اكتبوا، وهذا صحيح، لأنّ المختال في مشيته يتلوّن في حركته ألوانًا.

والأخيَل: طائر، وأظنّه ذا ألوان، يقال: هو الشّقرّاق، والعرب تتشاءم به، يقال: بعير مَخيول، إذا وقع الأخيَل على عجُزه فقطعه. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال تخيّلت السّماء، إذا تهيّأت للمطر، ولابدّ أن يكون عند ذلك تغيّر لون.

والمَخيلة: السّحابة، والمَخيلة: الّتي تُبدي عطر.

فأمّا قولهم: خيّلتُ على الرّجل تخييلًا، إذا وجّهتَ التّهمة إليه، فهو من ذلك، لأنّه يقال: يُشبه أن يكون كذا، يُخيَّل إليّ أنّه كذا، ومنه تخيّلتُ عليه تخيّلًا، إذا تفرّستَ فيه. (٢: ٢٣٥)

أبو هلال: الفرق بين التّصوّر والتّخيّل أنّ التّصوّر تخيّل لا يثبت على حال، وإذا ثبت على حال لم يكن تخيّلًا، فإذا تُصوّر الشّيء في الوقت الأوّل ولم يُتصوّر في الوقت الثّاني قيل: إنّه تخيّل.

وقيل: التّخيّل: تصوّر الشّيء على بعض أوصافه دون بعض، فلهذا لا يتحقّق.

والتخيّل والتوهّم ينافيان العلم، كما أنّ الظّنّ والشّكّ ينافيانه. (٨٠)

الْهَرَويّ: وفي الحديث: «كان إذا رأى مَخيلَةً أقبل وأدبر وتغيّر».

المَخيلة: السّحابة الخليقة للمطر، وأخالت السّماء فهي مُخيلة إذا تغيّمت بضمّ الميم، وذلك بفتحها. وأخيل القوم: توهّموا المطر في السّحاب، وتخيّلت السّحابة: تهيّأت للمطر.

وفي حديث طلحة: أنّه قال لعمر: «إنّا لانَنْبو في يديك ولا نَخُول عليك» يقال: خال الرّجل واختال. ورجل خال وذو خال، أي ذو مَخيلة.

ومنه قول ابن عبّاس: «كُلْ ما شئت والبس ما شئت إذا أخطأتك خَلّتان: سَرَف ومَخيلة» أي خُيَلاء.

والتخايل: كلّ ما لاأصل له. (٢: ٦٠٥)

الثّعالبيّ: تخيّلت السّماء، وتَرَهْيَأت، إذا تهيّأت للمطر. (١٨٨)

إذا كانت فيه [الثّوب] صُوَر الخيل، فهو: مُخيّل [ثمّ استشهد بشعر] (٢٤٥)

[إذا رأيتها [السّحاب] وحسبتها ماطرة، فهي مُخيلة. (٢٧٥)

ابن سيده: خال الشّيء يخال خَيْلًا، وخَيْلَةً، وخالًا، وخِيَالًا، وخَيَلانًا، ومَخالةً، ومَخيلةً، وخَيْلُولةً: ظنّه.

وخيّل فيه الخير، وتخيّله: ظنّه وتفرّسه.

وخيّل عليه: شبّه.

وخيّل عليه تخييلًا وتخيّلًا، الأخيرة على غير الفعل، حكاها أبو زيد: وجّه التّهمة إليه.

والسّحابة المُخيّل، والمُخيّلة، والمُخيلة الّتي إذا رأيتها حسبتها ماطرة، وقد أخيلنا.

وأخالت السّماء، وخيّلت، وتخيّلت: تهيّأت للمطر فرعدت وبرقت، فإذا وقع المطر ذهب اسم ذلك.

وأخلنا، وأخيلنا: شِمنا سحابةً مُخيلة

والسّحابة المُختالة، كالمُخيلة

وما أحسن خالها، ومَخيلتها!

والخال: سحاب لايخلف مطره.

وقيل: الخال: السّحاب الّذي إذا رأيته حسبته ماطرًا ولامطر فيه.

والخال: البرق، حكاه أبو زياد، ويردّه عليه أبو حنيفة، وقد أثبتّ ما ردّ به أبو حنيفة في ردّه على أبي زياد.

والخال: الرّجل السّمح، يُشبّه بالغيم حين يبرق.

والخال، والخيل، والخُيَلاء، والخِيلاء، والأخيل، والخَيْلة، والمَخيلة، كلّه الكِبْر.

ورجل خالٌ، وخائل، وخالٍ ـ على القلب ـ ومختال، وأخايل ذو خُيَلاء مُعجب بنفسه، لانظير له من الصّفات إلّا رجل أدابر: لايقبل قول أحد ولايلوي على شيء، وأباتر: يَبْتُر رَحِمَه لقطعها.

وقد تخيّل، وتخايل.

واختالت الأرض بالنّبات: ازدانت.

والخال: الثّوب الّذي تضعه على الميّت تستره به.

وقد خُيِّل عليه.

والخال: ضَرْب من بُرُود اليمن.

والخال: الثَّوب النّاعم.

والخال: شامة سوداء في البدن. وقيل: هي نكتة سوداء فيه؛ والجمع: خيلان.

وامرأة خَيْلاء، ورجل أخْيَل، ومَخِيل، ومَخْيُول، ولا فِعْل له.

والأخْيَل: طائر أخضر، وعلى جناحيه لُمْعَة تخالف لونه، سُمّي بذلك للخيلان، ولذلك وجّهه سيبَوَيْه على أنّ أصله الصّفة، ثمّ استُعمل استعمال الأسماء، كالأبرق ونحوه.

وقيل: الأخْيَل: الشِّقِرّاق، وهو مشؤوم، تقول العرب: أشأم من أخْيَل.

قال ثَعْلَب: وهو يقع على دَبَرة البعير، فتنبهت الحكاية عنه. وأراهم إنّما يتشاءمون به لذلك.

والخال: كالظَّلْع يكون بالدّابّة، وقد خال يخال خالًا.

والخال: اللّواء يُعقَد للأمير.

والخال: الجبل الضّخم، والبعير الضّخم؛ والجمع خيلان.

وإنّه لمَخِيل للخير، أي خليق له.

وأخال فيه خالًا من الخير، وتخيّل عليه، كلاهما: اختاره وتفرّس فيه الخير.

وتخيّل الشّيء له: تشبّه.

والخيال والخَيالة: ما تشبّه لك في اليقظة والحلم من صُورة.

ورأيت خياله، وخيالته، أي شخصه وطَلْعته، من ذلك.

وخيّل للنّاقة، وأخيَل: وضع لولدها خيالًا ليفزع منه الذّئب فلا يقربه.

والخَيال: كِساء أسود يُنصَب على عُود يُخيَّل به.

والخَيْل: جماعة الأفراس، لا واحد له من لفظه. قال أبو عُبَيْدة: واحدها: خائل، لأنّه يختال في مشيه، وليس هذا بمعروف.

والجمع أخيال، وخُيُول، الأولى عن ابن الأعرابيّ، والأخرى أشهر وأعرف.

وفلان لا يُسايَر خَيْلاه، ولا تُواقَف خَيْلاه، ولا تُسايَر ولا تُواقَف، أي لا يُطاق نميمةً وكذبًا.

وقالوا: «الخَيْل أعلم من فُرسانها» يُضرَب للرّجل تظنّ أنّ عنده غناء، أو أنّه لا غناء عنده، فتجده على ما ظننت.

والخيال: نبت.

والخال: موضع. وقد تكون ألفه مُنقلبة عن واو.

والخيل، الخَيْلِيّة: يمانية. [و استشهد بالشّعر ١٠ مرّات] (٥: ٢٥٨)

الطُّوسيّ: والخَيْل: الأفراس، سمّيت خيلًا، لاختيالها في مشيها.

والاختيال: من التّخيّل، لأنّه يتخيّل به صاحبه في صورة من هو أعظم منه كِبْرًا.

والخيال كالظّلّ، لأنّه يتخيّل به صورة الشّيء. تقول: خلت زيدًا أخال خَيلًا، إذا حسبته، لأنّه يتخيّل إلى النّفس أنّه هو.

والأخيَل: الشِّقِرّاق وهو طائر، الغالب عليه الخضرة مُشرب حُمرة، لأنّه يتخيّل مرّة أخضر ومرّة أحمر.

وأصل الباب التخيّل: التشبّه بالشّيء، ومنه أخال عليه الأمر يُخيل إذا اشتبه عليه، فهو مخيل (٢: ١٦٢).

أصل المختال من التخيّل، وهو التصوّر، فالمختال لأنّه يتخيّل بحاله مرح البطر ومنه الخَيل، لأنّها تختال في مشيها، أي تتبختر، والخيال، لأنّه يتخيّل به صاحبه، والأخيَل: الشّقِرّاق، لأنّه يتخيّل في لونه الخضرة من غير خلوصها.

وحلته راكبًا خيلاك، أي تختلته، والختال: المختال. (٣١: ١٩٥)

الرّاغب: الخيال: أصله: الصّورة المجرّدة كالصّورة المتصوّرة في المنام، وفي المرآة وفي القلب بُعَيد غيبوبة المرئيّ، ثمّ تُستعمل في صورة كلّ أمر متصوّر، وفي كلّ شخص دقيق يجري مجرى الخيال.

والتخييل: تصوير خيال الشّيء في النّفس، والتخيّل: تصوّر ذلك، وخِلْت بمعنى ظننت، يقال اعتبارًا بتصوّر خيال المظنون.

ويقال خيّلت السّماء: أبدت خيالًا للمطر، وفلان مخيل بكذا، أي خليق، وحقيقته: أنّه مظهر خيال ذلك.

والخُيَلاء: التكبّر عن تخيّل فضيلة تراءت للإنسان من نفسه، ومنها يُتأوّل لفظ الخَيْل لما قيل: إنّه لا يركب أحد فرسًا إلّا وجد في نفسه نخوة.

والخَيل في الأصل اسم للأفراس والفُرسان جميعًا، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ الأنفال: ٦٠، ويُستعمل في كلّ واحد منهما منفردًا نحو ما روي: «يا خيل الله اركبي» فهذا للفُرسان، وقوله ﷺ: «عفوتُ لكم عن صدقة الخَيل» يعني الأفراس.

والأخيَل: الشِّقِرّاق لكونه متلوّنًا فيختال في كلّ وقت أنّ له لونًا غير اللّون الأوّل. [ثمّ استشهد بشعر] (١٦٢)

الزّمَخشَريّ: فيه خُيَلاء ومَخيلة، وهو يمشي الخُيَلاء.

وإيّاك والمَخيلة وإسبال الإزار

واختال في مشيته وتخيّل.

وخايله، فاخره، وتخايلوا: تفاخروا

وخِلته كريمًا مَخيلةً، وأخطأت في فلان مَخيلتي أي ظنّي.

ورأيت في السّماء مَخيلةً وهي السّحابة تخالها ماطرة لرعدها وبرقها، ورأيت فيها مَخايل

والسّماء مُخيلة للمطر: متهيّئة له وقد أخالت السّماء وخيّلت وتخيّلت وخايلت.

وسحابة مُخايلة، إذا رأيتها خلتها ماطرة.

وأخال فيه الخير وتخيّل فيه الخير: رأى مَخيلته.

وأخال عليه الشّيء: اشتبه وأشكل. يقال: لا يُخيل ذاك على أحد.

وخُيّل إليه أنّه دابّة وإنّما هو إنسان، وتخيّل إليه.

وأَفعَلْ ذلك على ما خَيَّلْتَ أي على ما أرَتْك نفسك وشَبَّهَتْ وأوهمَتْ.

وفلان يمضي على المُخيِّل، أي على ما خيَّلَتْ

وتخيَّل الشَّيء: تلوّن.

وتخيَّل الخَرْق بالسَّفر، وهو ما يُريهم من تلوُّنه بالآل.

وخيَّل علينا فلان: أدخل علينا التُّهمة

وتخيَّلْ علينا: تفرَّسْ فينا الخير

تقول: تخيَّلْ على أخيك ولا تُخيِّل عليه.

وخيَّلَتْ فلانة في المنام، وتخيَّل لي خيالُها

وظهر خيالُه في المرآة ونَصَبَ خيالًا في مزرعته، وهو الفزّاعة.

وعن الشَّعبيّ: «وجدت رجال هذا الزَّمان خيالات».

وهؤلاء خيّالة: أي أصحاب خيل

وكم عنده من خيّالة ورجّالة

ومن المجاز: قول القُطاميّ

ألمحةٌ من سنا برق رأى بصري

أم وجه عالية اختالت به الكِلَل

أي تزيّنت به وافتخرت.

وقال رؤبة:

* يتطفّن خيلان العلائيوعا *

أي علاماته. [واستشهد بالشّعر ٧ مرّات]

(أساس البلاغة ١٢٤)

في حديث شريح «كان يردّ المختارة من الخيل».

والخيل: أصحاب الخيل، من قوله ﷺ: «يا خيل الله اركبي» والمعنى إنّه ردّهم فلم يلحقهم بالفرسان في السُّهام. (الفائق ١: ٣٢٢)

في حديث النّبيّ ﷺ: «...وإذا رأى في السَّماء مخيلًا تغيّر لونه...».

وروي: «كان إذا رأى مَخيلة أقبل وأدبر وتغيّر».

الاخيال: أن يُخال فيها المطر.

والمَخيلة: موضع الخيل وهو الظّنّ، كالمَظِنّة وهي السَّحابة الخليقة بالمطر. ويجوز أن تكون مسمّاة بمَخيلة الّتي هي مصدر كالمَحْسَبة، كقولهم: الكتاب والصّيد (الفائق ١: ٤٠٢)

المَدينيّ: في الحديث: «ما إخالك سَرقتَ». يقال: خِلْتُ الشّيء كذا أخاله، بكسر الهمزة وفتحها، خَيلًا وخَيْلةً، أي حسبته، والقياس فتح الهمزة في مستقبله، والسَّماع كسرها، ولعلّه على لغة من يكسر حروف الاستقبال.

والخيل سمّيت بذلك، لاختيالها واختيال راكبيها بها

في الحديث: «من الخُيَلاء ما يحبّه الله عزّ وجلّ» يعني في الصّدقة، وهو أن تهزّه أريحيّة السّخاء فيعطيها بطيبه نفسه

واختيال الحرب: أن يتقدّم فيها بنشاط وقوّة جَنان.

وفي رواية: «خيال بإمّرة، وخيال بأسود العين» وهما جبلان.

وفي الحديث: «تستخيل الرّهام» أي تظنّه خليقًا

بالأمطار.

في حديث زيد: «البرّ أبقى لا الخال» أي الخُيَلاء.

(١: ٦٣٦)

ابن الأثير: حديث طَهْفة «ونستخيل الجَهام» هو نستفعل، من خِلْتُ إخالُ إذا ظننت، أي نظنّه خيلاً بالمطر. وقد أخْلَتْ السّحابة وأخيَلَتْها.

ومنه حديث عائشة: «كان إذا رأى في السّماء اختيالاً تغيّر لونه». الاختيال: أن يُخال فيها المطر.

وفي حديث آخر: «كان إذا رأى مَخيلةً أقبل وأدبر». المَخيلة: موضع الخَيْل، وهو الظّنّ، كالمظنّة، وهي السّحابة الخليقة بالمطر. ويجوز أن تكون مُسمّاة بالمَخيلة الّتي هي مصدر، كالمَحْسَبة من الحَسْب.

ومنه الحديث: «ما إخالُك سَرَقْتَ» أي ما أظنّك. يقال: خِلْتُ إخالُ بالكسر والفتح، والكسر أفصح وأكثر استعمالاً، والفتح القياس.

وفيه: «من جرّ ثوبه خُيَلاء لم ينظر الله إليه». الخُيَلاء والخِيَلاء بالضّمّ والكسر: الكِبْر والعُجْب. يقال: اختال فهو مُختال، وفيه خُيَلاء ومَخيلة، أي كِبْر.

ومنه الحديث: «من الخُيَلاء ما يُحبّه الله» يعني في الصّدقة وفي الحرب، أمّا الصّدقة فأن تَهُزّه أريحيّة السّخاء فيُعطيها طيّبة بها نفسُه، فلا يستكثر كثيرًا، ولا يُعطي منها شيئًا إلّا وهو له مستقلّ. وأمّا الحرب فأن يتقدّم فيها بنشاط وقوّة نخوة وجَنان.

ومنه الحديث: «بئس العبد عبد تخيّل واختال»، هو تفعّل وافتعل منه.

وفي حديث عثمان: «... فصار خيال بكذا وخيال بكذا»... [ذكر قول الأصمعيّ كما سبقت عن الهرويّ وقال.]

وأصلها أنّها كانت تُنصَب للطّير والبهائم على المُزدرَعات فتظنّه إنسانًا فلا تسقط فيه.

وفي الحديث: «يا خيل الله اركبي» هذا على حذف المضاف، أراد: يا فُرسان خيل الله اركبي، وهذا من أحسن المجازات وألطفها.

وفي صفة خاتم النّبوّة: «عليه خِيلانٌ» هي جمع خال، وهو الشّامة في الجسد.

ومنه الحديث: «كان المسيح عليه السلام كثير خِيلان الوجه». (٢: ٩٣)

الصّغانيّ: جئتُ بكون بمعنى الشّكّ، وبمعنى اليقين. (الأضداد: ٢٢٩)

الفيّوميّ: الخيل معروفة، وهي مؤنّثة، ولا واحد لها من لفظها، والجمع: خُيول.

قال بعضهم: وتطلق الخَيل على العِراب وعلى البَراذين وعلى الفُرسان.

وسمّيت خَيْلًا لاختيالها وهو إعجابها بنفسها مَرَحًا، ومنه يقال: اختال الرّجل وبه خُيَلاء، وهو الكِبْر والإعجاب.

والخال الّذي في الجسد، جمعه: خِيلان وأخْيِلة، مثل أرغفة.

ورجل أخيَل: كثير الخِيلان، وكذلك مَخيل ومَخْيُول، مثل مَكيل ومَكْيُول. ويقال أيضًا: مَخول، مثل مَقول، وهذا يدلّ على أنّه من بنات الواو في لغة.

و يؤيّده تصغيره على خُوَيل

و الأخيَل، طائر يقال، هو الشِّقِرّاق؛ و الجمع أخايل، مثل أفضل و أفاضل.

و تخيّلت السّماء، تهيّأت للمطر، و خيّلت و أخالت أيضًا.

و أخال الشّيء بالألف، إذا التبس و اشتبه.

و أخالت السّحابة، إذا رأيتها و قد ظهرت فيها دلائل المطر فحسبتها ماطرة، فهي مُخيلة بالضّمّ، اسم فاعل، و مَخيَلة بالفتح، اسم مفعول، لأنّها أخيلتك فحسبتها.

و هذا كما يقال: مرض مُخيف بالضّمّ، اسم فاعل؛ لأنّه أخاف النّاس

و مَخُوف بالفتح، لأنّهم خافوه.

و منه قيل: أخال الشّيء، للخير و المكروه، إذا ظهر فيه ذلك، فهو مُخيل بالضّمّ.

قال الأزهريّ: أخالت السّماء، إذا تغيّمت فهي مُخيلة بالضّمّ، فإذا أرادوا السّحابة نفسها قالوا: مَخيلة بالفتح و على هذا فيقال: رأيت مُخيلة بالضّمّ، لأنّ القرينة أخالت، أي أحسبت غيرها، و مَخيلة بالفتح اسم مفعول، لأنّك ظننتها.

و خال الرّجل الشّيء يَخاله خَيلًا، من باب «نال» إذا ظنّه.

و خاله يَخيله، من باب «باع» لغة، و في المضارع للمتكلّم: إخال بكسر الهمزة، على غير قياس، و هو أكثر استعمالًا و بنو أسد يفتحون على القياس.

و خُيّل له كذا، بالبناء للمفعول، من الوهم و الظّنّ. و خيّل الرّجل على غيره تخييلًا مثل: لبّس تلبيسًا وزنًا و معنًى، إذا وجّه الوهم إليه.

و الخيال، كلّ شيء تراه كالظّلّ

و خيال الانسان في الماء و المرآة: صورة تمثاله و ربّما مرّ بك الشّيء يشبه الظّلّ، فهو خيال، و كلّه بالفتح، و تخيّل لي خياله. قال الأزهريّ: الخيال، ما نُصب في الأرض ليُعلَم أنّه حِمًى فلا يُقرَب. (١: ١٨٦)

الجُرجانيّ: الخيال، هو قوّة تحفظ ما يُدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادّة، بحيث يشاهدها الحسّ المشترك، كلّما التفتت إليها فهو خزانة للحسّ المشترك، و محلّه مؤخّر البطن الأوّل من الدّماغ. (٤٦)

المخيّلات: هي قضايا يتخيّل فيها فتتأثّر النّفس منه قبضًا و بسطًا فتنفر أو ترغب، كما إذا قيل: الخمر ياقوتة سيّالة، انبسطت النّفس و رغبت في شربها، و إذا قيل: العسل مرّة مهوّعة، انقبضت النّفس و تنفّرت عنه. و القياس المؤلّف منها يسمّى شعرًا. (٩٠)

الفيروزاباديّ: خال الشّيء يخال خَيلًا و خَيلَة، و يُكسَران، و خالًا و خَيَلانًا محرّكة، و مَخيلة و مَخالة و خَيلولة: ظنّه. و تقول في مستقبله: إخال، بكسر الهمزة، و تُفتح في لُغيّة. [لغة بعيدة]

و خيّل عليه تخييلًا و تخيّلًا: وجّه التّهمة إليه، و فيه الخير تفرّسه، كتخيّله.

و السّحابة المُخيلة و المُخيّل و المُخيلة و المختالة: الّتي تحسبها ماطرة. و أخيَلنا و أخَلنا: شِمنا سحابة

مُخيلة.

وأخيلت السّماء وتخيّلت وخيّلت: تهيّأت للمطر.

والخال: سحاب لا يُخلِف مطره، أو لا مطر فيه، والبرق، والكِبْر، والثّوب النّاعم، وبُرْدٌ يمنيٌّ، وشامة في البدن، جمعه: خيلان، وهو أخيَل ومَخيل ومخيول، وهي خَيْلاء، والجبل الضّخم، والبعير الضّخم، واللّواء يُعقَد للأمير، والظَّلْع بالدّابّة، ـ وقد خال يخال خالًا ـ والثّوب يُستَر به الميّت، والرّجل السّمح، وعين، والمَخيلة، والفَحْل الأسود، وصاحب الشّيء، والخلافة، وجبل تلقاء الدّثينة، والمتكبّر المُعجَب بنفسه، والموضع الّذي لا أنيس به، والظّنّ والتّوهّم، والرّجل الفارغ من علاقة الحُبّ، والعزَبُ من الرّجال، والحسن القيام على المال، والأكَمَة الصّغيرة، والملازم للشّيء، ولجام الفرس، والرّجل الضّعيف القلب والجسم، ونَبْتٌ له نَوْر معروف بنجد، وليس بالأوّل، والبريء من التّهمة، والرّجل الحسن المخيلة بما يُتخيّل فيه.

وأخالت النّاقة، إذا كان في ضَرْعها لبَن، والأرض بالنّبات: ازدانت.

والأخيَل والخُيَلاء والخِيَل والخَيْلة والمَخيلة: الكِبْر.

ورجل خال وخائل وخال مقلوبًا، ومُختالٌ وأخائل: متكبّر، وقد تخيّل وتخايَل.

والأخيَل: طائر مشؤوم، أو هو الصُّرَد، أو هو الشِّقِرّاق، سمّي لاختلاف لونه بالسّواد والبياض، جمعه خِيل، بالكسر.

وبنو الأخيَل من بني عُقَيل رَهْطُ ليلى.

وتخيّل الشّيء له: تشبّه.

والخيال والخيالة: ما تشبّه لك في اليقظة والحُلْم من صورة، جمعه أخيلة، وشخص الرّجل، وطلعته.

وخيّل للنّاقة، وأخيَل: وَضَع لولدها خيالًا ليفزع منه الذّئب، وعن القوم: كَعّ عنهم.

والخيال: كِساء أسود يُنصَب على عُود، يُخيّل به للبهائم والطّير، فتظنّه إنسانًا، وأرض لبني تغلب، ونَبْتٌ.

والخَيْل: جماعة الأفراس، لا واحد له، أو واحده خائل، لأنّه يختال، جمعه أخيال وخُيول، ويُكسر، والفُرسان، ومدينة قرب قزوين. وزيد الخيل، كان يُدعى بزيد الخَيْل لشجاعته، فسمّاه ﷺ لمّا وَفَد: زيد الخير، لأنّه عصاه، وأيضًا أزال توهّم أنّه سمّي به لما اتّهمه به كعبُ بن زهير من أخذ فرس له.

وفلان لا تُسايَر خَيْلاه، أو لا تُواقَف، أي لا يُطاق نميمةً وكَذِبًا.

و«الخَيْل أعلم من فُرسانها»: يُضرَب لمن تظنّ به ظنًّا فتجده على ما ظننت.

والخِيَل، بالكسر: السّذاب، والحِلْتيت، ويُفتح.

وخال يخال خَيْلًا: داوم على أكله.

والمُخايلة: المُباراة.

وبنو المُخيِّل، كمُعظِّم: في ضُبيعة أضجم.

(٣: ٣٨٣)

الطُّرَيحيّ: الخَيْل: جماعة من الأفراس لا واحد له

من لفظه كالقوم والرّهط والنفر. وقيل: مفرده خايل
وهي مؤنّثة؛ والجمع الخُيُولة

قيل أوّل من ركب الخَيْل إسماعيل، وكانت قبل ذلك وحشيّة كسائر الوحوش.

وفي الخبر: «بئس العبد عبد تخيّل واختال» هو تفعّل وافتعل، أي تخيّل أنّه خير من غيره، واختال: تكبّر

والمختال: ذو خُيَلاء

والخُيَلاء بالضمّ والكسر: التكبّر

وفي الحديث: «لا يدخل الجنّة شيخ زانٍ ولا جار زارّه خُيَلاء» أي تكبّر

واختال الرّجل في مشيه أي تبختر كما يفعله المتكبّرون.

وفي حديث وصف المؤمن: «لا يظلم الأعداء ولا يتخايل على الأصدقاء».

وفي أكثر النسخ «يتحامل» وقد مرّ

وخِلْتُ الشّيء خَيْلًا ومَخِيلة ظننته وما إخالك أسرقت: ما أظنّك وهو من باب ظننتُ وأخواتها، تدخل على المبتدإ والخبر، فإن ابتدأت به أعملت، وإن وسّطتها أو أخّرت فأنت بالخيار بين الإلغاء والإعمال.

وتقول في مستقبله إخال بكسر الألف؛ وهو أفصح، والقياس أخال بالفتح، وهو لغة بني أسد.

والأخيل: طائر أخضر على جناحه لمع يخالف لونه، سمّي بذلك للخيلان وقيل الأخيل الشقراق

والمخايل جمع المَخِيلة، وهي ما يوقع في الخيال، يعني به الأمارات. وفي حديث الاستسقاء: «وأخلفتنا مخايل الجود» جمع مخيلة، وهي السّحاب الّتي يُظنّ أنّها تمطر وليست بماطرة. والجود: المطر العظيم

وبنو أخيل: حيّ من بني عقيل: رهط ليلى الأخيليّة.

وزيد الخَيْل، أضيف إليه لشجاعته وفروسيّته وكان اسمه بها في الجاهليّة، فسمّاه النّبيّ ﷺ: زيد الخير بالرّاء. (٥: ٣٦٧)

الهَرَوِيّ: والخَيْل نوعان: عتيق وهجين، فالعتيق: ما أبواه عربيّان، سمّي بذلك لعتقه من العيوب وسلامته من الطّعن فيه بالأمور المنقصة، وسمّيت الكعبة بالبيت العتيق لسلامتها من عيب الرّقّ؛ لأنّه لم يملكها ملك قطّ. وإذا رُبط الفرس العتيق في بيت لم يدخله الشّيطان.

والهجين: الّذي أبوه عربيّ وأمّه عجميّة، والفرق أنّ عظم البرذون أعظم من عظم الفرس، وعظم الفرس أصلب وأثقل. والبرذونة أحمل من الفرس، والفرس أسرع منه، والعتيق بمنزلة الغزال، والبرذونة بمنزلة الشّاة. والفرس يرى المنامات كبني آدم، ولا طحال له وهو مثل لسرعته وحركته، كما يقال للبعير: لا مرارة له، أي له جسارة. (٩: ٤٢٥)

الزَّبيديّ: [نحو الفيروزاباديّ مع شروح، وقال بعد قوله الخال: الرّجل الحسن المَخيلة بما يُتخيّل فيه.]

أي يتفرّس ويتظنّ فهذه أحد وثلاثون معنًى للخال، ومن الخال: أخو الأمّ، فتكون اثنين وثلاثين معنًى، نظم غالبها الشّعراء في مخاطباتهم. ومن أعجب ما

رأيت فيها قصيدة من بحر السّلسلة للشّيخ عبد الله الطّبلاوي يمدح بها أبا النّصر الطّبلاويّ، ذكر فيها هذه المعاني الّتي سردها المصنّف، و زاد عليه بعض معاني ينظر فيها، فمنها: الصّاحب، و المفتقر، و الماضي، و المختصّ، و القاطع، و المهزول، و المتفرّق، و الّذي يقطع الخلا من الحشيش، و التّفرّس، و الخلق، فهذه عشرة، و ذكر الكِبْر و التّكبّر و الاختيال، و هذه الثّلاثة بمعنى واحد.

و لا يخفى أنّ المعاني السّبعة الأول كلّها من خلّ يخلّ فهو خالّ بتشديد اللّام، و خلّ إليه: افتقر، و خلّه خلّا شكّه، و قطعه، و خلّه في الدّعاء: خصّه كما يحقّق ذلك كلّه.

و أمّا الّذي يقطع الخلا فالصّواب فيه الخالي بالهمز، حذفت للتّخفيف، فهو ليس من هذا الحرف، و التّفرّس مفهوم من الطّلع الّذي ذكره المصنّف، فتأمّل ذلك.

[و قال بعد قوله: أخائل]

إطلاقه صريح في أنّه بفتح الهمزة، و ليس كذلك بل هو بضمّها، و المعنى: أي متكبّر ذو خيلاء معجب بنفسه، و لا نظير لأخائل من الصّفات إلّا رجل أباتر لا يقبل قول أحد، و لا يلوي على شيء، و أباتر: يبتّر رحمه، أي يقطعها.

[و أضاف بعد قوله: سمّي الأخيل به لاختلاف لونه بالسّواد و البياض:]

و في «العُباب» هو ينصرف في النّكرة إذا سمّيت به، و منهم من لا يصرفه في المعرفة و لا في النّكرة، و يجعله في الأصل صفة من التّخيّل، و يحتجّ بقول حسّان. [ثمّ نقل شعره] (٧: ٣١٤)

[و قال بعد قوله: و هو يمضي على المُخيَّل، أي على ما خُيّلت أي شُبّهت.]

و منه قولهم، وقع في مُخيّلتي كذا، و في مُخيّلاتي. (٧: ٣١٥)

العدنانيّ: أخالُ، إخالُ

و يكسرون الهمزة في مضارع خال: «ظنّ»، فيقولون: «إخال»، و يقولون: إنّها الفصحى، مع أنّ همزة المضارعة تكون مفتوحة في جميع الأفعال الأخرى. فلماذا لا نسير على القياس، و نرى رأي قبيلة أسد و نقول: أخال؟ و لماذا نفرض على النّاس الموافقة على رأي قبيلة طيّئ ليقولوا: إخال؟ إنّني أوثر «أخالُ» دون أن أستطيع تخطئة «إخالُ».

يُخيّل إليّ أنّ الأمر كذا و كذا

و يقولون: يَخال لي أنّ الأمر كذا و كذا، و الصّواب: يُخيّل إليّ أنّ الأمر كذا و كذا. و معنى: خُيّل إليه أنّه كذا، توهّم أنّه كذا.

و قد جاء في الآية: ٦٦، من سورة طه: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَ عِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾.

و أجاز الحريريّ قول: خُيّل له أنّه كذا، و اكتفى «المصباح» بقول: خُيّل له كذا.

مَخايل النّجابة

و يقولون: ظهرت فيه مَخائل النّجابة، و الصّواب: ظهرت فيه مَخايل النّجابة، و مفردها: مَخيلة، و ياؤها أصليّة. أمّا معنى مَخايل النّجابة فهو: دلائلها و مظنّتها.

ومن معاني المَخِيلة

١ ـ الكِبْر، يقال: فلان ذو مخيلة: ذو كِبْر.

٢ ـ الظنّ، يقال: أخطأت في فلان مَخِيلتي أي ظنّي.

٣ ـ موضع الخَيْل.

٤ ـ السَّحابة الّتي تخالُها ماطرة لرعدها وبرقها.

أربعة جياد لا أربعة خُيُول.

ويقولون: تجرّ العَرَبةَ أربعة خُيُول، والصّواب تجرّها أربعة جياد، لأنّ الخُيُول والأخيال هي جمع خَيْل.

والخَيْل: جماعة الأفراس، لا واحد له، لأنّه اسم جمع، وقيل: واحده خائل، لأنّه يختال.

وتُطلق كلمة «خيل» على الفُرسان والجياد والبراذين ـ دوابّ الأحمال الثّقيلة ـ وكلمة «أربعة» لا يصحّ أن يكون جمعًا لاسم جمع، وهو ـ أي أربعة ـ من جموع القلّة.

وجاء في «الصّحاح»: والخَيْل: الخُيُول.

وبعد ما قال صاحب «اللّسان»: والخَيْل الخُيُول، عاد فاستدرك قائلًا: وجمع الخيل: أخيال وخُيُول، والأخير أشهر وأعرف.

ومن الأدلّة على أنّ من معاني الخيل: الفُرسان، قوله تعالى في الآية: ٦٤، من سورة الإسراء ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ أي بفُرسانك ورجّالتك. (معجم الأخطاء الشّائعة: ٨٧)

مَجْمَعُ اللُّغة: الخَيْل: اسم جمع لا واحد له من لفظه، وهي في الأصل اسم للأفراس والفُرسان جميعًا، ويُستعمل في كلّ منهما منفردًا.

والخَيال: ما تشبّه لك في اليقظة والحُلْم من صورة مجرّدة من غير جسم، ثمّ يُستعمل في كلّ أمر متصوَّر، وفي كلّ شخص دقيق يجري مجرى الخيال. يقال: خيَّل يُخيِّل تخييلًا: صوّر خيال الشّيء في النّفس.

والخُيَلاء: الكِبْر والظّنّ في النّفس بغرور وازدهاء.

يقال: اختال يختال اختيالًا فهو مختال: تبختر في المشي كِبْرًا وزهوًا بفضيلة تراءت له في نفسه، ثمّ استُعمل في كلّ كِبْر وزهو في المشي أو غيره. (١: ٣٧٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خال الشّيء: ظنّه، وخُيِّل إليه: توهّم، واختال وتخايل: تبختر زهوًا في مشيته فهو مختال.

والخَيْل: جماعة الأفراس، ولا واحد له من لفظه، وتُطلق العرب كلمة الخَيْل على الفُرسان، ومنه قول الرّسول لأصحابه في إحدى غزواته: «يا خيل الله اركبي». (١: ١٧٩)

محمود شيت: خال فلان خَيْلًا: تكبّر، وتوسّم، وتفرّس. و ـ الشّيء خَيْلًا وخَيَلانًا: ظنّه.

الخال: الغَيم، والبرق، والكِبْر، واللّواء يُعقد للأمير، والشّامة، والجبل الضّخم، والبعير الضّخم، جمعه خِيلان، وأخيلة.

الخَيال: الشّخص والطّيف.

الخُيَلاء: التّكبّر والعُجْب.

الخَيْل: جماعة من الأفراس، لا واحد له من لفظه، والفُرسان، جمعه أخيال وخُيُول.

الخيّالة: صنف من صنوف الجيش مؤلّف من الفُرسان، و خيلهم و سلاحهم، و عتادهم، و تجهيزاتهم. (٢٢٨:١)

المُصْطَفَويّ: و التّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو حالة مخصوصة منعقدة مهيّأة مرئيّة خارجًا أو ذهنًا. و هذا المفهوم قريب من مفهوم «الخَوْل» السّابق الدّالّ على المراقبة و رعاية شيء مع إعطاء، فإنّه تهيّؤ و حالة مخصوصة منعقدة في نفسه و بالنّسبة إلى الغير. و لعلّ الاشتقاق بينهما من جهة حرفي الواو و الياء، فإنّ في الياء انكسارًا و انخفاضًا.

فالظّنّ و الوهم و ما يشبهه و اشتبه للذّهن المصوّرة من مصاديق هذا الأصل ذهنًا، و هذا المفهوم أعمّ من الظّنّ و الوهم.

و التّهيّؤ للصّرع و التّكبّر و التّبختر حالات مخصوصة منعقدة في الخارج حاصلة للأفراد، و كذلك حالة التّعجّب في الباطن لهم.

و كذلك تخيّل السّماء للمطر، و التّخيّل في النّوم، من مصاديق تلك الحالة.

و أمّا الخَيْل: فباعتبار كون الأفراس مختالة، و على حالة مخصوصة مُعجبة و لاسيّما إذا كانت مجتمعة، و لاسيّما إذا كانت متهيّئة للحرب.

و أمّا التّعبير [بـ] خُيّل إليه، خيّل له، و خيّل فيه، و خيّل عليه، و خيّل عنه، و اختال، و أخال عليه، و تخيّل، و خايل، و تخايل: فاختلاف المعاني فيها بسبب استعمالها بمختلف الحروف، و اختلاف الهيئات و الصّيغ، و تظهر الخصوصيّة في كلّ منها من جهة ملاحظة الضّمائم و العوارض. [ثمّ ذكر الآيات إلى أن قال:]

و بهذا يظهر أنّ إطلاق المادّة على الشّقِرّاق باعتبار تشخّصه و عُجبه و تكبّره، و على السّماء و السّحاب إذا كانا في التّهيّؤ للمطر و في حياله.

و أمّا الخيال بمعنى الحافظة للحسّ المشترك فهو اصطلاح حادث بمناسبة النّقوش المنعقدة و الصّور المُرتسمة من الحسّ المشترك و فيه. (٣: ١٦٤)

النّصوص التّفسيريّة

خَيْل

وَ مَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُولِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ... الحشر: ٦.

القَيْسيّ: يجوز في الكلام (وَ لَا رِكَابًا) بالنّصب تعطفه على موضع ﴿مِنْ خَيْلٍ﴾ لأنّ (مِنْ) زائدة، و ﴿خَيْلٍ﴾ مفعول به. (٢: ٣٦٦)

الشّرْبينيّ: و (مِنْ) في قوله تعالى: ﴿مِنْ خَيْلٍ﴾ مزيدة، أي خيلًا، و أكّد بإعادة النّافي دفعًا لظنّ من ظنّ أنّه غنيمة لإحاطتهم به، بقوله تعالى: ﴿وَ لَا رِكَابٍ﴾. (٤: ٢٤٢)

البُرُوسَويّ: (مِنْ) زائدة بعد النّفي، أي خيلًا. [و له كلام تقدّم في النّصوص اللّغويّة] (٩: ٤٢٥)

الآلوسيّ: و (مِنْ) في قوله تعالى: ﴿مِنْ خَيْلٍ﴾ زائدة في المفعول للتّنصيص على الاستغراق، كأنّه قيل: ﴿فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ﴾ فردًا من أفراد الخيل أصلًا. (٢٨: ٤٥)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (١٩: ٢٠٣)

ابن عاشور: و (مِن) في قوله تعالى: ﴿مِنْ خَيْلٍ﴾ زائدة داخلة على النّكرة في سياق النّفي، و مدخول (مِنْ) في معنى المفعول به لـ ﴿أَوْجَفْتُمْ﴾ أي ما سُقتم خيلًا و لا ركابًا. (٢٨: ٧٦)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿خَيْلٍ﴾ بمعناه المتعارف عليه، و هي اسم جنس، و جمعها خُيُول. (١٨: ١٧٠)

لاحظ و ج ف: «أَوْجَفْتُمْ».

الخَيْل

١- زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ اللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ. آل عمران: ١٤

الثّعلبيّ: ﴿الْخَيْلِ﴾ جمع هو لا واحد له من لفظه، واحده: فرس، كالقوم و النّساء و الرّهط و الجيش و نحوها. (٣: ٢٥)

نحوه الواحديّ (١: ٤١٨)، و البغويّ (١: ٤١٧).

المَيْبُديّ: سمّيت الخَيْل خَيْلًا لما فيه من الخُيَلاء، ما من أحد يركب فرسًا إلّا أن يرى في نفسه خُيَلاء و كِبْرًا. و أصل ذلك: من خيّلت الشّيء، و هو ظنّ يقرب من الكذب، و منه الخيال. [إلى أن ذكر بعض الرّوايات في خلق الخيل و غيره، فراجع] (٢: ٣٦)

ابن عَطيّة: ﴿وَ الْخَيْلِ﴾ جمع خائل عند أبي عُبَيْدة، سمّي بذلك الفرس لأنّه يختال في مشيه، فهو كطائر و طير. و قال غيره: هو اسم جمع لا واحد له من لفظه. (١: ٤٠٩)

أبو الفُتُوح: ﴿الْخَيْلِ﴾ اسم جنس كالجنّ و الإنس و الإبل، و ليس له واحد من لفظه؛ و واحده: فرس. [إلى أن ذكر بعض الرّوايات نحو المَيْبُديّ] (٤: ٢٠٩)

الفَخْر الرّازيّ: و سمّيت الأفراس خيلًا لخُيَلائها في مشيها، و سمّيت حركة الإنسان على سبيل الجَوَلان اختيالًا، و سمّي الخيال خيالًا، و التّخيّل تخيّلًا، لجَوَلان هذه القوّة في استحضار تلك الصّورة. و الأخيل: الشِّقِرّاق، لأنّه يتخيّل تارة أخضر، و تارة أحمر. (٧: ٢١١)

نحوه النّيسابوريّ (٣: ١٤٧)، و الخازن (١: ٢٧٥).

العُكْبَريّ: ﴿وَ الْخَيْلِ﴾ معطوف على ﴿النِّسَاءِ﴾ لا على ﴿الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ﴾ لأنّها لا تسمّى قنطارًا.

و واحد الخَيْل خائل، و هو مشتقّ من الخُيَلاء، مثل طير و طائر.

و قال قوم: لا واحد له من لفظه، بل هو اسم للجمع، و الواحد فرس، و لفظه لفظ المصدر، و يجوز أن يكون مخفّفًا من خيل. (١: ٢٤٤)

نحوه الآلوسيّ. (٣: ١٠٠)

القُرطُبيّ: قوله تعالى: ﴿الْخَيْلِ﴾ مؤنّثة قال ابن كيسان: حُدِّثت عن أبي عُبَيْدة أنّه قال: واحد الخَيْل خائل، مثل طائر و طير، و ضائن و ضين؛ و سمّي الفرس بذلك لأنّه يختال في مشيه. و قال غيره: هو اسم جمع لا واحد له من لفظه، واحده فرس، كالقوم و الرّهط و النّساء و الإبل و نحوها.

و في الخبر من حديث عليّ عن النّبيّ ﷺ: «إنّ الله خلق الفرس من الرّيح و لذلك جعلها تطير بلا جناح» وَهْب بن مُنَبِّه: خلقها من ريح الجنوب. قال وَهْب: فليس تسبيحة و لا تكبيرة و لا تهليلة يكبّرها صاحبها إلّا و هو يسمعها فيجيبه بمثلها. و سيأتي لذكر الخيل و وصفها في سورة «الأنفال» ما فيه كفاية إن شاء الله تعالى.

و في الخبر: «إنّ الله عرض على آدم جميع الدّوابّ، فقيل له: اختر منها واحدًا، فاختار الفرس، فقيل له: اخترت عزّك»، فصار اسمه الخير من هذا الوجه و سمّيت خيلًا لأنّها موسومة بالعزّ فمن ركبته اعتزّ بنحلة الله له، و يختال به على أعداء الله تعالى. و سمّي فرسًا لأنّه يفترس مسافات الجوّ افتراس الأسد و ثباثًا [ارتفاعًا]، و يقطعها كالالتهام بيديه على شيء خبطًا و تناولًا. و سمّي عربيًّا لأنّه جيء به من بعد آدم لإسماعيل جزاءً عن رفع قواعد البيت، و إسماعيل عربيّ، فصار له نحلة من الله تعالى فسمّي عربيًّا.

و في الحديث عن النّبيّ ﷺ: «لا يدخل الشّيطان دارًا فيها فرس عتيق». و إنّما سمّي عتيقًا لأنّه قد تخلّص من الهجانة. و قد قال ﷺ: «خير الخيل الأدهم الأقرح الأرثم، ثمّ الأقرح المحجّل طلق اليمين، فإن لم يكن أدهم فكميت على هذه الشّية». أخرجه التّرمذيّ عن أبي قتادة.

و في مسند الدّارميّ عنه أنّ رجلًا قال: يا رسول الله، إنّي أريد أن أشتري فرسًا فأيّها أشتري؟ قال: «اشتر أدهم أرثم محجّلًا طلق اليمين أو من الكُمَيت على هذه الشّية تغنم و تسلم».

و روى النّسائيّ عن أنس قال: لم يكن أحبّ إلى رسول الله ﷺ بعد النّساء من الخيل. و روى الأئمّة عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «الخيل ثلاثة لرجل أجر و لرجل ستر و لرجل وزر...» الحديث بطوله، شهرته أغنت عن ذكره.

و سيأتي ذكر أحكام الخيل في «الأنفال» و «النّحل» بما فيه كفاية إن شاء الله تعالى. (٤: ٣٢)

النّسفيّ: سمّيت به لاختيالها في مشيها. (١: ١٤٨)

أبو حَيّان: ﴿الْخَيْلِ﴾ جمع لا واحد له من لفظه بل واحده: فرس. و قيل واحده: خائل، كراكب و ركب، قاله أبو عُبَيْدة. سمّيت بذلك لاختيالها في مشيها. و قيل: اشتقاقه من التّخيّل، لأنّه يتخيّل في صورة من هو أعظم منه. و قيل: الاختيال مأخوذ من التّخيّل. (٢: ٣٩٢)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ١٠)

ابن كثير: [ذكر بعض الرّوايات في «الخيل» فراجع] (٢: ١٧)

أبو السُّعود: ﴿الْخَيْلِ﴾ عطف على ﴿الْقَنَاطِيرِ﴾. [ثمّ قال نحو أبي حيّان] (١: ٣٤٥)

ابن عاشور: ﴿وَالْخَيْلِ﴾ محبوبة مرغوبة، في العصور الماضية و فيما بعدها، لم يُنسها ما تفنّن فيه البشر من صنوف المراكب برًّا و بحرًا و جوًّا. فالأمم المتحضّرة اليوم مع ما لديهم من القطارات الّتي تجري بالبخار و بالكهرباء على السّكك الحديديّة، و من سفائن البحر العظيمة الّتي تسيّرها آلات البخار، و من

السّيّارات الصّغيرة المسيّرة باللّوالب تحرّكها حرارة النّفط المصفّى، و من الطّيّارات في الهواء ممّا لم يبلغ إليه البشر في عصر مضى، كلّ ذلك لم يُغن النّاس عن ركوب ظهور الخيل، و جرّ العربات عظهمات الأفراس، و العناية بالمسابقة بين الأفراس.

و ذكر ﴿الْخَيْلِ﴾ لتواطؤ نفوس أهل البذخ على محبّة ركوبها [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٤٠)

الطّالقانيّ: ﴿الْخَيْلِ﴾: جماعة الأفراس و البغال، و يُطلق مجازًا على الفُرسان أيضًا. و هو من: خال الشّيء، أي ظنّه، فيبتلي من يركبها بخيال العظمة و الاعتلاء. (٣: ٣٦)

الطّباطبائيّ: هو الأفراس (٣: ٩٥)

طه الدُّرّة: ﴿الْخَيْلِ﴾ اسم جمع، لا واحد له من لفظه، و يجمع على خُيُول. و الخيل مؤنّثة، لأنّ أسماء الجموع الّتي لا واحد لها من لفظها، إذا كانت لغير الآدميّين، مثل: خيل و غنم و إبل، فالتّأنيث لها لازم، و إذا قالوا: خيلان و غنمان و إبلان، فإنّما يريدون قطيعين من الخيل و الغنم و الإبل (٢: ٩٥)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿الْخَيْلِ﴾ اسم جمع للفرس، و تُطلق على الفرسان. و المقصود في الآية هو المعنى الأوّل طبعًا (٢: ٣٠٦)

٢ ـ ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾ الأنفال: ٦٠

ابن عبّاس: من الخيل الرّوابط الإناث. (١٥١)، نحوه عِكْرِمة (الطّبريّ ٦: ٢٧٥)، و الفرّاء (١: ٤١٦)، و الثّعلبيّ (٤: ٣٦٩).

البغويّ: روي عن خالد بن الوليد أنّه كان لا يركب في القتال إلّا الإناث لقلّة صهيلها.

و عن أبي محيريز قال: كان الصّحابة رضي اللّه عنهم يستحبّون ذكور الخيل عند الصّفوف، و إناث الخيل عند البيات و الغارات. [ثمّ ذكر بعض الرّوايات في الخيل] (٢: ٣٠٦)

المَيْبُديّ: ﴿الْخَيْلِ﴾ عامّ في الذّكور و الإناث. (٤: ٧٠)

نحوه ابن الجَوْزيّ. (٣: ٣٧٥)

الزّمخشريّ: تخصيصه للخيل من بين ما يتقوّى به، كقوله: ﴿وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨.

و عن ابن سيرين رحمه اللّه أنّه سُئل عمّن أوصى بثُلث ماله في الحصون، فقال: يُشترى به الخيل فترابط في سبيل اللّه و يُغزى عليها. فقيل له: إنّما أوصى في الحصون، فقال: ألم تسمع قول الشّاعر:

* إنّ الحصون الخيل لا مدر القرى *

(٢: ١٦٥)

ابن عَطيّة: لمّا كانت الخيل هي أصل الحروب و أوزارها و الّتي عُقد الخير في نواصيها، و هي أقوى القوّة، و حصون الفُرسان، خصّها اللّه بالذّكر تشريفًا، على نحو قوله: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّهِ وَ مَلٰئِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، و على نحو قوله: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ﴾ الرّحمن: ٦٨، و هذا كثير.

نحوه قول رسول اللّه ﷺ: «جُعلت لي الأرض

مسجداً وطَهُوراً »، هذا في البخاريّ وغيره. وقال في صحيح مسلم: « جُعلت لي الأرض مسجداً وترابها طَهُوراً ». فذكرت التراب على جهة التحقيق به، إذ هو أعظم أجزاء الأرض، مع دخوله في عموم الحديث الآخر...

(٢: ٥٤٥)

الْقُرطُبيّ: فإن قيل: إنّ قوله: ﴿وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ كان يكفي، فلِمَ خصّ الرّمي والخيل بالذّكر؟

قيل له: إنّ الخيل لمّا كانت أصل الحروب وأوزارها الّتي عُقد الخير في نواصيها، وهي أقوى القوّة وأشدّ العُدّة، وحصون الفُرسان، وبها يُجال في الميدان، خصّها بالذّكر تشريفاً، وأقسم بغبارها تكريماً، فقال: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ العاديات: ١، ولمّا كانت السّهام من أنجع ما يتعاطى في الحروب والنّكاية في العدوّ وأقربها تناولاً للأرواح، خصّها رسول الله ﷺ بالذّكر لها والتّنبيه عليها. ونظير هذا في التّنزيل ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، ومثله كثير.

(٨: ٣٧)

نحوه ملخّصاً طه الدُّرّة. (٥: ٢٧١)

مَغْنِيَّة: وخصّ سبحانه الخيل بالذّكر، لأنّها كانت من أعظم مظاهر القوّة آنذاك. (٣: ٤٩٩)

لاحظ: ر ب ط: «رباط الخيل».

٣- ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ النّحل: ٨

ابن عبّاس: يقول: خلق ﴿الْخَيْلَ﴾. (٢٢١)

الفَرّاء: وقوله: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾ تنصبها بالرّدّ على «خلق»، وإن شئت جعلته منصوباً على إضمار «سخّر» فيكون في جواز إضماره مثل قوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ البقرة: ٧، من نصب في البقرة نصب الغشاوة بإضمار «جعل»، ولو رفعت ﴿الْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ﴾ كان صواباً من وجهين.

أحدهما: أن تقول: لمّا لم يكن الفعل معها ظاهراً رفعته على الاستئناف.

والآخر: أن يُتوهّم أنّ الرّفع في الأنعام قد كان يصلح فتردّها على ذلك، كأنّك قلت: والأنعام خلقها، والخيلُ والبغالُ على الرّفع. (٢: ٩٧)

الأخفش: قال: ﴿وَالْخَيْلَ﴾ نصب، أي وجعل الله الخيل والبغال والحمير، وجعلها ﴿زِينَةً﴾.

(٢: ٦٠٤)

الطّبَريّ: [في كلامه وكذا في أغلب التفاسير أقوال في أكل لحوم الخيل، إثباتاً ونفياً، فراجع: «ر ك ب»]

(٧: ٥٦٢)

الطُّوسيّ: والخيل: هي الدّوابّ الّتي تركب.

(٦: ٣٦٣)

البُرُوسَويّ: [نحو ما سبق عنه في النّصوص اللّغويّة فراجع] (٥: ١٠)

مَغْنِيَّة: بعد أن ذكر سبحانه منافع الأنعام الثّلاث أشار إلى منافع الخيل والبغال والحمير، وأهمّها الرّكوب والزّينة في ذلك العصر. (٤: ٤٩٩)

خَيْلِكَ

وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ. الإسراء: ٦٤

ابن عبّاس: خيل المشركين. (٢٣٩)

خيله كلّ راكب في معصية الله، ورَجِلُه كلّ راجل في معصية الله (الطّبريّ ٨: ١٠٨)

مُجاهِد: كلّ راكب وماش في معاصي الله تعالى. (الطّبريّ ٨: ١٠٨)

مثله الماوَرْديّ. (٣: ٢٥٥)

ما كان من راكب يقاتل في معصية الله فهو من خيل إبليس، وما كان من راجل في معصية الله فهو من رجال إبليس. (الطّبريّ ٨: ١٠٨)

نحوه الطُّوسيّ. (٦: ٤٩٩)

قَتادَة: إنّ له خيلًا ورَجِلًا من الجنّ والإنس، وهم الّذين يُطيعونه. (الطّبريّ ٨: ١٠٨)

نحوه مُقاتِل. (٢: ٥٤٠)

الرّجال: المُشاة. (الطّبريّ ٨: ١٠٨)

زَيْد بن عليّ: وخيله: كلّ دابّة سارت في معصية الله تعالى. (٢٥١)

مُقاتِل: استعن عليهم بركبان جندك ومشاتهم، والخيل: الرّكبان، والرَّجِل: المشاة. (البغويّ ٣: ١٤٢)

نحوه أبو الفتوح. (١٢: ٢٤٧)

الفَرّاء: يعني خيل المشركين ورجالهم. (٢: ١٢٧)

الحَرْبيّ: الخيل: كلّ راكب كان في معصية الله، وكذلك كلّ رجل مَشَتْ في معصية الله، فنُسب ذلك إلى إبليس، لأنّه يرضاه من النّاس، ويُحبّه، ويحملهم عليه. (٢: ٤١٩)

الجُبّائيّ: ليس للشّيطان خيل ولا رَجِل ولا هو مأمور، إنّما هذا زجر واستخفاف به، كما تقول لمن تهدّده: اذهب فاصنع ما شئت واستعن بما شئت. (أبوحيّان ٦: ٥٨)

الطَّبَريّ: ﴿وَأَجْلِبْ...﴾ وأجمع عليهم من رُكبان جندك ومُشاتهم من يجلب عليها بالدّعاء إلى طاعتك، والصّرف عن طاعتي. (٨: ١٠٨)

الزّجّاج: ﴿وَأَجْلِبْ...﴾ أي أجمع عليهم كلّ ما تقدر عليه من مكايدك [ثمّ ذكر نحو مُجاهِد وقال:] وجائز أن يكون لإبليس خيل ورجال. (٣: ٢٥٠)

نحوه البغويّ. (٣: ١٤٢)

الفارسيّ: ومن أهل التّأويل من يقول: إنّ قوله (بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ)[1] يجوز أن يكون مثلًا، كما تقول للرّجل المجدّ في الأمر: جئت بخيلك ورَجِلك.

وقد قيل: إنّ كلّ راكب في معصية الله فهو من خيل إبليس، وكلّ راجل في معصية الله فهو من رجّالة إبليس، وفي التّنزيل: ﴿وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ الشّعراء: ٩٥، والجند يعمّ الفارس والرّاجل، فيجوز أن يكون الخيل والرَّجْل مثل من ذُكر من جنوده. (٣: ٦٥)

الثّعلبيّ: أي ركبان جندهم ومشاتهم، قال المفسّرون: كلّ راكب وماش في معاصي الله. [ثمّ نقل أقوالهم] (٦: ١١٣)

---

(١) إنّه يُسكّن الجيم ويجعله مخفّفًا من مثل أو قيل.

الزّمَخشَريّ: والخيل: الخيّالة، ومنه قول النّبيّ ﷺ: «يا خيل الله اركبي».

فإن قلت: ما معنى استفزاز إبليس بصوته وإجلابه بخيله ورجله؟

قلت: هو كلام ورد مورد التّمثيل، مُثّلت حاله في تسلّطه على من يُغويه بمغوار أوقع على قوم فصوّت بهم صوتًا يستفزّهم من أماكنهم، ويقلقهم عن مراكزهم، وأجلب عليهم بجنده من خيّالة ورجّالة حتّى استأصلهم.

وقيل: بصوته بدعائه إلى الشّرّ، وخيله ورجله كلّ راكب وماش من أهل العبث.

وقيل: يجوز أن يكون لإبليس خيل ورجّالة. (٢: ٤٥٦)

نحوه البيضاويّ (١: ٥٩١)، وأبو السُّعود (٤: ١٤٤)، والبُرُوسَويّ (٥: ١٨١)، والمراغيّ (١٥: ٧٠)، وجعفر شرف الدّين (٥: ٨٤).

ابن عطيّة: قيل: هذا مجاز واستعارة، بمعنى: اسع سعيك، وابلغ جُهدك. وقيل: معناه إنّ له من الجنّ خيلًا ورجلًا، قاله قَتادة. وقيل: المراد فرسان النّاس ورجّالتهم، المتصرّفون في الباطل، فإنّهم كلّهم أعوان لإبليس على غيرهم، قاله مُجاهد. (٣: ٤٧٠)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَاَجْلِبْ﴾ أي اجمع عليهم ما قدرت عليه من مكائدك وأتباعك وذرّيّتك وأعوانك. وعلى هذا فيكون الباء مزيدة في ﴿بِخَيْلِكَ﴾ وكلّ راكب أو ماش في معصية الله من الإنس والجنّ فهو من خيل إبليس ورَجْله. (٣: ٤٢٦)

الفَخْر الرّازيّ: واختلفوا في تفسير الخيل والرّجل، فروى أبو الضّحى عن ابن عبّاس أنّه قال: «كلّ راكب أو راجل في معصية الله تعالى فهو من خيل إبليس وجنوده»، ويدخل فيه كلّ راكب وماش في معصية الله تعالى، فعلى هذا التّقدير خيله ورَجله كلّ من شاركه في الدّعاء إلى المعصية.

والقول الثّاني: يحتمل أن يكون لإبليس جند من الشّياطين، بعضهم راكب وبعضهم راجل.

والقول الثّالث: أنّ المراد منه ضرب المثل، كما تقول للرّجل المجدّ في الأمر: جئتنا بخيلك ورَجلك، وهذا الوجه أقرب، والخيل تقع على الفرسان.

قال عليه الصّلاة والسّلام: «يا خيل الله اركبي» وقد تقع على الأفراس خاصّة، والمراد هاهنا الأوّل. (٢١: ٦)

مثله الشّربينيّ (٢: ٣١٩)، ونحوه النّيسابوريّ (١٥: ٥٦)، والخازن (٤: ١٣٦).

القُرطُبيّ: [نحو الزّجّاج، ثمّ نقل الأقوال.] (١٠: ٢٨٨)

النَّسَفيّ: فالخيل: الخيّالة، والرّجل: اسم جمع للرّاجل، ونظيره: الرّكب والصّحب... لأنّ أقصى ما يستطاع في طلب الأمور الخيل والرّجل. (٢: ٣٢١)

أبو حَيّان: والظّاهر أنّ إبليس له خيل ورَجّالة من الجنّ جنسه، قاله قَتادة.

والخيل تُطلق على الأفراس حقيقة وعلى أصحابها مجازًا وهم الفرسان، ومنه: «يا خيل الله اركبي»، والباء في ﴿بِخَيْلِكَ﴾ قيل: زائدة، وقيل: من

الآدميّين أضيفوا إليه لانخراطهم في طاعته، وكونهم أعوانهم على غيرهم، قاله مُجاهِد. [ثمّ ذكر قول ابن عَطيّة والجُبّائيّ والزّمَخْشَريّ] (٦: ٥٨)

الكاشانيّ: بفرسانك وراجليك فاجمعهم عليهم، تمثيل لتسلّطه على من يُغويه بمن صوّت على قوم فاستفزّهم من أماكنهم، وأجلب عليهم بجنده حتّى استأصلهم. (٣: ٢٠٣)

شُبّر: فرسانك. (٤: ٣٤)

الشّوكانيّ: والخيل تقع على الفرسان، كقوله ﷺ: «يا خيل الله اركبي» وتقع على الأفراس... الخيل والرّجل كناية عن جميع مكائد الشّيطان، أو المراد كلّ راكب وراجل في معصية الله. (٣: ٣٠٢)

الآلوسيّ: الباء في قوله تعالى: ﴿بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ مزيدة، كما في «لا يقرأن بالسّور»، والخيل يُطلق على الأفراس حقيقة، ولا واحد له من لفظه وقيل: إنّ واحده: خائل، لاختياله في مشيه ـ وعلى الفرسان مجازًا وهو المراد هنا. [إلى أن قال:]

وظاهر الآية يقتضي أنّ للّعين خيلًا ورَجِلًا، وبه قال جمع، فقيل: هم من الجنّ، وقيل: منهم ومن الإنس، وهو المرويّ عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، ومُجاهد، وقَتادة.

وقال آخرون: ليس للشّيطان خيل ولا رجّالة، وإنّما هما كناية عن الأعوان والأتباع، من غير ملاحظة لكون بعضهم راكبًا وبعضهم ماشيًا. [ثمّ ذكر قول الزّمَخْشَريّ في معنى استفزاز إبليس وأضرابه.]

ومراده أن يكون في الكلام استعارة تمثيليّة ولا يتصرّف فيها اعتبار مجاز أو كناية في المفردات، فلا تغفل. (١٥: ١١١)

محمّد عَبْدُه: والمراد بهم أعوان السّوء. (مغنيّة ٥: ٦٣)

القاسميّ: والخيل: الخيّالة، أي ركبان الخيل مجازًا، وأصل معنى الخيل: الأفراس. (١٠: ٣٩٤٧)

فريد وجدي: أي بفرسانك الرّاكبين على الخيل. (١١: ٤٦٠)

عزّة دروزة: بمعنى خيّالتك. [إلى أن قال:]

والتّعبيرات الّتي استعملت في الآيات بالنّسبة لإبليس مستعارة على ما هو المتبادر من الأساليب الحربيّة وخطابيّة، ومع هذا فقد رأينا بعض المفسّرين يقولون: إنّ لإبليس خيّالة ومُشاة ووسائل حرب وتجميع، وإنّه يشارك النّاس المنحرفين في أكلهم وشربهم ومعاشراتهم الجنسيّة، وفي هذا تكلّف ظاهر من جهة، ودخول في ماهيّات غيبيّة لا طائل من ورائه من جهة أخرى. (٣: ٢٤٩)

ابن عاشور: والخيل: اسم جمع الفرس، والمراد به هنا ذكر ما يدلّ على الجيش: الفرسان، ومنه قول النّبيّ ﷺ: «يا خيل الله اركبي» وهو تمثيل لحال صرف قوّته ومقدرته على الإضلال بحال قائد الجيش يجمع فرسانه ورجّالته.

ولمّا كان قائد الجيش ينادي في الجيش عند الأمر بالغارة، جاز أن يكون قوله: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ من جملة هذا التّمثيل. [إلى أن قال:]

والباء في ﴿بِخَيْلِكَ﴾ إمّا لتأكيد لصوق الفعل لمعموله، فهي لمجرّد التأكيد، ومجرورها معمول في المعنى لفعل ﴿وَأَجْلِبْ﴾ مثل ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ المائدة ٦، وإمّا لتضمين فعل ﴿وَأَجْلِبْ﴾ معنى «أَعْزِمْهم» فيكون الفعل مضمّنًا معنى الفعل اللّازم، وتكون الباء للمصاحبة. (١٤: ١٢٣)

الطَّباطَبائيّ: أي وصِحْ عليهم لسَوقهم إلى معصية الله بأعوانك وجيوشك: فرسانهم ورَجّالتهم، وكأنّه إشارة إلى أنّ قَبيله وأعوانه، منهم من يعمل ما يعمل بسرعة، كما هو شأن الفرسان في معركة الحرب، ومنهم من يستعمل في غير موارد الحملات السّريعة كالرَّجّالة. فالخيل والرَّجِل كناية عن المسارعين في العمل والمبطئين فيه، وفيه تمثيل عمل عمله. (١٣: ١٤٦)

مكارم الشّيرازيّ: «خيل» لها معنيان، فهي تعني الخُيول، وأيضًا تعني الخيّالة، أمّا في هذه الآية فقد وردت للتّدليل على المعنى الثّاني.

أمّا «رَجِل» فهي تعني معكوس الخيّالة أي جيش الرَّجّالة والمشاة، وبهذا يتكوّن جيش الشّيطان من الخيّالة والرَّجّالة من جنسه أو من غير جنسه، وهذا يعني أنّ البعض يتأثّر بسرعة بغواية الشّيطان ويُصبح من أعوانه ومساعديه، فهؤلاء كالخيّالة.

أمّا البعض الآخر فيتأثّر ببطء، وعلى مهل كالمشاة والرَّجّالة.

وسائل الشّيطان المختلفة في الوسوسة والإغواء، بالرّغم من أنّ المخاطب في الآيات أعلاه هو الشّيطان، وأنّ الله جلّ جلاله يتوعّده ويقول له: افعل كلّ ما تريده في سبيل غواية النّاس، واستخدم كلّ طرقك في ذلك، إلّا أنّ هذا الوعيد ـ في الواقع ـ هو تهديد وتنبيه لنا نحن بني الإنسان حتّى نعرف الطّرق الّتي ينفذ منها الشّيطان، والوسائل الّتي يستخدمها في وساوسه وإغوائه.

الطّريف في الأمر أنّ الآيات القرآنيّة أعلاه تُشير إلى أربعة طرق وأساليب مهمّة وأساسيّة من أساليب الشّيطان، وتقول للإنسان: عليك بمراقبة نفسك من خلال الجوانب الأربعة هذه. [الاستفزاز، الإجلاب، المشاركة،... والوعد، إلى أن قال:]

الاستفادة من القوّة العسكريّة، وهذا لا يخصّ زماننا، حيث إنّ الشّياطين يستخدمون القوّة العسكريّة لأجل الحصول على مناطق النّفوذ، إنّ الأداة العسكريّة تعتبر أداة خطرة لكلّ الظّالمين والمستكبرين في العالم، فهؤلاء وفي لحظة واحدة يصرخون في قوّاتهم العسكريّة ويُرسلونها إلى المناطق الّتي تحاول الحصول على حرّيّتها واستقلالها، وتسعى إلى الاعتماد بقوّات على قدراتها الخاصّة.

وفي عصرنا الحاضر نرى أنّهم نظّموا ما يسمّونه بقوّات «التّدخّل السّريع» والّذي هو نفس مفهوم «الإجلاب» القرآنيّ، وهذا يعني أنّهم جعلوا جزءًا من قوّاتهم العسكريّة على شكل قوّات خاصّة كي يستطيعوا إرسالها في أسرع وقت إلى أيّ منطقة من مناطق العالم، تتعرّض فيها مصالحهم غير المشروعة للخطر، لكي يقضوا بواسطة هذه القوّات على أيّ

حركة تطالب بالحقّ و تنادي بالاستقلال.

و قبل أن تصل القوّات السّريعة الخاصّة هذه، يكون هؤلاء قد هيّأوا الأرضيّة بواسطة جواسيسهم الماهرين، و الّذين هم في الواقع كناية عن جيش المشاة «الرّجّالة».

إنّ هؤلاء في مخطّطاتهم هذه قد غفلوا عن أنّ الله سبحانه و تعالى قد وعد أولياءه الحقيقيّين - في نفس هذه الآيات - بأنّ الشّيطان و جيشه لا يستطيع أن يسيطر عليهم. (٩: ٤٧)

فضل الله: الجلبة: الصّياح الّذي يصدر عن صاحب الخيل و الرّجّال من جانبه، ليحثّه على السّبق و اللّحاق به، و الرّجل: جمع رَجْل، و هو وارد على سبيل الكناية و التّمثيل. [و أدام معلّقًا عن الزّمخشريّ و أضاف:]

و بهذا كانت الفكرة إيحاءً للشّيطان بأن يستعمل كلّ وسائله و إمكاناته و قواه في سبيل الإضلال. (١٤: ١٦٩)

يُخَيَّلُ

فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَ عِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى طه: ٦٦

ابن عبّاس: أرى موسى (٢٦٣)

وَهْب بن مُنَبِّه: قالوا: يا موسى ﴿إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَ إِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقٰى قَالَ بَلْ أَلْقُوا﴾ فكان أوّل ما اختطفوا بسحرهم بصر موسى و بصر فرعون، ثمّ أبصار النّاس بعد، ثمّ ألقى كلّ رجل منهم ما في يده من العصيّ و الحبال، فإذا هي حيّات كأمثال الحبال، قد ملأت الوادي يركب بعضها بعضًا. (الطّبريّ ٨: ٤٣٣)

الكلبيّ: خيّل إلى موسى أنّها حيّات كلّها، و أنّها تسعى على بطنها. (الواحديّ ٣: ٢١٤)

الفرّاء: (أنّها) في موضع رفع. و من قرأ (تُخَيَّلُ) أو (تُخيِّل) فإنّها في موضع نصب، لأنّ المعنى تتخيّل بالسّعي لهم و تُخيّل كذلك، فإذا ألقيت الباء نصبت، كما تقول: أردت بأن أقوم، و معناه: أردت القيام، فإذا ألقيت الباء نصبت. قال الله: ﴿وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ و لو ألقيت الباء نصبت، فقلت: و من يُرِد فيه إلحادًا بظلم. (٢: ١٨٦)

الطّبَريّ: و قوله: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ...﴾ في هذا الكلام متروك، و هو: فألقوا ما معهم من الحبال و العصيّ، فإذا حبالهم، تُرك ذكره استغناءً بدلالة الكلام الّذي ذُكر عليه عنه، و ذُكر أنّ السّحرة سحروا عين موسى و أعين النّاس قبل أن يُلقوا حبالهم و عصيّهم، فخُيّل حينئذ إلى موسى أنّها تسعى.

و اختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾ فقرأ ذلك عامّة قرّاء الأمصار ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾ بالياء، بمعنى يُخيّل إليهم سعيها، و إذا قرئ ذلك كذلك، كانت (أنّ) في موضع رفع.

و رُوي عن الحسن البصريّ أنّه كان يقرؤه (تُخَيَّلُ) بالتّاء، بمعنى تخيّل حبالهم و عصيّهم بأنّها تسعى، و من قرأ ذلك كذلك، كانت (أنّ) في موضع نصب لتعلّق (تخيّل) بها.

و قد ذُكر عن بعضهم أنّه كان يقرؤه: (تُخَيِّلُ إِلَيْهِ)

بمعنى: تتخيّل إليه، و إذا قرئ ذلك كذلك أيضًا، فـ (أَنَّ) في موضع نصب بمعنى، تتخيّل بالسّعي لهم.

و القراءة الّتي لايجوز عندي في ذلك غيرها ﴿يُخَيَّلُ﴾ بالياء، لإجماع الحجّة من القرّاء عليه.

(٨: ٤٣٣)

الزّجّاج: قرئت ﴿يُخَيَّلُ اِلَيْهِ...﴾، و موضع (أَنَّ) على هذه القراءة رفع، المعنى يُخيّل إليه سعيُها و يقرأ (تُخَيَّلُ) بالتاء، و موضع (أَنَّ) على هذه القراءة يجوز أن يكون نصبًا، و يجوز أن يكون رفعًا. فأمّا النصب فعلى معنى يُخيّل إليه أنّها ذات سعي. و يجوز أن يكون مرفوعًا على البدل على معنى، يُخيّل إليه سعايتُها، و أبدل ﴿اَنَّهَا تَسْعٰى﴾ من المضمر في ﴿يُخَيَّلُ﴾ لاشتماله على المعنى، و يكون ﴿اِلَيْهِ﴾ الخبر على هذا التقدير.

و مثل ذلك ما حكاه سيبَوَيه، يقال: ما لي بهم علم أمرهم، أي مالي علم بأمرهم. [ثمّ استشهد بشعر]

(٣: ٣٦٦)

نحوه العُكبَريّ. (٢: ٨٩٦)

أبو زُرْعَة: قرأ ابن عامر (تُخَيَّلُ إِلَيْهِ) بالتاء، ردّه على الحبال و العِصيّ.

و قرأ الباقون ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾ بالياء، المعنى يُخيّل إليه سعيها، و يجوز أن تردّه على السِّحر. (٤٥٧)

الثّعلبيّ: [نحو أبو زُرْعَة و أضاف:]

و معناه شُبّه إليه من سحرهم حتّى ظنّ ﴿أَنَّهَا تَسْعٰى﴾ أي تمشي، و ذلك أنّهم كانوا لطّخوا حبالهم و عصيّهم بالزّئبق فلمّا أصابه حرّ الشّمس ارتهشت

و اهتزّت، فظنّ موسى أنّها تقصده. (٦: ٢٥٢)

نحوه البغويّ. (٣: ٢٦٧)

القيسيّ: من قرأ ﴿يُخَيَّلُ﴾ بالياء جعل (أَنَّ) في موضع رفع، لأنّه مفعول لم يسمّ فاعله لـ ﴿يُخَيَّلُ﴾ و من قرأ (تخيّل) بالتاء ـ و هو ابن ذكوان ـ فإنّه جعل (أَنَّ) في موضع رفع على البدل من المضمر في (تُخيّل) و هو بدل الاشتمال.

و يجوز مثل ذلك في قراءة من قرأ بالياء على أن تجعل الفعل ذُكّر على المعنى. و يجوز أن تكون (أَنَّ) في قراءة من قرأ بالتاء في موضع نصب على تقدير حذف الباء، تقديره، تُخيّل إليه من سحرهم بأنّها تسعى، و تجعل المصدر أو ﴿اِلَيْهِ﴾ في موضع مفعول لم يسمّ فاعله (٢: ٧١)

نحوه أبو البركات. (٢: ١٤٧)

الماوَرْديّ: يحتمل وجهين: أحدهما: أنّه يُخيّل ذلك لفرعون، الثّاني: لموسى كذلك. (٣: ٤١٣)

الطّوسيّ: و إنّما قال: ﴿يُخَيَّلُ﴾ لأنّها لم تكن تسعى حقيقة، و إنّما تحرّكت لأنّه قيل: إنّه كان جعل داخلها زئبق، فلمّا حميت بالشّمس طلب الزّئبق الصّعود فتحرّكت العصيّ و الحبال، فظنّ موسى أنّها تسعى. و قوله: ﴿اَنَّهَا تَسْعٰى﴾ قيل: إلى فرعون، و قيل: إلى موسى، و هو الأظهر. (٧: ١٨٦)

نحوه الطّبْرسيّ. (٤: ١٨)

الواحديّ: ﴿يُخَيَّلُ اِلَيْهِ﴾ إلى موسى [و قال بعد قول الكلبيّ:]

يقال: «خُيّل إليه» إذا شُبّه له، أُدخل عليه

التُّهمة والشّبهة. (٣: ٢١٤)

المَيْبُديّ: التخاييل: التصاوير، من خال يخال، إذا ظنّ. يقال: خِلت مخيلة، والمخيلة: ما تخاله شيئًا ولا تتيقّنه؛ ومنه سمّي الخيال. وخيال الشّيء: ما يتصوّر في النّفس على مثاله، وليس به في الحقيقة. والمعنى يرى من سحرهم ﴿أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ أي تمشي سريعًا. [ثمّ أدام نحو وَهْب بن مُنَبِّه] (٦: ١٤٥)

الزَّمَخْشَريّ: هذا تمثيل، والمعنى على معاجاته حبالهم وعصيّهم مخيّلة إليه السّعي.

وقرئ (تُخيّل) على إسناده إلى ضمير الحبال والعصيّ، وإبدال قوله ﴿أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ من الضّمير بدل الاشتمال، كقولك: أعجبني زيد كرمه، و(تُخيّل) على كون الحبال والعصيّ مُخيّلة سعيها، و(تَخيّل) بمعنى تتخيّل، وطريقه طريق (تُخيّل). و(نُخيّل) على أنّ الله تعالى هو المخيّل للمحنة والابتلاء.

يروى أنّهم لطخوها بالزّئبق، فلمّا ضربت عليها الشّمس اضطربت واهتزّت، فخيّلت ذلك. (٢: ٥٤٤)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٥٤)، والنَّسَفيّ (٣: ٥٨)، والمشهديّ (٦: ٢٩١)، وشُبّر (٤: ١٥٨).

ابن عَطيّة: وقرأت فرقة ﴿يُخَيَّلُ﴾ على بناء الفعل للمفعول، فقوله: ﴿أَنَّهَا﴾ في موضع رفع على ما لم يسمّ فاعله. وقرأ الحسن والثّقفيّ (تُخيّل) بضمّ التّاء المنقوطة وكسر الياء وإسناد الفعل إلى الحبال والعصيّ، فقوله: ﴿أَنَّهَا﴾ مفعول من أجله.

والظّاهر من الآيات والقصص في كتب المفسّرين أنّ الحبال والعصيّ كانت تنتقل بحيل السّحر وبدسّ الأجسام الثّقيلة المائعة فيها، وكان تحرّكها يشبه تحرّك الّذي له إرادة كالحيوان وهو السّعي، فإنّه لا يوصف بالسّعي إلّا من يمشي من الحيوان.

وذهب قوم إلى أنّها لم تكن تتحرّك لكنّهم سحروا أعين النّاس، وكان النّاظر يُخيّل إليه أنّها تتحرّك وتنتقل وهذا يحتمل، والله أعلم أيّ ذلك كان. (٤: ٥١)

الفَخْر الرّازيّ: الهاء في قوله: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾ كناية عن موسى عليه السّلام، والمراد أنّهم بلغوا في سحرهم المبلغ الّذي صار يُخيّل إلى موسى عليه السّلام أنّها تسعى كسعي ما يكون حيًّا من الحيّات، لا أنّها كانت حيّة في الحقيقة.

ويقال: إنّهم حشوها بما إذا وقعت الشّمس عليه يضطرب ويتحرّك، ولمّا كثرت واتّصل بعضها ببعض فمن رآها كان يظنّ أنّها تسعى.

فأمّا ما روي عن وَهْب أنّهم سحروا أعين النّاس وعين موسى عليه السّلام حتّى تخيّل ذلك، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ الأعراف: ١١٦، وبقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ فهذا غير جائز، لأنّ ذلك الوقت وقت إظهار المعجزة والأدلّة وإزالة الشّبهة، فلو صار بحيث لا يُميّز الموجود عن الخيال الفاسد لم يتمكّن من إظهار المعجزة، فحينئذ يفسد المقصود، فإذن المراد أنّه شاهد شيئًا لولا علمه بأنّه لا حقيقة لذلك الشّيء لظنّ فيها أنّها تسعى. (٢٢: ٨٣)

نحوه النّيسابوريّ ملخّصًا. (١٦: ١٣٩)

ابن عربيّ: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ﴾ أي تخيلاتهم، وهميّاتهم، ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ﴾ في التّركيب، والبلاغة، وحسن التّقرير، وتمشية المغالطة والسّفسطة، وهيئة ترتيب القياس الجدليّ، كـ ﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾ أي تمشي. (٢: ٤٩)

القُرطُبيّ: [نقل القراآت وبعض الأقوال]
(١١: ٢٢٢)

ابن جُزَيّ: استدلّ بعضهم بهذه الآية على أنّ السّحر تخييل لاحقيقة. وقال بعضهم: إنّ حيلة السّحَرة في سعي الحبال والعصيّ هي أنّهم حشوها بالزّئبق وأوقدوا تحتها نارًا، وغطّوا النّار لئلّا يراها النّاس، ثمّ وضعوا عليها حبالهم وعصيّهم.

وقيل: جعلوها للشّمس فلمّا أحسّ الزّئبق بحرّ النّار أو الشّمس سال وهو في حشو الحبال والعصيّ فحملها، فخُيّل للنّاس أنّها تمشي. (٣: ١٥)

أبو حَيّان: [ذكر قول الزّمخشريّ في (إذا) إلى أن قال:]

وأمّا قوله: «والمعنى على مفاجأته حبالهم وعصيّهم مخيّلة إليه السّعي» فهذا بعكس ما قُدّر، بل المعنى: على مفاجأة حبالهم وعصيّهم إيّاه، فإذا قلت: خرجتُ فإذا السّبع، فالمعنى أنّه فاجأني السّبع وهجم ظهوره...

وقرأ الزّهريّ والحسَن وعيسى وأبو حَيْوة وقَتادة والجَحْدَريّ وروح والوليدان وابن ذكوان (تُخَيَّل) بالتّاء مبنيًّا للمفعول وفيه ضمير الحبال والعصيّ و﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾ بدل اشتمال من ذلك الضّمير. وقرأ أبو السّمّال (تَخَيَّل) بفتح التّاء، أي تتخيّل، وفيها أيضًا ضمير ما ذُكر ﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾ بدل اشتمال أيضًا من ذلك الضّمير، لكنّه فاعل من جهة المعنى. وقال ابن عطيّة: إنّها مفعول من أجله. وقال أبو القاسم ابن جبارة الهذليّ الأندلسيّ في كتاب «الكامل» من تأليفه، عن أبي السّمّال أنّه قرأ (تُخَيِّل) بالتّاء من فوق المضمومة وكسر الياء، والضّمير فيه فاعل، و﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾ في موضع نصب على المفعول به. ونسب ابن عطيّة هذه القراءة إلى الحسَن والثّقفيّ يعني عيسى.

ومن بنى (تُخَيَّل) للمفعول فالمُخيّل لهم ذلك هو الله للمحنة والابتلاء. وروى الحسن بن أيمن عن أبي حَيْوة (نُخَيِّل) بالنّون وكسر الياء، فالمخيّل لهم ذلك هو الله، والضّمير في ﴿إِلَيْهِ﴾ الظّاهر أنّه يعود على موسى، لقوله قبل: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا﴾، ولقوله بعد: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ وقيل: يعود على فرعون.

والظّاهر من القصص أنّ الحبال والعصيّ كانت تتحرّك وتنتقل الانتقال الّذي يُشبه انتقال من قامت به الحياة، ولذلك ذكر السّعي وهو وصف من يمشي من الحيوان. فروي أنّهم جعلوا في الحبال والعصيّ زئبقًا وألقوها في الشّمس، فأصاب الزّئبق حرارة الشّمس فتحرّك، فتحرّكت العصيّ والحبال معه.

وقيل: حفروا الأرض وجعلوا تحتها نارًا، وكانت العصيّ والحبال محشوّة بزئبق، فلمّا أصابتها حرارة الأرض تحرّكت، وكان هذا من باب الدّكّ.

وقيل: إنّها لم تتحرّك وكان ذلك من سحر العيون وقد صرّح تعالى بهذا، فقالوا: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ فكان النّاظر يُخيَّل إليه أنّها تنتقل. (٦: ٢٥٩)

نحوه الشّوكانيّ. (٣: ٤٦٩)

الشّربينيّ: [ذكر بعض القصص كقول وَهْب، وبعض القراءات، وقد سبقت.] (٢: ٤٧١)

أبو السّعود: ...المعنى فألقوا ففاجأ موسى عليه الصّلاة والسّلام وقت أن يُخيَّل إليه سعي حبالهم وعصيّهم من سحرهم، وذلك أنّهم كانوا لطّخوها بالزّئبق، فلمّا ضربت عليها الشّمس اضطربت واهتزّت، فخيّل إليه أنّها تتحرّك. [ثمّ ذكر القراآت] (٤: ٢٩٢)

نحوه الكاشانيّ. (٣: ٣١٦)

البُرُوسَويّ: والتّمثّل: تصوير خيال الشّيء في النّفس، والتّخيُّل: تصوّر ذلك. والخيال: أصله الصّورة المجرّدة كالصّورة المتصوّرة في المنام وفي المرآة وفي القلب بُعَيد غيبوبة المرئيّ، ثمّ تستعمل في صورة كلّ أمر متصوّر، وفي كلّ شخص دقيق يجري مجرى الخيال. و﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾ نائب فاعل لـ ﴿يُخَيَّلُ﴾. وذلك أنّهم كانو لطّخوها بالزّئبق، فلمّا ضربت عليها الشّمس اضطربت واهتزّت، فخيّل إليه أنّها تتحرّك. (٥: ٤٠٢)

الآلوسيّ: [ذكر قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

وعنى بقوله: «هنا تمثيل»، أنّه تصوير للأعراب وأنّ (اذا) وقتيّة أوقع عليها فعل المفاجأة توسّعًا، لأنّها سدّت مسدّ الفعل والمفعول، ولأنّ مفاجأة الوقت يتضمّن مفاجأة ما فيه بوجه أبلغ. وما قيل: إنّه أراد الاستعارة التّمثيليّة فيحتاج إلى تكلّف لتحصيلها.

وضمير ﴿إِلَيْهِ﴾ الظّاهر أنّه لموسى ﷺ، بل هو كالمتعيّن. وقيل: لفرعون، وليس بشيء. و(أنّ) و(ما) في حيّزها نائب فاعل ﴿يُخَيَّلُ﴾ أي يخيّل إليه بسبب سحرهم سعيها، وكأنّ ذلك من باب السّيمياء، وهي علم يُقتدر به على إراءة الصّورة الذّهنيّة، لكن يُشترط غالبًا أن يكون لها مادّة في الخارج في الجملة، ويكون ذلك - على ما ذكره الشّيخ محمّد عمر الغداديّ في حاشيته على رسالة الشّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ - في وحدة الوجود بواسطة أسماء وغيرها.

وذكر العلّامة البيضاويّ في بعض رسائله أنّ علم السّيمياء حاصله إحداث مثالات خياليّة لا وجود لها في الحسّ ويُطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها في الحسّ، وتكون صورًا في جوهر الهواء، وهي سريعة الزّوال بسبب سرعة تغيّر جوهره. ولفظ «سيمياء» معرّب شيم يه، ومعناه اسم الله تعالى، انتهى.

وما ذكره من سرعة الزّوال لا يسلّم كلّيًّا، وهو عندي بعض من علم السّحر. وعرّفه البيضاويّ بأنّه علم يُستفاد منه حصول ملكة نفسانيّة يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفيّة. ثمّ قال: والسّحر منه حقيقيّ، ومنه غير حقيقيّ، ويقال له: الأخذ بالعيون، وسحرة فرعون أتوا بمجموع الأمرين، انتهى.

والمشهور أنّ هؤلاء السّحرة جعلوا في الحبال والعصيّ زئبقًا، فلمّا أصابتها حرارة الشّمس اضطربت واهتزّت، فخيّل إليه ﷺ أنّها تتحرّك وتمشي كشيء

فيه حياة.

و يروى أنّه ﷺ رآها كأنّها حيّات، و قد أخذت ميلًا في ميل. و قيل: حفروا الأرض و جعلوا فيها نارًا، و وضعوا فوقها تلك الحبال و العصيّ، فلمّا أصابتها حرارة النّار تحرّكت و مشت، و في القلب من صحّة كلا القولين شيء.

و الظّاهر أنّ التّخيّل من موسى ﷺ قد حصل حقيقة بواسطة سحرهم. و روي ذلك عن وَهْب. و قيل: لم يحصل، و المراد من الآية أنّه ﷺ شاهد شيئًا لو لا علمه بأنّه لاحقيقة له لظنّ فيها أنّها تسعى فيكون تمثيلًا. و هو خلاف الظّاهر جدًّا. [إلى أن ذكر القراءات نحو أبي حيّان] (١٦: ٢٢٧)

ابن عاشور: تقدّمت هذه القصّة و إيجازها في سورة الأعراف سوى أنّ الآية هنا مصرّح بها في أحد الشّقّين، فكانت صريحة في أنّ التّخيير يتسلّط على الأوّليّة في الإلقاء، و سوى أنّه صرّح هنا بأنّ السّحر الّذي ألقوه كان بتخييل أنّ حبالهم و عصيّهم ثعابين تسعى، لأنّها لا تشبهها في شكلها من أنواع الحيوان سوى الحيّات و الثّعابين.

و المفاجأة المستفادة من (إذا) دلّت على أنّهم أعدّوها للإلقاء، و كانوا يخشون أن يمرّ زمان تزول به خاصيّاتها، فلذلك أسرعوا بإلقائها.

و قرأ الجمهور ﴿يُخَيَّلُ﴾ بتحتيّة في أوّل الفعل، على أنّ فاعله المصدر من قوله: ﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾. و قرأه ابن ذكوان عن ابن عامر، و روح عن يعقوب (تُخَيَّلُ) بفوقيّة في أوّله على أنّ الفعل رافع لضمير ﴿حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ﴾، أي هي تُخيَّل إليه. و ﴿أَنَّهَا تَسْعَى﴾ بدل من الضّمير المستتر بدل اشتمال.

و هذا التّخييل الّذي وجده موسى من سحر السّحرة هو أثر عقاقير يُشربونها تلك الحبال و العصيّ، و تكون الحبال من صنف خاصّ، و العصيّ من أعواد خاصّة فيها فاعليّة لتلك العقاقير، فإذا لاقت شعاع الشّمس اضطربت تلك العقاقير فتحرّكت الحبال و العصيّ. قيل: وضعوا فيها طِلاء الزّئبق.

و ليس التّخييل لموسى من تأثير السّحر في نفسه، لأنّ نفس الرّسول لا تتأثّر بالأوهام، و يجوز أن تتأثّر بالمؤثّرات الّتي يتأثّر منها الجسد كالمرض، و لذلك يوجب تأويل ظاهر حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة في سحر النّبيّ ﷺ وأخبار الآحاد لا تنقض القواطع. و ليس هذا محلّ ذكره، و قد حقّقته في كتابي المسمّى «النّظر الفسيح» على صحيح البخاريّ. (١٦: ١٤٧)

الطَّباطَبائيّ: و قوله: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ...﴾ فيه حذف، و التّقدير: فألقوا، و إذا حبالهم و عصيّهم...

و إنّما حُذف لتأكيد المفاجأة، كأنّه ﷺ لمّا قال لهم: بل ألقوا، لم يلبث دون أن شاهد ما شاهد من غير أن يتوسّط هناك إلقاؤهم الحبال و العصيّ.

و الّذي خُيّل إلى موسى خُيّل إلى غيره من النّاظرين من النّاس، كما ذكره في موضع آخر: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ الأعراف: ١١٦، غير أنّه ذكر هاهنا موسى من بينهم، و كأنّ ذلك ليكون تمهيدًا لما في الآية التّالية. (١٤: ١٧٧)

مكارم الشيرازي: لقد ذكر كثير من المفسّرين أنّ هؤلاء كانوا قد جعلوا في هذه الحبال و العصيّ موادّ كالزّئبق الّذي إذا مسّته أشعّة الشّمس و ارتفعت حرارته و سخن، فإنّه يولّد لهؤلاء ـ نتيجة لشدّة موراته ـ حركات مختلفة و سريعة، إنّ هذه الحركات لم تكن سيرًا و سعيًا حتمًا، إلّا أنّ إيحاءات السّحرة الّتي كانوا يُلقّونها النّاس، و المشهد الخاصّ الّذي ظهر هناك، كان يظهر لأعين النّاس و يُجسّد لهم أنّ هذه الجمادات قد ولجتها الرّوح، و هي تتحرّك الآن. و تعبير ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ إشارة إلى هذا المعنى أيضًا، و كذلك تعبير ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾ يمكن أن يكون إشارة إلى هذا المعنى أيضًا.

على كلّ حال، فإنّ المشهد كان عجيبًا جدًّا، فالسّحرة الّذين كان عددهم كبيرًا، و تخصّصهم و اطّلاعهم في هذا الفنّ عميقًا، و كانوا يعرفون جيّدًا طريقة الاستفادة من خواصّ هذه الأجسام الفيزيائيّة و الكيميائيّة الخفيّة، استطاعوا أن يتصدّوا إلى أفكار الحاضرين ليُصدّقوا أنّ كلّ هذه الأشياء الميّتة قد ولجتها الرّوح، فعلت صرخات السّرور من الفراعنة، بينما كان بعض النّاس يصرخون من الخوف و الرّعب، و يتراجعون إلى الخلف. (١٠: ٢٦)

فضل الله: ...واستعملوا كلّ فنون السّحر الّتي يتقنونها من أجل الإيحاء بالرّهبة الّتي تُزلزل قلب موسى وروحه، وتهزم موقفه. وكانوا يملكون الفنّ العظيم الّذي يسحر العيون ويخلب الألباب حتّى كاد موسى أن يتأثّر بها كبشريّ، طاف به خيال الإنسان الّذي يتأثّر بسرعة بما يحيط به. (١٥: ١٣١)

مُخْتَال

١ـ ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾. لقمان: ١٨

النّبيّ ﷺ: خرج رجل يتبختر في الجاهليّة عليه حُلّة، فأمر الله عزّ و جلّ الأرض فأخذته، فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة. (الثّعلبيّ ٧: ٣١٥)

ثلاثة يشنؤهم الله: الفقير المختال، و البخيل المنّان، و البيّع الحلّاف. (الماورديّ ٤: ٣٤٠)

من لبس ثوبًا فاختال فيه، خسف الله به من شفير جهنّم، كان قرين قارون، لأنّه أوّل من اختال فخسف الله به وبداره الأرض، و من اختال فقد نازع الله في جبروته. (الكاشانيّ ٤: ١٤٦)

من مشى على الأرض اختيالًا لعنه الأرض و من تحتها و من فوقها.

[وفي رواية] ويل لمن يختال في الأرض معارض جبّار السّماوات و الأرض.

[وفي رواية ذكر مثل الكاشانيّ [إلّا أنّ فيه:] «من لبس ثوبًا فاختال». (العروسيّ ٤: ٢٠٧)

أبو ذرّ: أنّه المنّان. (الماورديّ ٤: ٣٣٩)

ابن عبّاس: في مشيته. (٣٤٥)

مثله الثّعلبيّ (٧: ٣١٥)، والبغويّ (٣: ٥٨٩)، و الميبُديّ (٧: ٤٩٤)، والخازن (٥: ١٨).

سعيد بن جُبَير: البطر. (الماورديّ ٤: ٣٤٠)

مُجاهِد: متكبّر. (الطّبريّ ١٠: ٢١٦)

مثله النّسفيّ. (٣: ٢٨٢)

الإمام الباقر عليه السّلام: إنّ النّبيّ صلّى الله عليه وآله أوصى رجلًا من بني تميم، فقال له: إيّاك وإسبال الإزار والقميص، فإنّ ذلك من المخيلة والله لا يحبّ المخيلة.

(العروسيّ ٤: ٢٠٧)

الطّبريّ: متكبّر ذي فخر. (١٠: ٢١٦)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ٣١٩)

الطّوسيّ: الاختيال: مشية البطر. (٨: ٢٨٠)

الزّمخشريّ: يجوز أن يريد: ولا تمش لأجل المرح والأشر، أي لا يكن غرضك في المشي البطالة والأشر، كما يمشي كثير من النّاس لذلك، لا لكفاية مهمّ دينيّ أو دنيويّ. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ﴾ الأنفال: ٤٧.

والمختال: مقابل للماشي مرحًا، وكذلك الفخور للمصعّر خدّه كبرًا. (٣: ٢٣٤)

ابن عطيّة: والمشي ﴿مَرَحًا﴾ هو في غير شغل ولغير حاجة، وأهل هذا الخلق ملازمون للفخر والخيلاء، فالمرح مختال في مشيه، وقد قال صلّى الله عليه وآله: «من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة».

(٤: ٣٥١)

نحوه القرطبيّ. (١٤: ٧٠)

أبو الفتوح: ﴿مُخْتَالٍ﴾ متكبّر، مفتعل من خيلاء، وهي الكبر. (١٥: ٢٩١)

الفخر الرّازيّ: يعني من يكون به خيلاء، وهو الّذي يري النّاس عظمة نفسه وهو التّكبّر. ﴿فَخُورٍ﴾ يعني من يكون مفتخرًا بنفسه وهو الّذي يرى عظمة لنفسه في عينه. وفي الآية لطيفة وهو أنّ الله تعالى قدّم الكمال على التّكميل، حيث قال: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ ثمّ قال: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾، وفي النّهي قدّم ما يورثه التّكميل على ما يورثه الكمال، حيث قال: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ﴾ ثمّ قال: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ لأنّ في طرف الإثبات من لا يكون كاملًا لا يمكن أن يصير مكمّلًا فقدّم الكمال، وفي طرف النّفي من يكون متكبّرًا على غيره متبختر، لأنّه لا يتكبّر على الغير إلّا عند اعتقاده أنّه أكبر منه من وجه، وأمّا من يكون متبخترًا في نفسه قد لا يتكبّر، ويتوهّم أنّه يتواضع للنّاس فقدّم نفي التّكبّر ثمّ نفي التّبختر، لأنّه لو قدّم نفي التّبختر للزم منه نفي التّكبّر فلا يحتاج إلى النّهي عنه.

ومثاله أنّه لا يجوز أن يقال: لا تفطر ولا تأكل، لأنّ من لا يفطر لا يأكل، ويجوز أن يقال: لا تأكل ولا تفطر، لأنّ من لا يأكل قد يفطر بغير الأكل، ولقائل أن يقول: إنّ مثل هذا الكلام يكون للتّفسير، فيقول: لا تفطر ولا تأكل أي لا تفطر بأن تأكل، ولا يكون نهيين بل واحدًا. (٢٥: ١٤٩)

البيضاويّ: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ...﴾ علّة للنّهي، وتأخير «الفخور» وهو مقابل للمصعّر خدّه، و «المختال» للماشي مرحًا، ليوافق رؤوس الآي. (٢: ٢٢٩)

نحوه أبو السّعود. (٥: ١٩٠)

النّيسابوريّ: والمختال والفخور مذكوران في

سورة النّساء، فالمختال هو الماشي لأجل الفرح والنّشاط، لا لمصلحة دينيّة أو دنيويّة. (٢١: ٥١)

أبو حيّان: لمّا وصّى ابنه بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، إذ صار هو في نفسه ممتثلًا للمعروف مزدجرًا عن المنكر، أمر به غيره وناهيًا عنه غيره، نهاه عن التّكبّر على النّاس والإعجاب والمشي مرحًا، وأخبره أنّه تعالى لا يحبّ المختال، وهو المتكبّر. (٧: ١٨٨)

ابن كثير: أي مختال مُعجب في نفسه. (٥: ٣٨٦)

نحوه القاسميّ. (١٣: ٤٨٠٢)

الشّربينيّ: أي مُراءٍ للنّاس في مشيه متبختر، يرى له فضلًا على النّاس. (٣: ١٠٠)

البُرُوسَويّ: الاختيال والخُيَلاء: التّكبّر عن تخيّل فضيلة، ومنه لفظ الخيل كما قيل: إنّه لا يركب أحد فرسًا إلّا وجد في نفسه نخوة، أي لا يرضى عن المتكبّر المتبختر في مشيته بل يسخط عليه، وهو يقابله الماشي مرحًا. (٧: ٨٥)

الشّوكانيّ: وجملة ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ تعليل للنّهي، لأنّ الاختيال هو المرح، والفخور هو الّذي يفتخر على النّاس بما له من المال أو الشّرف أو القوّة أو غير ذلك، وليس منه التّحدّث بنعم الله، فإنّ الله يقول: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ الضّحى: ١١. (٤: ٣٠)

الآلوسيّ: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ...﴾ تعليل للنّهي أو موجبه، والمختال من الخُيَلاء، وهو التّبختر في المشي كبرًا... وفي الآية عند الزّمخشريّ لفّ ونشر معكوس، حيث قال: المختال مقابل للماشي مرحًا، وكذلك الفخور للمصعّر خدّه كِبرًا، وذلك لرعاية الفواصل ـ على ما قيل ـ ولا يأبى ذلك كون الوصيّة لم تكن باللّسان العربيّ كما لا يخفى.

ويجوز أن يكون هناك لفّ ونشر مرتّب، فإنّ الاختيال يناسب الكِبْر والعُجْب، وكذا الفخر يناسب المشي مرحًا. والكلام على رفع الإيجاب الكلّيّ، والمراد السّلب الكلّيّ.

ويجوز أن يبقى على ظاهره، وصيغة ﴿فَخُورٍ﴾ للفاصلة، ولأنّ ما يُكره من الفخر كثرته، فإنّ القليل منه يكثر وقوعه، فلطف الله تعالى بالعفو عنه، وهذا كلّه لطف بإباحة اختيال المجاهد بين الصّفّين، وإباحة الفخر بنحو المال لمقصد حسن. (٢١: ٩٠)

المَراغيّ: هو الّذي يفعل الخُيَلاء، وهي التّبختر في المشي كِبرًا. (٢١: ٨١)

عزّة دروزة: الّذي يمشي متمايلًا متمشّيًا بالكبر والزّهو. (٥: ١٠)

ابن عاشور: وموقع ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ موقع ﴿إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ لقمان: ١٦، كما تقدّم. والمختال: اسم فاعل من اختال بوزن «الافتعال» من فعل خال، إذا كان ذا خُيَلاء، فهو خائل. والخُيَلاء: الكِبْر والازدهاء، فصيغة «الافتعال» فيه للمبالغة في الوصف، فوزن المختال مُختَيِل، فلمّا تحرّك حرف العلّة وانفتح ما قبله قُلب ألفًا. فقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ﴾ مقابل قوله: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾، وقوله: ﴿فَخُورٍ﴾ مقابل قوله:

﴿وَلَاتَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾.

و معنى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ أنّ الله لايرضى عن أحد من المختالين الفخورين، و لايخطر ببال أهل الاستعمال أن يكون معناه أنّ الله لايحبّ مجموع المختالين الفخورين إذا اجتمعوا بناءً على ما ذكره عبد القاهر من أنّ «كلّ» إذا وقع في حيّز النّفي مؤخّرًا عن أداته ينصبّ النّفي على الشّمول، فإنّ ذلك إنّما هو في «كلّ» الّتي يراد منها تأكيد الإحاطة لا في «كلّ» الّتي يراد منها الأفراد، و التّعويل في ذلك على القرائن. على أنّا نرى ما ذكره الشّيخ أمرًا أغلبيًّا غير مطّرد في استعمال أهل اللّسان، و لذلك نرى صحّة الرّفع و النّصب في لفظ «كلّ» في قول أبي النّجم العجليّ:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي

عليّ ذنبًا كلّه لم أصنع

و قد بيّنت ذلك في تعليقاتي على دلائل الإعجاز

و موقع جملة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ يجوز فيه ما مضى في جملة ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان ١٣، و جملة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ لقمان ١٦، و جملة ﴿إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ لقمان ١٧.

(٢١: ١١٠)

الطّباطبائيّ: إنّ الله لايحبّ كلّ من تأخذه الخيلاء ـ و هو التّكبّر بتخيّل الفضيلة ـ و يكثر من الفخر.

(١٦: ٢١٩)

عبد الكريم الخطيب: و في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ إشارة إلى أنّ صاحب الكبر و التّيه، كما يلقي الكراهية و النّفور من النّاس، فإنّه يلقي البغض من الله، و البعد عن مواقع رضاه، لأنّ الكبر مفتاح كلّ رذيلة، و باب كلّ شرّ و ضلال. و ما أوتي المشركون الّذين تحدّوا رسالة الإسلام، و عموا عن مواقع الهدى منها إلّا من كبرهم، و عُجبهم بأنفسهم، و بما زيّنت لهم أهواؤهم. (١١: ٥٧٣)

مكارم الشّيرازيّ: و «المختال»: من مادّة الخيال و الخُيَلاء، و تعني الشّخص الّذي يرى نفسه عظيمًا و كبيرًا، نتيجة سلسلة من التّخيّلات و الأوهام.

و «الفخور»: من مادّة الفخر، و يعني الشّخص الّذي يفتخر على الآخرين.

و الفرق بين كلمتي المختال و الفخور، أنّ الأولى إشارة إلى التّخيّلات الذّهنيّة للكبر و العظمة، أمّا الثّانية فهي تشير إلى أعمال التّكبّر الخارجيّ.

و على هذا، فإنّ لقمان الحكيم يشير هنا إلى صفتين مذمومتين جدًّا، و أساس توهين و قطع الرّوابط الاجتماعيّة الصّميميّة: إحداهما: التّكبّر و عدم الاهتمام بالآخرين، و الأخرى: الغرور و العُجب بالنّفس، و هما مشتركان من جهة دفع الإنسان إلى عالم من التّوهّم و الخيال، و نظره التّفوّق على الآخرين، و إسقاطه في هذه الهاوية، و بالتّالي تنطفئ علاقته بالآخرين و تعزلانه عنهم، خاصّة و أنّه بملاحظة الأصل اللّغويّ لـ «صعّر» سيتّضح أنّ مثل هذه الصّفات مرض نفسيّ و أخلاقيّ، و نوع من الانحراف في التّشخيص و التّفكير، و إلّا فإنّ الإنسان السّالم من النّاحية الرّوحيّة و النّفسيّة لايبتلى مطلقًا

بمثل هذه الظّنون و التّخيّلات.

و لايخفى أنّ مراد لقمان لم يكن مسألة الإعراض عن النّاس، أو المشي بغرور و حسب، بل المراد محاربة كلّ مظاهر التّكبّر و الغرور. و لمّا كانت هذه الصّفات تظهر في طبيعة الحركات العاديّة اليوميّة، فإنّه وضع إصبعه على مثل هذه المظاهر الخاصّة. (۱۳: ٤٤)

فضل الله: ﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ لأنّ الاختيال يوحي بالتّكبّر و التّجبّر، و الله لايحبّ المتكبّرين المتجبّرين، و لأنّ الفخر يوحي بانتفاخ الشّخصيّة من غير أساس واقعيّ معقول، و الله لايحبّ الّذين يزكّون أنفسهم من دون واقع، لأنّ ذلك يمثّل حالة كذب في الحركة و المظهر، و إن لم يكن كذبًا في اللّسان. (۱۸: ٦٦٧)

و بهذا المعنى جاءت الآية التّالية:

٢- ﴿وَاللهُ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ الحديد: ٢٣

مُخْتَالًا

﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ النّساء: ٣٦

النّبيّ ﷺ: ثلاثة لاخلاق لهم: المختال الفخور ثمّ قرأ ﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾.

(الواحديّ ۲: ۵۲)

ابن عبّاس: في مشيته. (۷۰)

العظيم في نفسه الّذي لايقوم بحقوق الله.

(الواحديّ ۲: ۵۱)

مُجاهِد: متكبّرًا. (الطّبريّ ٤: ٨٧)

مثله البغويّ. (۱: ٦٢٠)

زَيْد بن عليّ: ذو الخُيَلاء و الكبر. (۱۷۰)

أبو عُبَيْدَة: المختال: ذو الخُيَلاء و الخال، و هما واحد، و يجيء مصدرًا. [ثمّ استشهد بشعر] (۱: ۱۲۷)

الطّبريّ: ذا خُيَلاء، و «المختال»: المفتعل، من قولك: خال الرّجل فهو يخول خَوْلًا و خالًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٨٧)

مثله الماوَرْديّ. (۱: ٤٨٦)

الزّجّاج: المختال: الصّلف التّيّاه الجهول. و إنّما ذكر الاختيال في هذه القصّة، لأنّ المختال يأنف من ذوي قراباته إذا كانوا فقراء، و من جيرانه إذا كانوا كذلك، فلايحسن عشرتهم. (۲: ٥١)

نحوه الزّمخشريّ (۱: ٥٢٦)، و البيضاويّ (۱: ۲۲٦)، و النّسفيّ (۱: ۲۲٥)، و النّيسابوريّ (٥: ٤٠)، و الشّربينيّ (۱: ۳۰۲)، و الكاشانيّ (۱: ٤١٦)، و المشهديّ (۲: ٤٥٢)، و شبّر (۲: ٤٤).

النّحّاس: المختال في اللّغة: ذو الخُيَلاء. فإن قيل: فكيف ذكر المختال هاهنا و كيف يشبه هذا الكلام الأوّل؟

فالجواب: أنّ من النّاس من تكبّر على أقربائه إذا كانوا فقراء، فأعلم الله عزّ و جلّ أنّه لايحبّ من كان كذا. (۲: ۸٥)

الطّوسيّ: [نحو الزّجّاج ثمّ أضاف:]

فأمّا الاختيال في الحرب فممدوح، لأنّ في ذلك تطاولًا على العدوّ و استخفافًا به. (۳: ۱۹٥)

المَيْبُديّ: يريد أنّ الله لايحبّ المتبختر المتكبّر المعتدّ بنفسه. و قيل: المختال: الّذي يرى نفسه عظيمًا

و جليلًا، و من كبره يزري بالنّاس، و لا يقوم بأداء حقوق الله. (٢: ٥٠٢)

ابن عَطيّة: و نفي المحبّة عمّن هذه صفته ضرب من التوعّد، و خصّ هاتين الصّفتين هنا، إذ مقتضاهما العُجْب و الزّهو، و ذلك هو الحامل على الإخلال بالأصناف الّذين تقدّم أمر الله بالإحسان إليهم، و لكلّ صنف نوع من الإحسان يختصّ به، و لا يعوق عن الإحسان إليهم إلّا العُجْب أو البخل، فلذلك نفى الله محبّته عن المعجبين و الباخلين على أحد التأويلين حسبما نذكره الآن بعد هذا.

و قال أبو رجاء الهَرَويّ: لا تجد سيّئ المَلَكة إلّا وجدته مختالًا فخورًا، و لا عاقًّا إلّا وجدته جبّارًا شقيًّا. و الفخر عدّ المناقب تطاولًا بذلك. (٢: ٥٤)

نحوه القُرطُبيّ. (٥: ١٩٢)

الطَّبْرسيّ: أصل المختال من التخيّل، و هو التصوّر، لأنّه يتخيّل بحالة مرح البطر، و المختال: الصّلِف التيّاه، و منه الخيل لأنّها تختال في مشيها، أي تتبختر. [إلى أن قال:]

﴿مُخْتَالًا﴾ في مشيته ﴿فَخُورًا﴾ على النّاس بكثرة المال تكبّرًا، عن ابن عبّاس. و إنّما ذكرهما لأنّهما يأنفان من أقاربهم و جيرانهم إذا كانوا فقراء لا يُحسنان عشرتهم، و هذه آية جامعة تضمّنت بيان أركان الإسلام، و التنبيه على مكارم الأخلاق، و من تدبّرها حقّ التدبّر، و تذكّرها حقّ التذكّر، أغنته عن كثير من مواعظ البلغاء، و هدته إلى جمّ غفير من علوم العلماء. (٢: ٤٥)

الفَخْر الرّازيّ: و «المختال» ذو الخُيَلاء و الكبر. و ذكرنا اشتقاق هذه اللّفظة عند قوله: ﴿وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾ آل عمران: ١٤.

و معنى الفخر: التطاول، و الفخور: الّذي يُعدّد مناقبه كبْرًا و تطاولًا...

و إنّما خصّ الله تعالى هذين الوصفين بالذّمّ في هذا الموضع، لأنّ المختال هو المتكبّر، و كلّ من كان متكبّرًا فإنّه قلّما يقوم برعاية الحقوق، ثمّ أضاف إليه ذمّ الفخور لئلّا يقدم على رعاية هذه الحقوق لأجل الرّياء و السّمعة، بل لمحض أمر الله تعالى. (١٠: ٩٧)

نحوه القاسميّ. (٥: ١٢٣٣)

ابن عَرَبيّ: يسعى في السّلوك بنفسه لا بالله، معجبًا بأعماله. (١: ٢٥٧)

الخازن: المتكبّر: العظيم في نفسه الّذي لا يقوم بحقوق النّاس. (١: ٤٣٨)

أبو حَيّان: نفى تعالى محبّته عمّن اتّصف بهاتين الصّفتين، الاختيال و هو التكبّر، و الفخر هو عدّ المناقب على سبيل التطاول بها، و التعاظم على النّاس، لأنّ من اتّصف بهاتين الصّفتين، حملتاه على الإخلال بمن ذُكر في الآية ممّن يكون لهم حاجة إليه. [ثمّ ذكر قول أبي رجاء كما تقدّم عن ابن عطيّة، و قول الزّمخشريّ و أضاف:]

و قال غيره: ذكر تعالى الاختيال، لأنّ المختال يأنف من ذوي قرابته إذا كانوا فقراء، و من جيرانه إذا كانوا ضعفاء، و من الأيتام لاستضعافهم، و من المساكين لاحتقارهم، و من ابن السّبيل لبعده عن أهله

ماله، ومن مماليكه لأسرهم في يده. انتهى.

وتظافرت هذه النقول على أنّ ذكر هاتين الصّفتين في آخر الآية إنّما جاء تنبيهًا على أنّ من اتّصف بالخُيَلاء والفخر يأنف من الإحسان للأصناف المذكورين، وأنّ الحامل له على ذلك اتّصافه بتينك الصّفتين.

والّذي يظهر لي أنّ مساقهما غير هذا المساق الّذي ذكروه، وذلك أنّه تعالى لمّا أمر بالإحسان للأصناف المذكورة والتّحفّي بهم وإكرامهم، كان في العادة أن ينشأ عن من اتّصف بمكارم الأخلاق أن يجد في نفسه زهوًا وخُيَلاءً، وافتخارًا بما صدر منه من الإحسان، وكثيرًا ما افتخرت العرب بذلك وتعاطته في نثرها ونظمها به، فأراد تعالى أن يُنبّه على التّحلّي بصفة التّواضع، وأن لا يرى لنفسه شفوفًا على من أحسن إليه، وأن لا يفتخر عليه كما قال تعالى: ﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُم بِالْمَنِّ والْأذى﴾ البقرة: ٢٦٤، فنفى تعالى محبّته عن المتحلّي بهذين الوصفين.

وكان المعنى أنّهم أُمروا بعبادة الله تعالى، وبالإحسان إلى الوالدين، ومن ذكر معهما، ونُهوا عن الخُيَلاء والفخر، فكأنّه قيل: ولا تختالوا وتفخروا على من أحسنتم إليه، إنّ الله لا يحبّ من كان مختالًا فخورًا.

إلّا أنّ ما ذكرناه لا يتمّ إلّا على أن يكون ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ البقرة: ٣٧، مبتدأً مقطعًا ممّا قبله، أمّا إن كان متّصلًا بما قبله فيأتي المعنى الّذي ذكره المفسّرون، ويأتي إعراب ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ وبه يتّضح المعنى الّذي ذكروه، والمعنى الّذي ذكرناه إن شاء الله تعالى. (٣: ٢٤٥)

ابن كثير: أي مختالًا في نفسه، مُعجبًا متكبّرًا فخورًا على النّاس، يرى أنّه خير منهم فهو في نفسه كبير، وهو عند الله حقير، وعند النّاس بغيض. [ثمّ ذكر بعض الرّوايات وقد تقدّم] (٢: ٢٨٤)

أبو السُّعود: أي متكبّرًا، يأنف عن أقاربه وجيرانه وأصحابه، ولا يلتفت إليهم. (٢: ١٣٥)

مثله البُرُوسَويّ (٢: ٢٠٦)، ونحوه الآلوسيّ (٥: ٢٩)

رشيد رضا: والمختال هو المتكبّر الّذي يظهر على بدنه أثر من كبره في الحركات والأعمال، فيرى نفسه أعلى من نفوس النّاس، وأنّه يجب على غيره أن يتحمّل منه ما لا يتحمّله هو منه، فالمختال من تمكّنت في نفسه ملكة الكبر، وظهر أثرها في عمله وشمائله، فهو شرّ من المتكبّر غير المختال.

والفخور هو المتكبّر الّذي يظهر أثر الكبر في قوله كما يظهر في فعل المختال، فهو يذكر ما يرى أنّه ممتاز به على النّاس تبجّحًا بنفسه وتعريضًا باحتقار غيره.

فالمختال الفخور مبغوض عند الله تعالى، لأنّه محتقر جميع الحقوق الّتي وضعها عزّ وجلّ وأوجبها للنّاس، وعمي عن نعمه تعالى عليهم وعنايته بهم، بل لا يجد هذا المتكبّر في نفسه معنى عظمة الله وكبريائه لأنّه لو وجدها لتأدّب وشعر بضعفه وعجزه وصغاره، فهو جاحد أو كالجاحد لصفات الألوهيّة الّتي لا تليق إلّا بها ولا تكون بحقّ إلّا لها. فمن فتّش نفسه

وحاسبها، علم أنّه لايعينه على القيام بعبادة الله تعالى ويُطهّره من نزعات الشّرك به ومنازعته في صفاته، ويسهّل عليه القيام بوصاياه هذه وبغيرها، إلّا سكون النّفس ومعرفتها قدرها بتزكيتها من خلق الكبر الخبيث الّذي تظهر آثار تمكّنه ورسوخه بالخُيلاء والفخر. إنّ المختال لايقوم بعبادة الله تعالى، لأنّ عملًا ما لايسمّى عبادة إلّا إذا كان صادرًا عن الشّعور بعظمة المعبود، وسلطانه الأعلى غير المحدود، ومن أوتي هذا الشّعور خشع قلبه، ومن خشع قلبه خشعت جوارحه فلايكون مختالًا. إنّ المختال لايقوم بحقوق الوالدين ولاحقوق ذوي القربى لأنّه لايشعر بما عليه من الحقّ لغيره...

وأقول: ليس من الكبر والخُيلاء أن يكون المرء وقورًا في غير غلظة، عزيز النّفس مع الأدب والرّقّة، حسن الثّياب بلاتطرّس ولا ابتغاء شهرة. [ثمّ ذكر بعض الرّوايات وقال:]

والفخور: كثير الفخر... والجمع بين هاتين الصّفتين ـ الخُيلاء وكثرة الفخر ـ هو التّناهي في الكبرياء والعتوّ على الله تعالى باحتقار خلقه، والامتناع من الإحسان إليهم بالقول والعمل، بدلًا من الفخر والزّهو عليهم بالقول والعمل ولاسيّما أصحاب تلك الحقوق المؤكّدة، والأحاديث في ذلك كثيرة، وكانوا يتفاخرون في الجاهليّة بآبائهم، فنهوا عن ذلك في الأحاديث نهيًا صريحًا فتركوه. (٥: ٩٥)

نحوه المَراغيّ. (٥: ٣٧)

ابن عاشور: والاختيال: التّكبّر... والفخور الشّديد الفخر بما فعل، وكلا الوصفين منشأ للغلظة والجفاء، فهما ينافيان الإحسان المأمور به، لأنّ المراد الإحسان في المعاملة وترك التّرفّع على من يظنّ به سبب عنه من الانتقام. (٤: ١٢٥)

حسنين مخلوف: متكبّرًا مُعجبًا بنفسه، يعدّ مناقبه تكبّرًا وتطاولًا على النّاس. (١: ١٥٦)

حجازيّ: ذو الخُيلاء والكبر، الّذي يظهر تكبّره في أقواله وأعماله. (٥: ١٥)

الطّباطبائيّ: المختال: التّائه المتبختر المسخّر لخياله، ومنه الخيل للفرس، لأنّه يتبختر في مشيته. والفخور: كثير الفخر، والوصفان أعني الاختيال وكثرة الفخر من لوازم التّعلّق بالمال والجاه والإفراط في حبّهما، ولذلك لم يكن الله ليحبّ المختال الفخور، لتعلّق قلبه بغيره تعالى.

وما ذكره تعالى في تفسيره بقوله: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ...﴾ النّساء: ٣٧، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ النّساء: ٣٨، يبيّن كون الطّائفتين معروفتين للخُيلاء والفخر، فالطّائفة الأُولى متعلّقة القلب بالمال والثّانية بالجاه، وإن كان بين الجاه والمال تلازم في الجملة.

وكان من طبع الكلام أن يشتغل بذكر أعمالهما من البخل والكتمان وغيرهما، لكن بدأ بالوصفين ليدلّ على السّبب في عدم الحبّ، كما لايخفى. (٤: ٣٥٥)

عبد الكريم الخطيب: قوله: ﴿اِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ تعقيب على هذه الدّعوة إلى البرّ

والإحسان، والتواصل بين الناس.

وفي هذا التعقيب إشارة إلى أنّه لا يتقبّل هذه الدّعوة الكريمة، ولا يفي بها إلّا من استشعر قلبه الأخوّة، فوصل نفسه بالنّاس، واختلط بهم، وتحسّس مواقع الآلام، ومواطن العلل فيهم. وذلك لا يكون إلّا من إنسان آمن، بأنّه ابن هذه الإنسانيّة، وأنّ النّاس جميعًا شركاء له في هذا النّسب.

أمّا من عزل نفسه عن النّاس، وغرّه بذاته الغرور، وملكه العُجب، واستبدّ به الكبر، بما آتاه الله من مال أو صحّة أو علم، فرأى أنّه من عالَم غير عالَم النّاس، ومن طينة غير طينتهم، فإنّه لا يأبه لأحد منهم ولا يلتفت، ولا يمدّ إلى أحد يدًا، ولا يقبل أن يمدّ إليه أحد يده، إنّ المسافة بينهم وبينه بعيدة. إنّهم أرض وهو سماء. فأين الأرض وأين السّماء؟!

ولهذا كان قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ كاشفًا عن هذا الصّنف المتعالي المتغطرس من النّاس. ذلك الصّنف الّذي لو وجد إنسانًا تتعلّق حياته على قطرة ماء لما التفت إليه، ولما مدّ يده نحوه بتلك القطرة، ولو كانت الأنهار تجري من تحته!

وفي هذا التعقيب إشارة إلى اليهود، إذ هم الّذين عزلوا أنفسهم عن المجتمع الإنسانيّ، وعدّوا أنفسهم خلقًا آخر غير خلق النّاس، ونسبوا أنفسهم إلى الله نسبًا لا يشاركهم فيها غيرهم، فقالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ وسمّوا شعبهم شعب الله المختار. (٣: ٧٨٨)

مكارم الشّيرازيّ: إنّه سبحانه يقول في ختام هذه الآية: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ وهو بذلك يحذّر كلّ من يتمرّد ويعصي أوامر الله، ويتقاعس عن القيام بحقوق أقربائه ووالديه واليتامى والمساكين وابن السّبيل والأصدقاء والأصحاب بدافع التكبّر، بأنّه سيكون معرّضًا لسخط الله، وسيُحرَم من عنايته سبحانه، ولا ريب أنّ من حُرِم من اللّطف الإلهيّ والعناية الرّبّانيّة، حُرِم من كلّ خير وسعادة.

وتؤيّد هذا المعنى روايات وأخبار قد رويت في ذيل هذه الآية، منها ما عن بعض أصحاب النّبيّ ﷺ حيث قال: كنت عند رسول الله ﷺ فقرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ فذكر الكبر فعظّمه، فبكى ذلك الصّحابيّ، فقال له رسول الله ﷺ: «ما يبكيك؟» فقال: يا رسول الله، إنّي لأحبّ الجمال حتّى أنّه ليعجبني أن يحسن شراك نعلي، قال: «فأنت من أهل الجنّة، إنّه ليس بالكبر أن تحسن راحلتك وحلك، ولكنّ الكبر من سفه الحقّ وغمص النّاس».

والخلاصة أنّ ما يستفاد من العبارة الأخيرة أنّ مصدر الشّرك وهضم حقوق الآخرين هو الأنانيّة والتكبّر غالبًا، ولا يتسنّى للشّخص أداء تلك الحقوق، وخاصّة حقوق الأيتام والمساكين والأرقّاء، إلّا من تحلّى بروح التّواضع ونكران الذّات. (٣: ٢٠٦)

فضل الله: متبخترًا يعيش الزّهو والغرور والشّعور بالخُيَلاء، والخُيَلاء هو التكبّر، من تخيّل فضيلة أو ميزة تراءت للإنسان من نفسه. (٧: ٢٥٤)

الأُصول اللُّغويّة

١- الأصل في هذه المادّة: الخال، أي السّحاب الّذي إذا رأيته حسبته ماطرًا و لا مطر فيه، و هي السّحابة المُخيلة و المُختالة و المُخيِّلة و المُخيَّل، و هي المَخيلة أيضًا، و جمعها: مَخايل، يقال: خيّلت السّحابة، أي أغامت و لم تُمطر، و قد أخالت السّحابة و أخيلت و خايلت، إذا كانت تُرجى للمطر، و أخلنا و أخيلنا: شِمنا سحابة مُخيلة، و أخيلت السّماء، و خيّلت و تخيّلت: تهيّأت للمطر، فرعدت و برقت، و ما أحسن مَخيلتها و خالها، أي خلاقتها للمطر.

و أخالت النّاقة فهي مُخيلة، إذ كانت حسيكة الحلّ في ضرعها لبن، و أخالت النّاقة، ربّما كان في ضرعها لبن، على التّشبيه بالسّحابة.

و الخال: الرّجل السّمح، تُشبّه بالغيم تغيّبي مطرت؛ يقال: إنّ فلانًا لمخيل للخير، أي خليق له، و أخال فيه خالًا من الخير و خيّل عليه تخييلًا: اختاره و تفرّس فيه الخير و رأى مَخيلته، و خيّل فيه الخير و تخيّله: ظنّه و تفرّسه.

و الخال: شامة سوداء في البدن، و الجمع: خيلان، تشبيهًا بالثّياب الموشّية، يقال: امرأة خيلاء، و رجل أخيل و مَخيول و مخول، أي كثير الخيلان.

و الأخيل: طائر أخضر، و على جناحيه لُمعة تخالف لونه، سمّي بذلك للخيلان، يقال: أشأم من أخيل.

والخال: ضرب من برود اليمن الموشّيه، كأنّ وشيه خيلان، و يوضع على الميّت يُستر به، و قد خيّل عليه

و الخال: اللّواء يُعقد لولاية وال، لأنّه كان يُعقد من برود الخال.

و الخال: الظّنّ، يقال: خال الشّيء يخال خيلًا و خيلة و خَيْلة و خالًا و خِيلًا و خيلانًا و مَخالة و مَخيلة و خيْلولة، أي ظنّه، كما يُظنّ السّحاب بالمطر عند رؤيته، و خِلتُه زيدًا إخالة و أخاله خيلانًا.

و المُخيل: ما اشتبه عليك، و قد أخال الشّيء: اشتبه، يقال: هذا الأمر لا يُخيل على أحد، أي لا يشكل، و شيء مُخيل: مشكل، و خُيّل عليه: شُبّه، يقال: فلان يمضي على المُخيَّل على ما خيّلت، أي ما شبّهت، يعني على غرر من غير يقين، و فعل ذلك على ما خيّلت، على ما شبّهت، و خيّل عليه تخييلًا: وجّه التّهمة إليه، و تخيّل له أنّه كذا: تشبّه و تخايل، يقال: تخيّلته فتخيّل لي.

و الخال و الخَيْل و الخُيَلاء و الخِيَلاء و الأخيَل و الخَيْلة و المَخيلة: الكِبْر و العُجْب، لأنّ صاحبه يظنّ ما ليس فيه، و قد اختال فهو مُختال، و ذو خُيَلاء، و ذو خال و ذو مَخيلة، أي ذو كِبر، و رجل خالٌ: مختال، و رجلٌ خالٌ و خائلٌ و خال -على القلب- و مختال و أخائل: ذو خُيَلاء مُعجَب بنفسه.

و اختالت الأرض بالنّبات: ازدانت، على التّشبيه، يقال: وردنا أرضًا متخيّلة، و قد تخيّلت، إذا بلغ نبتها أن يُرى، و وجدتُ أرضًا متخيّلة و متخايلة، أي بلغ نبتها المدى و خرج زهرها.

و الخال: كالظَّلْع و الغمز يكون بالدّابّة، و قد خال يخال خالًا، و هو خائل، تشبيهًا بالرّجل الخال.

والخَيْل: جماعة الأفراس، لا واحد له من لفظه، من الاختيال، لأنّها تختال في مشيتها؛ والجمع أخيال وخيول، والخَيّالة: أصحاب الخيول، وفي المثل: «الخيل أعلم من فرسانها»، يُضرب للرّجل تظنّ أنّ عنده غَناء، أو لا غَناء عنده، فتجده على ما ظنَنت.

والخَيال والخَيالة: الشخص والطَّيف، وكلّ شيء تراه كالظّلّ، وكذلك خيال الإنسان في المرآة وخياله في المنام، أي صورة تمثاله. يقال: رأيت خياله وخيالته، أي شخصه وطلعته، وتخيّل في خياله، والمخايلة: المباراة. يقال: خايَلْتُ فلانًا، أي بارَيْتُه وفعلتُ فِعلَه، كأنّه ظلّ الشخص.

والخَيال: خيال الطّائر يرتفع في السّماء فينظر إلى ظلّ نفسه، فيرى أنّه صيد فينقضّ عليه ولا يجد شيئًا، وهو خاطف ظلّه.

والخَيال: كساء أسود يُنصب على عود يُخيَّل به، يقال: خيّل للنّاقة وأخيل، أي وضع لولدها خيالًا ليفزع منه الذّئب فلا يقربه.

والخيال: خشبة توضع فيُلقى عليها الثّوب للغنم إذا رآها الذّئب ظنّ أنّه إنسان، وتُنصب للطّير والبهائم أيضًا، فتظنّه إنسانًا.

والخيال: ما نُصب في الأرض، ليُعلم أنّها حِمًى فلا تُقرب، وهو على التّشبيه.

٢ـ واستعمل المولّدون بعض ألفاظ هذه المادّة في معانٍ، منها: خَيْل البحر، ويُراد به أفراس النّهر؛ واحدها: فرس ــ وكان ابن بطّوطة قد رآها خلال رحلاته ــ تخرج من الماء لترعى في البرّ فسأل عنها، فقيل له: هي خيل البحر، ثمّ وصفها قائلًا: «وهي أغلظ من الخَيْل، ولها أعراف وأذناب، ورؤوسها كرؤوس الخيل، وأرجلها كأرجل الفيلة».[1]

وخيال الظّلّ: القانوس السّحريّ، وهي عارضة صور بدويّة.

ودار الخَيالة: محلّ عرض الصّور المتحرّكة والناطقة على صحيحة وَرقيّة أو جداريّة، تدار بالكهرباء، وهي مشهورة اليوم باسم «سينما»، وهو لفظ إفرنجيّ.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الاسم مجرّدًا (الخَيْل) ٥ مرّات، والفعل مزيدًا من التفعيل مجهولًا (يُخيَّل) مرّة، واسم الفاعل من الافتعال (مختال) ٣ مرّات، في ٩ آيات، بثلاثة معانٍ:

١ ـ الخيال

١ ـ ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ طه ٦٦

٢ ـ الاختيال

٢ ـ ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ لقمان ١٨

٣ ـ ﴿... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ الحديد ٢٣

---

(١) رحلة ابن بطّوطة.

٤ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾
النساء: ٣٦

٣ـ الخيل

٥ـ ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ...﴾ آل عمران: ١٤

٦ـ ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ النحل: ٨

٧ـ ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ...﴾ الإسراء: ٦٤

٨ـ ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...﴾ الأنفال: ٦٠

٩ـ ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...﴾ الحشر: ٦

يلاحظ أوّلًا أنّ هذه المادّة جاءت في ثلاثة محاور:

الأوّل: التخييل، التشبيه في (١): ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾

١ـ عزى فريق من المفسّرين السّحر إلى تأثير بعض العناصر الكيمياوية ـ كالزّئبق ـ في بصر الإنسان أو عقله، فيُطوّح به الخيال إلى رؤية الأشياء خلاف حقيقتها، و يظنّ الأشياء حقيقة. و لا يُنكر أنّ لبعض هذه العناصر أثرًا في خدع الأبصار و سلب الألباب واستمالة القلوب، كما يفعل المشعوذون في عصرنا. و لكنّ الشعوذة ليست كالسّحر؛ إذ المشعوذ يخدع حواسّ النّاس، ويُوهم الأشياء على غير حقيقتها، تعويلًا على خفّة يديه و سرعتها.

و أمّا السّحر ففيه وجهة عمليّة: إمّا محمودة و إمّا مذمومة[1]، و الأعمال الّتي يقوم بها السّحرة ذات تأثير في الساحر[2].

٢ـ و قد تعرّض القرآن الكريم لأثر السّحر، فذكر تأثيره في النفوس: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ الأعراف: ١١٦، و ضرره أيضًا: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ البقرة: ١٠٢، و جاء في الخبر أنّ النّبيّ ﷺ قد سُحر و فيه ما فيه.

الثاني: الاختيال، التكبّر في (٢): ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾، و (٣): ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾، و (٤): ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾، و في كلّ منها بحوث:

١ـ جاء هذا المعنى في هذه الآيات الثّلاث بلفظ اسم الفاعل «مُخْتَال»، و أصله: «مُخْتَيِل» من «الاختيال»، فلمّا تحرّكت الياء و فُتح ما قبلها ـ أي التاء ـ قلبت ألفًا، و فيه تأكيد للخُيلاء و تشدّد في هذا المعنى، لأنّ «الافتعال» يفيد المبالغة أيضًا، نحو: اكتسب في قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة: ٢٨٦، كما أكّدت (٢) و (٤) بـ(إنّ)، و استغرق لفظ (كُلّ) أفراد هذا الضّرب من النّاس في (٢) و (٣)، فما أشدّ مقت الله لهم!

---

(١) الفهرست لابن نديم: ٤٣٠.

(٢) تاريخ ابن خلدون (١: ٤٩٦).

٢ ـ وصف «مُخْتَال» بـ «فَخُور» في هذه الآيات، فهل هما متلازمان؟

إنّ الاختيال و الفخر سيّان، فكلّ مختال فخور، و كلّ فخور مختال، فهما كرَنَدَين في وعاء، لأنّ منشأهما هوى النّفس. قال أبو رجاء الهَرَويّ: «لاتجد سيّء الملكة إلّا وجدته مختالًا فخوراً».

و عوامل الاختيال و الفخر كثيرة؛ و منها الجهل و الوهم، قال الطّباطبائيّ: «الاختيال و الفخر ناشئان من توهّم الإنسان أنّه يملك ما أُتيَه من النّعم باستحقاق نفسه». و منها: حبّ المال و الجاه، قال الطّبريّ في تفسيره(٣): «و الله لا يحبّ كلّ متكبّر بما أوتي من الدّنيا، فخور به على النّاس».

٣ ـ قال الكاشانيّ في تفسيره(٢): «القمّيّ عن الباقر عليه السّلام يقول بالعظمة:

﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ علّة النّهي» كما فسّر الطّباطبائيّ(٤) بهذا المعنى أيضًا، قال: «إنّه تعالى عقّب هذا الكلام، أعني قوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾، و علّله بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾.

و نظيرهما ما جاء تعليلًا لماسبقهما من الأمر و النّهي الآيات التّالية:

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ البقرة ١٩٠

﴿وَاسْتَغْفِرِ اللهَ إِنَّ اللهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا * وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ النساء ١٠٦ و ١٠٧

﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ الأنعام ١٤١

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ الأعراف ٣١

﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَايُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ القصص ٧٧

و يلاحظ أنّ الله تعالى جعل المختال الفخور في هذا النّسق من الآيات في عداد المعتدي، و المسرف، و المفسد، و الخوّان الأثيم، فلاجرم أنّه يذمّهم، فتأمّل!

الثّالث: الخَيْل الأفراس في (٥) إلى (٩)؛ و فيها بحوث:

١ ـ عدّت الخيل في (٥) ممّا اشتهاه النّاس و أولعوا به: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾.

فاقترن ذكرها بما ازدانوا و تمتّعوا به في الدّنيا. و تشمل هذه الشّهوات ثلاثة مجالات من حياة الإنسان، وهي المجال الاجتماعيّ: أي النّساء و البنون، و المجال الاقتصاديّ: أي القناطير المقنطرة و الأنعام و الحرث، و المجال التّرفيهيّ: أي الخيل المسوّمة. و هذا ما يبتغيه الإنسان في كلّ آن و مكان؛ إذ غاية أمله دار يقرّ فيها، و زوجة يسكن إليها، و بنون تقرّ بهم عيناه، و مال من حلال اقتناه، و روضة يرتع فيها، و دابّة يمتطيها. اللّهمّ ارزقنا داراً فسيحة، و زوجة مطيعة، و دابّة سريعة.

٢ ـ اقترن لفظ الخيل بالبغال والحمير في (٦): ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾، و قد منّ الله على عباده في هذه الآية بخلق هذه الدّوابّ الثّلاث لركوبهم و زينتهم، غير أنّ هاتين المنفعتين في الخيل أظهر، لأنّ البغال والحمير و كذلك الإبل تُستخدم في حمل الأثقال غالبًا، فأمّا ظهورها في الزّينة، فكما تقدّم، و أمّا في الرّكوب، فلحديث رسول الله ﷺ «علّموا أولادكم العوم والفراسة» قال ابن الأثير: «الفَراسة بالفتح. ركوب الخيل و ركضها من الفُروسيّة»

و قد تأثّر النّاس هذا العصر في الفروسيّة، و جعلوها هواية و رياضة، و وضعوا لها أنظمة و مراسيم خاصّة، و أقاموا حلبات لسباق الخيل و ركوبها، وانتقوا لهذه الغاية الخُيول العربيّة العتاق.

٣ ـ استُعمل لفظ الخيل في (٧ ـ ٩) في الحرب و ما يتعلّق بها

ففي (٧) تهديد لإبليس: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾، فأمره الله بجمع خيله و مشاته و تأليبهم استهانة به واستصغارًا.

و في (٨) استنفار للمسلمين: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، حيث أمرهم بالتّأهّب لقتال الكافرين

و في (٩) بيان حكم الفيء: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾، و هو ما ينال بلا قتال، فبيّن الله في هذه الآية أنّه يختصّ النّبيّ ﷺ دون سائر المسلمين، و يراد بالفيء هنا: أموال اليهود من بني قريظة، و بني النّضير في المدينة، و فدك، و خيبر، و في غيرها من المواضع، مثل قُرى عرينة و ينبع

٤ ـ و يلاحظ أنّ لفظ «الخيل» جاء مضافًا في (٧) دون سائر الآيات، و هو مضاف إلى الكاف العائد على إبليس، و يراد بالخيل الفرسان مجازًا.

قال فضل الله الرّاوندي في «ضوء الشّهاب»: «الخيل، اسم يقع على الفرسان و الأفراس، فالأوّل كقوله ﷺ: «يا خيل الله اركبي»، و الثّاني كقوله ﷺ: «عفوت لك من صدقة الخيل»، يعني الأفراس، اشتقاق الخيل من الخُيلاء، لأنّ الفرس كان له خُيَلاء في نفسه، و كذلك الفارس، و لذا يقال، ما ركب أحد فرسًا إلّا وجد في نفسه نخوة.

و في كلام للمعجم: إنّ الرّستاقيّ إذا ركب الفرس نسي الله، و لولا الخيل ما فتحت مدينة، و لا يغلب على بلد من بلاد الكفّار، و بها استنجد النّبيّ ﷺ وصحابته من بعده فيما تيسّر لهم من الاستيلاء، و فتح البلاد، و نشر دعوة الإسلام فيها، و لولا تقوّيهم بها لما تيسّر لهم ذلك و لا تمشّى لهم أمر، ثمّ إنّها من أخصّ آلات الجهاد وأمرّ العُدَد لأعداء الإسلام».[1]

٥ ـ قيل: إنّ قوله في (٧): ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ تمثيل واختاره الزّمخشريّ، كما يقال للرّجل المجدّ في الأمر: «جئت بخيلك و رَجِلك»، وجاء

(١) بحار الأنوار، (١٦: ١٧٦).

في التنزيل: ﴿وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ الشعراء: ٩٥.

وثانيًا جاء في كلّ من المحاور الثلاثة آية أو آيتان مكّيّة ومدنيّة، فمن المحور الأوّل (الخيال) (١) مكّيّة وهي قصّة. ومن المحور الثّاني: (الاختيال) ثلاث آيات واحدة (٢) مكّيّة، واثنتان (٣ و٤) مدنيّتان، وكلّها ذمّ وتأديب يناسب المدنيّتين، واثنتان (٦ و٧) من المحور الثّالث: (الخيل) مكّيّتان: إحداهما (٦) ذكر لنعم الله توحيدًا، والأخرى (٧) ذكر لإضلال الشّيطان، وكلاهما يناسب ساحة مكّة. وثلاث مدنيّة (٥) في ذمّ حبّ ما زيّن للنّاس من أمور الدّنيا ممّا يمنعهم عن الجهاد والتّفاني في سبيل الله، واثنتان (٨ و٩) تشريع في أمر القتال.

ثالثًا: من نظائر مشتقّات هذه المادّة في القرآن:

التّخيّل

الظّنّ: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ آل عمران: ١٥٤

الاختيال

الاستكبار: ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ الزّمر: ٥٩

الجبّار: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ هود: ٥٩

العتوّ: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا﴾ الطّلاق: ٨

العلوّ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ القصص: ٤

خ ي م

الخِيَام

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مدنيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: خام فلان يخيم خَيْمًا، أي كاد يكيد كيدًا، فرجع عليه ونكص، وكذلك خاموا في الحرب؛ فلم يظفروا بخير وضعُفوا.

والخامة: الزّرعة أوّل ما تنبُت على ساقٍ واحدة.

والخامة: الغضّة الرّطْبة.

وخَيَّم القوم: دخلوا في الخيْمة، وهي بيت من بيوت الأعراب، مُستديرة.

وخيّمتِ البقرة: أقامت في موضع.

وتخيّمتِ الرّيح في الثّوب، وفي البيت، أي بقيت فيه.

وخيّمتُه أنا، أي غطّيته بشيءٍ تعبَق به ريحُه.

والخِيْم: سجيّة الخُلُق. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات]

(٤: ٣١٦)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الخَيْم: عيدان يُبنى عليها خيام. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٦٠٨)

أبو زَيْد: يقال: خيّم القوم بالمكان تخييمًا، إذا أقاموا فيه، وخام الرّجل يخيم خَيْمًا وخَيَمانًا، إذا هاب وجبُن. «خيمانًا» لم يعرفه الرّياشيّ، وعرفه أبو حاتم والمازنيّ. (١٣٢)

أبو عُبَيْد: الخِيم: الشّيمة، وهي الطّبيعة والخُلُق. (الأزهريّ ٧: ٦٠٨)

ابن الأعرابيّ: الخَيْمة لا تكون إلّا من أربعة أعواد، ثمّ تُسقّف بالثُّمام، ولا تكون من ثياب.

وأمّا السَّطَلَّة فمن الثّياب وغيرها. ويقال: بِظَلّة.

(الأزهريّ ٧: ٦٠٨)

وأخام الخَيْمَة، وأخيَمها: بناها

(ابن سيده ٥: ٢٧٢)

ابن السِّكّيت: خَيَّم: جعل خيمته في المكان للإقامة (٨١٤)

الدِّينَوريّ: والخام الدِّبس الّذي لم تمسّه النّار، وهو أفضله (ابن سيده ٥: ٢٧٣)

ابن دُرَيْد: خَيم: جبل معروف، وخِيَم أيضًا: جبل، وذو خِيَم: موضع

والخَيم: جمع خَيمة في أدنى العدد، وقالوا: خِيام وخِيَم

وخِيم الإنسان: خليقته، يقال: رجل حسَن الخِيم

وذكر أبو عُبَيْدَة أنّه فارسيّ معرّب.

وخام عن الشّيء يخيم خَيْمًا، إذا حاد عنه

وخيّم بالمكان، إذا أقام به (٢: ٢٤٣)

وخام الرّجل عن الشّيء يخيم خَيْمًا وخِيامًا، إذا عدل عنه ومال.

والخَيْمة، معروفة؛ والجمع: خَيْم، وخِيام، وخِيَم.

والخِيم: الطّبيعة أو العريزة، فارسيّ معرّب

ورجل وَخِم[1] بيِّن الوَخامة. (٣: ٢٤٠)

الأزهريّ: وقال غيره: [أبو عُبَيْد] خِيم السّيف: فِرِنده وخِيَم: موضع بعينه.

والعرب تقول: خَيّم فلان خَيْمة، إذا بناها. وتَخيّم، إذا أقام فيها. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٦٠٨)

الصّاحب: خَيّم القوم: دخلوا في الخَيْمة.

وخَيّمت البقرة: أقامت في مَرْبِض فلم تبرح، وكذلك الرّيح الطّيّبة في الثّوب، وخَيّمته أنا.

والخِيم: سَجِيّة الخُلُق.

وخام يخيم، أي كاد كَيدًا فرجع فيه ونكَص.

وكذلك الجبان يخيم عن الحرب.

والخِيام على كِذاب: مصدر من خام يخيم إذا جَبُن

والخامة: الزّرعة أوّل ما تَنبُت على ساق واحد.

والخامة: النّصبة الرّطبة

والإخامة في قيام الخَيل: أن ترفع إحدى يديه أو إحدى رجليه، وهو مُخيم.

وخِيَماء على مثال سِيَراء: ماءة لبني أسد.

(٤: ٤٢٩)

ابن جنّيّ: خام: جبُن وتراجع.

(ابن سيده ٥: ٢٧٣)

الجوهريّ: الخَيْمة: بيت تبنيه العرب من عيدان الشّجر؛ والجمع: خَيْمات وخِيَم، مثل بَدْرات وبِدَر

والخَيم، مثل الخَيْمة، والجمع: خِيام، مثل فَرْخ وفِراخ

وخَيّمه، أي جعله كالخَيْمة

وخيّم بالمكان، أي أقام به.

وتخيّم مكان كذا: ضرب خيمته به.

والخِيم بالكسر: السّجيّة والطّبيعة، لا واحد له من لفظه.

---

(١) مقلوب.

وخِيَم، اسم جبل.

وخام عنه يخيم خَيْمُومَةً، أي جَبُنَ.

وخِمْتُ رِجْلي خَيْمًا، إذا رفعتها. [واستشهد بالشعر ٤ مرات] (٥، ١٩١٧).

ابن فارس: الخاء والياء والميم أصل واحد، يدلّ على الإقامة والثّبات. فالخَيْمَة: معروفة، والخَيْم: عيدان تُبنَى عليها الخَيْمَة. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: خيّم بالمكان، أقام به، ولذلك سمّيت الخَيْمَة.

والخِيم: السّجيّة، بكسر الخاء، لأنّ الإنسان يُبنَى عليها، ويكون مرجعُه أبدًا إليها.

ومن الباب قولهم للجبان: خائم، لأنّه من جُبنه لاحراك به. ويقال: قد خام يخيم. فأمّا قوله:

رأوا فَتْرةً بالسّاق منّي فحاولوا

جُبُوري لما أن رأوني أخيمُها

فإنّه أراد رفعها، فكأنّه شبّهها بالخَيْم، وهي عيدان الخَيْمَة.

فأمّا الألف الّتي تجيء بعد الخاء في هذا الباب، فإنّها لا تخلو من أن تكون من ذوات الواو أو من ذوات الياء. (٢: ٢٣٦)

ابن سيده: الخَيْمَة: بيت من بيوت الأعراب مستدير.

وقيل: هي ثلاثة أعواد أو أربعة يُلقى عليها الثُّمام ويُستظلّ بها في الحرّ.

والجمع: خيمات، وخيام، وخِيَم، وخَيْم.

وقيل: الخَيْم: أعواد تُنصب في القَيْظ، وتُجعل لها عوارض وتُظلّل بالشّجر، فتكون أبرد من الأخبية.

وقيل: هي عيدان تُبنى عليها الخيام.

وقيل: الخَيْم: ما يُبنى من الشّجر والسّعف يستظلّ به الرّجل إذا أورد إبله الماء.

والخيام أيضًا: الهوادج، على التّشبيه.

وخيّم القوم: دخلوا في الخَيْمَة.

وخيّموا بالمكان: أقاموا.

وخيّم الوحشيّ في كِناسه: أقام.

وخيّمت الرّائحة الطّيّبة بالمكان والثّوب: أقامت.

وخيّمه: غطّاه بشيء كي يَعْبَق.

والخِيم: الخُلُق، وقيل: سعة الخُلُق.

وقيل: الأصل فارسيّ مُعرّب.

وخام عنه خَيْمًا، وخَيَمانًا، وخُيُومًا، وخِيامًا: نكَص وجَبُنَ. وكذلك إذا كاد كيدًا فرجع عليه ولم ير فيه ما يحبّه ونكَل ونكَص.

وخام فيه: جَبُنَ عنه.

والخامة من الزّرع: أوّل ما ينبُت على ساق واحدة.

وقيل: هي الطّاقة الغضّة منه. وقيل: هي الشّجرة الغضّة الرَّطْبة.

والخام من الجلود: ما لم يُدبَغ، أو ما لم يبالغ في دبغه.

والخِيمُ: شجر الحَمْض.

وخِيمٌ: موضع معروف.

وخِيم، والمَخيم: موضعان.

وحكى أبو حنيفة: خامت الأرض تخيم خَيَمانًا، وزعم أنّه مقلوب من «وخمت»، وليس كذلك، إنّما

هو في معناه لا مقلوب عنه. (٥: ٢٧٢)

الزّمخشريّ: خيّم بمكان كذا و تخيّم. [ثمّ استشهد بشعر]

و ضربوا الخيام و الخَيْم و الخِيَمَ.

و هو كريم الخِيم.

و خام عن الحرب.

و من المجاز: خيّمت البقر: أقامت في مرابضها لا تبرح.

و تخيّمت الرّيح في الثّوب و البيت: بقيت فيه.

و خيّمتها أنا، إذا غطّيت الطّيب بالثّوب حتّى تَعْبَق فيه ريحه. (أساس البلاغة: ١٢٤)

المَدينيّ: في الحديث: «الشّهيد في خيمة الله تعالى تحت العرش» الخَيْمة: ما يُمكَث فيه و يُقام، من قولهم: خيّم بالمكان. (١: ٦٣٤)

ابن الأثير: و فيه «من أحبّ أن يستخيم له الرّجال قيامًا» أي كما يُقام بين يدي المُلوك و الأمراء، و هو من قولهم: خام يخيم، و خيّم يخيّم، إذا أقام بالمكان.

و يُروى يستخِمّ و يستجِمّ و قد تقدّما في موضعيهما. (٢: ٩٤)

الفيّوميّ: الخيْمة: بيتٌ تبنيه العرب من عيدان الشّجر. قال ابن الأعرابيّ: لا تكون الخَيْمة عند العرب من ثياب بل من أربعة أعواد، ثمّ يُسقَف بالثُّمام، و الجمع خيْمات و خيَم، و زان بيْضات و بيَض.

و الخيْم بحذف الهاء لغة، و الجمع خيام مثل: سَهْم و سِهام.

و خيّمتُ بالمكان بالتّشديد، إذا أقمت به. (١: ١٨٧)

الفيروزاباديّ: الخَيْمة: أكَمة فوق أباتين، و كلّ بيت مستدير، أو ثلاثة أعواد أو أربعة يُلقى عليها الثُّمام، و يُستظلّ بها في الحرّ، أو كلّ بيت يُبنى من عيدان الشّجر، جمعه: خيْمات و خيام و خِيَم و خَيْم بالفتح و كعِنَب.

و أخامها و أخيمها: بناها

و خيّموا: دخلوا فيها، و بالمكان: أقاموا، و الشّيء: غطّاه بشيء كي يَعْبَق.

و خام عنه يَخيم خيْمًا و خَيَمانًا و خُيُومًا و خُيُومة و خَيْمُومةً و خِيامًا: نكَص و جَبُن، و كاد كيدًا فرجع عليه، و رجله: رفعها

و الخامة من الزّرع: أوّل ما يَنبُت على ساق، أو الطّاقة الغضّة منه، أو الشّجرة الغضّة منه

و الخام: الجلد لم يُدبَغ أو لم يُبالغ في دبغه، و الكرباس لم يُغسل، مُعرّب، و الفُجْل.

و تخيّم هنا: ضرب خيمته به، و الرّيح الطّيّبة في ثوب: عبقت به.

و الخِيم بالكسر: السّجيّة و الطّبيعة بلا واحد، و فرِنْد السّيف، و إخامة الفرس و اوية يائيّة

و المِخيَم كمِكْتَل: أن تجمع جُرَز الحصيد، و وادٍ أو جبل.

و المُخيِّم و الخَيْمات: نخل لبني سلول ببطن بيشة و خَيْم و ذو خَيْم و ذات خَيْم: مواضع.

و الخيْماء بالكسر و يُقصَر و قد تُفتح الياء: ماء

لبني أسد، و كعِنَب: جبل. (٤: ١١١)

الطُّرَيحيّ: في الحديث ذكر «الخَيْمَة» هي كبَيْضة، و جمعها خَيْمات كبَيْضات، و خِيَم كقِصَع و الخَيْم بحذف الهاء، لغة، و الجمع خيام، كسَهْم و سِهام.

و خيّمتُ بالمكان بالتّشديد، إذا أقمتَ فيه. (٦: ٦٠)

مَجْمَعُ اللُّغَة: الخَيْمة: أصلها بيت يتّخذه الأعراب من الثّياب أو عيدان الشّجر، و جمعها: خيام و خيمات، و أراد بها القرآن بيوتًا يعلم الله حقيقتها (١: ٣٧٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: خيّم: نصب الخَيْمة و هي كلّ بيت من الوَبَر أو الشّعر؛ و الجمع: خيام. (١: ١٨٠)

محمود شيت: ١ ـ أ ـ خام فلان خَيْمًا: أقام بالمكان، و كاد لغيره كيدًا فلم يحبح فيه، و رجع عليه و الأرض خيمانًا: وخمت، و عن القتال و فيه خَيْمًا و خيامًا و خَيَمانًا: جبُن و تراجع و رجله: رفعها.

ب ـ أخامت الدّابّة: قامت على ثلاث و ثنت الرّابعة و أبقت طرفها على الأرض، و الخَيْمة: نصبها و بناها

ج ـ خيّم القوم: نصبوا خيامًا، و دخلوا الخَيْمة، و فلان أقام بالمكان؛ و يقال: خيّم بالمكان و فيه، و اللّيل غشّى، و على التّشبيه و الشّيء جعله كالخيمة

د ـ تخيّم القوم: دخلوا الخَيْمة، و أقاموا في الخيمة و مكان كذ: ضرب خيمته فيه. و يقال: تخيّم به

هـ ـ الخَيْمَة: كلّ بيت مُبْنى من أعواد الشّجر، يُلقى عليه ثُبَب يُستظلّ به في الحرّ، و البيت يُتّخذ من الصّوف أو القُطْن، و يقام على أعواد و يُشدّ بأطنابه، و المنزل. جمعه خَيْمات، و خيام، و خِيَم، و خَيْم.

و ـ الخِيَميّ: صانع الخيام.

ز ـ الخيّام: صانع الخيام.

٢ ـ أ ـ خيّم الفوج: نصبوا خيامًا، و القوم: أقاموا معسكرًا من الخيام.

ب ـ الخَيْمَة: بيوت العسكريّين في العراء أثناء التّمارين و التّدريب الإجماليّ، و عند ما يكونون في واجب خارج معسكراتهم الدّائمة

يقال: خَيْمة كبيرة، و خَيْمة متوسّطة، و خَيْمة صغيرة.

و يقال: خَيْمة سفريّة: خَيْمة تتّسع لعسكريّ واحد أو لعسكريّين، و تستعمل أثناء التّدريب الإجماليّ و في الحرب؛ جمعه: خيام، و خِيَم.

ج ـ الخيّام: صانع الخيام و مصلحها و هو من أرباب الحرف في الجيش. (١: ٢٢٩)

المُصْطَفَويّ: و التّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الإقامة بوسعه: خام يخيم، و خيّم بالمكان، و خيّمت الرّائحة. و بمناسبة هذا المفهوم يُطلق على منزل يُتّخذ مقامًا و يُبنى من أعواد و ثياب، فإنّ النّظر في الخيمة إلى جهة كونها منزل إقامة، بخلاف البيت و الدّار و المنزل و غيرها فالنّظر فيها إلى جهة البيتوتة و إلى جهة كون وقوعها تحت دائرة و محيط، و إلى جهة نزول

و أمّا مفهوم الجُبْن و النكوص: فباعتبار استعماله بحرف «من».

و أمّا قولهم: خيّمه و خيّم القوم و تخيّم و أخام، فاشتقاقات انتزاعيّة من الخيمة، و ليست بمشتقّة من خام يخيم، بمعنى الإقامة.

و يدلّ على هذا الأصل مادّة: قام، دام. ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ الرّحمن: ٧٢، التّعبير بهذه المادّة دون البيوت و المنازل و الدّور، فإنّ في الخيمة ــ كما قلنا ــ إشارة إلى جهة الإقامة، أي في محلّ إقامتهم و هذا المفهوم ألطف من التّعبير بمحلّ النّزول أو محلّ البيتوتة، أو في محلّ يدار و يحاط، كما لا يخفى. (٣: ١٦٧)

النّصوص التّفسيريّة

الخيام

حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ الرّحمن: ٧٢

النّبيّ ﷺ: «إنّ للمؤمن في الجنّة لخيمة من لؤلؤة واحدة مجوّفة، عرضها ستّون ميلًا، في كلّ زاوية منها أهل ما يرون الآخرين، يطوف عليهم المؤمن». (البغويّ ٤: ٣٤٦)

ابن مسعود: الدّرّ المجوّف. (الطّبريّ ١١: ٦١٦)

نحوه ابن عبّاس (٤٥٢)، و سعيد بن جُبَير و مُجاهد و الضّحّاك و الحسن و أبو مِجْلَز (الطّبريّ ١١: ٦١٧)، و الزّجّاج (٥: ١٠٤)، و أبو السُّعود (٦: ١٨٢)

لكلّ زوجة خيمة طولها ستّون ميلًا.

(الثّعلبيّ ٩: ١٩٦)

ابن عبّاس: الخيمة: لؤلؤة أربعة فراسخ في أربعة فراسخ، لها أربعة آلاف مصراع من ذهب.

(الطّبريّ ١١: ٦١٦)

الخيمة درّة مجوّفة، فرسخ في فرسخ، لها أربعة آلاف باب من ذهب. (الطّبريّ ١١: ٦١٧)

نحوه القُشَيريّ. (٦: ٨٣)

أي محبوسات في الحجال، مستورات في القباب.

(الطّبرسيّ ٥: ٢١١)

مثله أبو العالية و الحسن (الطّبرسيّ ٥: ٢١١)، و نحوه ابن كعب القُرَظيّ و الرّبيع (الطّبريّ ١١: ٦١٧).

سعيد بن جُبَير: أنّها خيام تضرب لأهل الجنّة خارج الجنّة كهيئة البداوة. (الماوَرْديّ ٥: ٤٤٣)

مُجاهد: خيام اللّؤلؤ و الفضّة، كما يقال

(الطّبريّ ١١: ٦١٧)

الإمام الصّادق عليه السّلام: الحور هي البيض المقصورات المخدّرات في خيام الدّرّ و الياقوت و المرجان، لكلّ خيمة أربعة أبواب، على كلّ باب سبعون كاعبًا حجابًا لهنّ، و يأتيهنّ في كلّ يوم كرامة من الله عزّ ذكره يُبشّر الله عزّ و جلّ بهنّ المؤمنين.

(الكاشانيّ ٥: ١١٦)

مُقاتِل: يعني الدّرّ المجوّف، الدّرّة الواحدة مثل القصر العظيم جوفاء على قدر ميل في السّماء، طولها فرسخ و عرضها فرسخ، لها أربعة آلاف مصراع من ذهب، فذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ الرّعد: ٢٣ (٤: ٢٠٥)

ابن زَيْد: يقال: خيامهم في الجنّة من لؤلؤ.

(الطّبريّ ١١: ٦١٨)

نحوه أبو حيّان. (٨: ١٩٩)

أبو عُبَيْدَة: و ﴿الْخِيَامِ﴾: البيوت، و الهوادج أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٢٤٦)

نحوه أبو مسلم الأصفهانيّ. (الماوَرْديّ ٥: ٤٤٣)

التّرمذيّ: بلغنا في الرّواية أنّ سحابة أمطرت من العرش فخلقت الحور من قطرات الرّحمة، ثمّ ضرب على كلّ واحدة منهنّ خيمة على شاطئ الأنهار، سعتها أربعون ميلًا و ليس لها باب، حتّى إذا دخل وليّ الله الجنّة انصدعت الخيمة عن باب، ليعلم وليّ الله أنّ أبصار المخلوقين من الملائكة و الخدم لم تأخذها، فهي مقصورة قد قصر بها عن أبصار المخلوقين، و الله أعلم. (القُرطُبيّ ١٧: ١٨٨)

الطّبَريّ: يعني بـ﴿الْخِيَامِ﴾: البيوت، و قد تسمّي العرب هوادج النّساء خيامًا. [ثمّ استشهد بشعر]

و أمّا في هذه الآية فإنّه عُني بها البيوت.

عن قتادة، عن خليد العصريّ قال: لقد ذُكر لي أنّ الخيمة لؤلؤة مجوّفة، لها سبعون مصراعًا، كلّ ذلك من درّ. (١١: ٦١٦)

الزّجّاج: الخيام في لغة العرب: جمع خَيْمَة، و الخيام شيئان: الخيام: الهوادج و الخيام: البيوت، و جاء في التّفسير أنّ الخيمة من هذه الخيام من درّة مجوّفة. (٥: ١٠٤)

الماوَرْديّ: و في ﴿الْخِيَامِ﴾ ثلاثة أقاويل:

أحدها: [قول أبي مسلم]

الثّاني: [قول سعيد بن جُبَيْر]

الثّالث: أنّها خيام في الجنّة تضاف إلى تصور. (٥: ٤٤٣)

الطُّوسيّ: و ﴿الْخِيَامِ﴾: جمع خيمة، و هو بيت من الثّياب على الأعمدة، و الأوتاد ممّا يتّخذ للأصحار، فإذا أصحر هؤلاء الحور، كانت لهنّ الخيام في تلك الحال و غيرها ممّا يعني الابتذال. (٩: ٤٨٥)

الواحديّ: و ﴿الْخِيَامِ﴾: جمع خيم، و خيم: جمع خيمة، و هي أعواد تُنصب و تُظلّل بالثّياب، فتكون أبرد من الأخبية، و أمّا خيام الجنّة فروى قتادة عن ابن عبّاس قال: الخيمة: درّة مجوّفة أربعة فرسخ في فرسخ فيها أربعة آلاف مصراع من ذهب. (٤: ٢٢٩)

الزّمَخْشَريّ: قيل: إنّ الخيمة من خيامهنّ درّة مجوّفة. (٤: ٥٠)

ابن عَطيّة: ﴿الْخِيَامِ﴾: البيوت من الخشب و الثّمام و سائر الحشيش، و هي بيوت المرتحلين من العرب، و خيام الجنّة بيوت اللّؤلؤ... و إذا كان بيت المسكن عند العرب من شعر فهو بيت، و لا يقال له خيمة. [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٢٣٦)

نحوه السّمين. (٦: ٢٤٩)

ابن الجَوْزيّ: في ﴿الْخِيَامِ﴾ قولان: أحدهما: أنّها البيوت.

و الثّاني: خيام تضاف إلى البيوت. (٨: ١٢٦)

الفَخْر الرّازيّ: إشارة إلى عظمتهنّ، فإنّهنّ ما قصرن حجرًا عليهنّ، و إنّما ذلك إشارة إلى ضرب الخيام لهنّ و إدلاء السّتر عليهنّ، و الخيمة مبيت الرّجل كالبيت من الخشب، حتّى إنّ العرب تسمّي البيت من الشّعر خيمة، لأنّه مُعَدّ للإقامة. إذا ثبت هذا

فنقول: قوله: ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ إشارة إلى معنى في غاية اللّطف، وهو أنّ المؤمن في الجنّة لايحتاج إلى التّحرّك لشيء، وإنّما الأشياء تتحرّك إليه، فالمأكول والمشروب يصل إليه من غير حركة منه، ويطاف عليهم بما يشتهونه، فالحور يكنّ في بيوت، وعند الانتقال إلى المؤمنين في وقت إرادتهم تسير بهنّ للارتحال إلى المؤمنين خيام، وللمؤمنين قصور تنزل الحور من الخيام إلى القصور. (٢٩: ١٣٥)

البُرُوسَويّ: و﴿الْخِيَامِ﴾ جمع خيمة، وهي القبّة المضروبة على الأعواد، هكذا جمع خيام الدّنيا، وهي لاتشبه خيام الجنّة إلّا بالاسم، فإنّه قد قيل: إنّ الخيمة من خيامهنّ درّة مجوّفة عرضها ستّون ميلًا، في كلّ زاوية منها أهلون مايرون إلّا حين يطوف عليهم المؤمنون. (٩: ٣١٣)

الآلوسيّ: و﴿الْخِيَامِ﴾ جمع خيمة، وهو على ما في «البحر» بيت من خشب وثمام وسائر الحشيش، وإذا كان من شعر فهو بيت ولا يقال له خيمة. وقال غير واحد: هي كلّ بيت مستدير أو ثلاثة أعواد أو أربعة يُلقى عليها الثُّمام ويُستظلّ بها في الحرّ، أو كلّ بيت يُبنى من عيدان الشّجر. وتُجمع أيضًا على خيمات وخَيْم بفتح فسكون، وخِيَم بالفتح، وكعِنَب. و﴿الْخِيَامِ﴾ هنا بيوت من لؤلؤ. (٢٧: ١٢٣)

ابن عاشور: و﴿الْخِيَامِ﴾: جمع خيمة وهي البيت، وأكثر ما تقال على البيت من أدم أو شعر تُقام على العَمَد، وقد تُطلق على بيت البناء. (٢٧: ٢٥٤)

مَغْنِيَّة: المراد الخيام بالذّات، فإنّ لبعضها من الجمال والرّوعة ما ليس لكثير من البيوت، وهذا أقرب لظاهر اللّفظ من المجاز. (٧: ٢١٧)

الطَّبَاطَبائيّ: ﴿الْخِيَامِ﴾: جمع خيمة، وهي الفُسطاط. (١٩: ١١١)

مكارم الشّيرازيّ: «خيام»: جمع خيمة، وكما ورد في الرّوايات الإسلاميّة، فإنّ الخِيَم الموجودة في الجنّة لاتشبه خِيَم هذا العالم من حيث سعتها وجمالها

والخيمة - كما ذكر علماء اللّغة وبعض المفسّرين - لاتطلق على الخيم المصنوعة من القماش المتعارف فحسب، بل تُطلق أيضًا على البيوت الخشبيّة وكذلك كلّ بيت دائريّ، وقيل: إنّها تُطلق على كلّ بيت لم يكن من حجر. (١٧: ٤٠١)

فضل الله: وهي ثياب تُضرب على النّساء الملازمات للبيوت. وقال غيره: إنّ المراد بـ﴿الْخِيَامِ﴾ معناها الطّبيعيّ، لإعطاء جوّ من الجمال والرّوعة البدويّة الّذي قد لا يوجد في البيوت. (٢١: ٣٢١)

الأُصول اللُّغويّة

١ - الأصل في هذه المادّة: الخَيْمَة، وهي بيت من بيوت الأعراب مستدير، يبنونه من عيدان الشّجر، والجمع: خَيْمات وخيام وخِيَم وخَيْم، والخَيَم: أعواد تُنصب في القيظ وتُجعل لها عوارض، وتُظلّل بالشّجر فتكون أبرد من الأخبية. يقال: خيّمه، أي جعله كالخَيْمة، وأخامَ الخيْمَة وأخيَمَها وخيَّمها: بناها، وتخيّم: أقام فيها، وخيّم القوم: دخلوا في الخَيْمَة، وتخيّم مكان كذا: ضرب خيمته، وخام يَخيم وخيّم

بالمكان يخيِّم: أقام به.

و الخيام: الهوادج على التشبيه، و خيّمه: غطّاه بشيء يَقيَه به. و خيّمت الرّائحة الطّيّبة بالمكان و الثّوب: أقامت و عَبِقت به، و خيّم الوحشيّ في كِناسه: أقام فيه فلم يبرحه.

و الخَيْم: الجُبْن و التراجع. قال ابن سيده: « و هو عندي من معنى الخَيْمة، و ذلك أنّ الخَيْمة تُعطف و تُثنى على ما تحتها لتقيه و تحفظه، فهي من معنى القصر و الثّني ». و خام عنه يَخيم خَيْمًا و خَيَمانًا و خُيُومًا و خِيامًا و خَيْمُومةً: نكص وجَبُنَ، و خام عن القتال و خام فيه: جَبُنَ عنه، فهو خائم، أي جبان.

و الإخامة: أن يُصيب الإنسان أو الدّابّة عَنَتٌ في رِجْله، فلا يستطيع أن يمكّن قدمَه من الأرض فيقف عليها، يقال: إنّه لَيُخيم إحدى رِجْليه، و خمتُ رِجلي خَيْمًا: رفعتُها، فكأنّه شبّهها بالخيم، و هي عيدان الخيمة كما قال ابن فارس.

٢ ـ و أصرّ المستشرقون على أعجميّة لفظ « الخيمة » دون حجّة و برهان.

فبعضهم عدّه حبشيًّا رغم جهله بأصله، و بعضهم عدّ منشأه إيران أو شمال أفريقيا، و بعضهم عدّ وروده في الشّعر الجاهليّ القديم دليلًا على أنّه دخيل قديم.[1]

و لاريب أنّ ما ذكروه لا ينبغي أن يُؤبه له أو يُحكى.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الاسم جمعًا: (الخِيام) مرّة في آية.

﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ الرّحمن: ٧٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ لفظ « الخيام » وحيد الجذر في القرآن، و فيه بُحوث:

١ ـ فُسِّرت « الخيام » بأربعة أقوال.

الأوّل: الدُّرّ المجوّف، و هو مرويّ عن النّبيّ ﷺ و ذكر ابن عبّاس أنّ سعة الدُّرّة الواحدة فرسخ في فرسخ، أو أربعة فراسخ في أربعة.

الثّاني: الخيام تضرب لأهل الجنّة خارجها كهيئة البداوة، قاله سعيد بن جُبَير و عدّه الماورديّ ثاني ثلاثة أقوال. ثمّ ذكر القول الثّالث فقال: « خيام في الجنّة تضاف إلى القصور »، و هو عين القول الثّاني كما ترى.

الثّالث: الحِجال، و هي القِباب، قاله ابن عبّاس

الرّابع: البيوت و الهوادج، قاله أبو عُبَيْدَة، و نسبه الماورديّ إلى ابن حجر، و هو متأخّر عن أبي عُبَيْدَة

٢ ـ استُعمل لفظ « الخيام » هنا في مقام أهل الجنّة، لشيوع هذا الطّراز من المساكن عند العرب، فكانوا يأنسون بها، و يتوقون إليها، و يخلدون إلى الرّاحة فيها، فشوّقهم الله إلى نعيم الآخرة بما يحبّونه في الدّنيا، و هي الخيام و من فيها، و فيها بيض مخدّرات: ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾

و الفرق بين الخيام و البيوت أنّ الخيام قابلة للنّقل و أنّها مأوى النّاس في الصّحاريّ و الأسفار للتّنزّه و السّياحة و الإقامة فيها موقّتًا، و هي المناسبة هنا.

---

(١) لاحظ المفردات الدّخيلة في القرآن الكريم.

أمّا البيوت فهي مساكن النّاس في بلادهم لإقامتهم فيها دائمًا

واستعملت «البيوت» بمعنى القصور في مساكن الأمم الأخرى، وهو قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ التحريم: ١١، واقترحت قريش على النّبيّ بيتًا من زخرف، ليس رغبة فيه، بل عنادًا وتماديًا في الغيّ وطلبًا لما لا يطاق في قوله: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ الإسراء: ٩٣، انظر «ب ي ت: «بيت».

ومن البيوت: الغرف، إذ استعملت مقامًا لأهل الجنّة في نحو قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ العنكبوت: ٥٨.

ومنها: الصّرح في وصف قصر سليمان ﷺ ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ النّمل: ٤٤.

ومنها: الدّار بمعنى القصر أيضًا في قوله: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ القصص: ٨١.

ومنها: القصر في تدمير القرى ووصف مساكن الكافرين: ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ الحجّ: ٤٥، و﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا﴾ الأعراف: ٧٤.

٣ ـ جاء لفظ «الخيام» في رأس هذه الآية، وهو يناسب الألفاظ التالية الواردة خلال هذه السّورة رويًّا: الأنام، والأكمام، والأعلام، والإكرام، والأقدام، وكلّها مجرورة إمّا بحرف جرّ وإمّا بالإضافة، وجرّ هذا اللّفظ بالحرف «في» دونها، وكلّها جمع سوى «الإكرام»، فهو مصدر جاء مرّتين.

ثانيًا: سورة الرّحمان اختلفوا في كونه مكّيّة أو مدنيّة، وسياقها يشبه المكّيّات، فكلّها تبشير وإنذار، وهي إعلام بليغ بالذّكر الآخرة ووصف للجنّة والنّار.

ثالثًا: لم يرد من نظائر «الخيام» في القرآن إلّا «البيوت» في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ النّحل: ٨٠.

حرف الدّال

وفيه ٤٧ لفظاً

دأب
داود
دبب
دبر
دثر
دحر
دحض
دحو-ي
دخر
دخل
دخن
درأ
درج
درر
درس
درك
درهم
دري
دسر
دسس
دسو
دعع
دعو
دفأ
دفع
دفق
دكك
دلك
دلل
دلو
دمدم
دمر
دمع
دمغ
دمي
دنر
دنو
دهر
دهق
دهم
دهن
دهي
دور
دول
دوم
دون
دين

د أ ب

٣ ألفاظ، ٦ مرات: ٣ مكّيّة، ٣ مدنيّة

في ٥ سور: ٣ مكّيّة، ٢ مدنيّتان

دأبًا ١: ١ دأب ٤: ١-٣
دائبين ١.٦

النّصوص اللّغويّة

الخليل: الدّؤوب: المبالغة في السّير، و أدأب الرّجل الدّابّة إدآبًا، إذ أتعبها، و الفعل اللّازم دأبت الدّابّة تدأب دؤوبًا (٨: ٨٥)

أبو زيد: قوله: • كدأب الذّئب يأدو للغزال • أي كفعل الذّئب. يأدو: يختل (١٤١)

أبو عُبيد: يقال: ما زال دينك و دأبك و ديدنك و ديدبونك كلّه في العادة (الأزهريّ ١٤: ٢٠٢)

ابن السّكّيت: يقال في المصادر: الطّلْس و الطّلَس، و العَذْل و العَذَل، و الدّأْب و الدّأَب (إصلاح المنطق: ٩٧)

ابن أبي اليمان: الدّأب: مصدر، دأبت في الشّيء، أي جددت فيه. (٢٠٥)

المبرّد: و قوله [الشّاعر]: دؤوب، يقول: و إلحاح عليه، تقول: دأبت على الشّيء. [ثمّ استشهد بشعر]

و قوله جلّ ثناؤه: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ آل عمران: ١١، يقول: كعادتهم و سنّتهم. (١: ٢٢١)

ابن دُرَيد: و دأب يدأب دؤوبًا، و ما زال ذاك دأبي. (٣: ٢٠٢)

الصّاحب: الدّؤوب: المبالغة في السّير، و أدأبت الدّابّة فدأبت.

و دأب الأمر: طال

و الدّائبان: اللّيل و النّهار

و الدّأب: العادة، و الشّأن، و الأصل. (٩: ٣٧٦)

الجوهريّ: دأب فلان في عمله، أي جدّ و تعب، دأبًا و دؤوبًا، فهو دائب. [ثمّ استشهد بشعر]

و أدأبته أنا

والدّائبان: اللّيل والنّهار.

والدّأب: العادة والشّأن، وقد يُحرّك. قال الفرّاء: أصله من دأبت، إلّا أنّ العرب حوّلت معناه إلى الشّأن. (١: ١٢٣)

أبو هلال: الفرق بين العادة والدّأب: أنّ العادة على ضربين: اختيار أو اضطرار، فالاختيار كتعوّد شرب النّبيذ وما يجري مجراه، ممّا يكثر الإنسان فعله فيعتاده، ويصعب عليه مفارقته.

والاضطرار: مثل أكل الطّعام وشرب الماء لإقامة الجسد وبقاء الرّوح، وما شاكل ذلك. والدّأب لا يكون إلّا اختيارًا، ألا ترى أنّ العادة في الأكل والشّرب، المقيمين للبدن لا تسمّى دأبًا. (١٨٧)

ابن سيده: الدّأب: العادة والملازمة، دأب يدأب دأبًا، ودأبًا، ودؤوبًا، وأدأب غيره، وكلّ ما أدمته فقد أدأبته.

وأدأبه: أحوجه إلى الدّؤوب.

ورجل دؤوب على الشّيء. [إلى أن قال]

والدّأْب والدّأَب: العادة، وقوله تعالى: ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ المؤمن: ٣١، قيل: مثل عادة قوم نوح، وجاء في التّفسير: مثل حال قوم نوح.

وبنو دوأب: حيّ من غنيّ [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٩: ٣٨٢)

الطّوسيّ: الدّأب: العادة والطّريقة، تقول: ما دام دأبه، ودينه ودَيْدنه. (٥: ١٦٢)

الدّأب: استمرار الشّيء على عادة، يقال: هو دأب يفعل كذا، إذا استمرّ في فعله، وقد دأب يدأب دأبًا (٦: ١٤٩)

الدّؤوب: مرور الشّيء في العمل على عادة جارية فيه، دأب يدأب دأبًا ودؤوبًا فهو دائب. (٦: ٢٩٧)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ٣١٥)

الدّأب: العادة، يقال: دأب يدأب دأبًا فهو دائب في عمله، إذا استمرّ فيه. والعادة: تكرّر الشّيء مرّة بعد مرّة. (٩: ٧٥)

الزّمخشريّ: دأب الرّجل في عمله: اجتهد فيه. ودأبت الدّابّة في سيرها دأبًا ودأَبًا ودؤوبًا. وعن عاصم ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾ يوسف: ٤٧.

ودابّة دائبة.

وأدأب نفسه وأجيره ودابّته.

وعمل ذلك دائبًا.

ومن المجاز: هذا دأبك، أي شأنك وعملك. ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾.

واللّيل والنّهار يدأبان في اعتقابهما. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ﴾ إبراهيم: ٣٣

ويقال للملوين: الدّائبان.

وتقول: قلبك شاغب وهواك شاغب، وأنت لاعب، وقد جدّ بك الدّائبان. (أساس البلاغة: ١٢٥)

الطّبرسيّ: الدّأب: العادة، يقال: دأب يدأب دأبًا ودأبًا[1] إذا اعتاد الشّيء وتمرّن عليه.

والدّأب: الاجتهاد، يقال: دأب في كذا دأبًا ودؤوبًا، إذا اجتهد فيه وبالغ، ونقل من هذا إلى العادة.

---

(١) هكذا في الأصل والظّاهر: دأَبًا، كما في كتب اللّغة.

لأنّه بالغ فيه حتّى صار عادة له. [ثمّ استشهد بشعر]
(١: ٤١٢)

المَدينيّ: في حديث البعير الّذي سجد له، فقال: «إنّه يشكو أنّك تُجيعُه و تُدئبُه» أي تُكِدّه و تُتعِبه.
(١: ٦٣٣)

ابن الأثير: فيه: «عليكم بقيام اللّيل، فإنّه دأبُ الصّالحين قبلكم». الدّأب: العادة و الشّأن، و قد يحرّك، و أصله من دأبَ في العمل إذا جدّ و تعب، إلّا أنّ العرب حوّلَتْ معناه إلى العادة و الشّأن.

و منه الحديث: «فكان دأبي و دأبهم» و قد تكرّر في الحديث.
(٢: ٩٥)

القُرطُبيّ: الدّأب: العادة و الشّأن، و دأبَ الرّجل في عمله يَدأب دأبًا و دُؤوبًا إذا جدّ و اجتهد، و أدأبته أنا.

و أدأبَ بعيره، إذا جهده في السّير.

و الدّائبان: اللّيل و النّهار.

قال أبو حاتم: و سمعت يعقوب يذكر (كدأَب) بفتح الهمزة، و قال لي و أنا غُلَيِّمٌ: على أيّ شيء يجوز (كَدَأَب)؟ فقلت له: أظنّه من دَئِبَ يَدأب دأبًا، فقَبِل ذلك منّي و تعجّب من جودة تقديري على صغري؛ و لا أدري أيقال: أم لا.

قال النّحّاس: «و هذا القول خطأ، لا يقال ألبتّة: دَئِب، و إنّما يقال: دأبَ يَدأب دُؤوبًا و دأبًا؛ هكذا حكى النّحويّون، منهم الفرّاء... فأمّا الدّأب فإنّه يجوز، كما يقال: شَعْر و شَعَر و نَهْر و نَهَر، لأنّ فيه حرفًا من حروف الحلق».
(٤: ٢٢)

الفيروزاباديّ: دأبَ في عمله، كمنع، دأْبًا، و يُحرّك، و دُؤوبًا، بالضّمّ: جدّ و تعِب، و أدأبه.

و الدّأب أيضًا و يُحرّك: الشّأن و العادة، و السّوق الشّديد، و الطّرد.

و الدّائبان: الجديدان.

و دَوْأَب، كجَوْهَر: فرس لبني العَنْبَر، و بنو دَوْأَب: حيّة.
(١: ٦٦)

مَجْمَعُ اللُّغة: دأبَ في عمله يَدأب دأْبًا و دأَبًا و دُؤوبًا فهو دَئِب و دائب: جدّ فيه و داوم عليه.

و استُعمل الدّأْب، و الدّأَب في معنى العادة و الشّأن.
(١: ٣٧٧)

العَدْنانيّ: دأبَ في العمل أو على العمل.

و يُخطّئون من يقول: دأبَ فلان على العمل، و يقولون: إنّ الصّواب هو: دأبَ في عمله يَدأب دأْبًا و دأَبًا و دُؤوبًا، فهو دَئِب و دائب، أي يَجدّ في عمله و يتعب.

و لكنّ المحكم، و اللّسان، و التّاج، و المدّ يوردون جملة «رجل دَؤوب على الشّيء» أي يَكِدّ و يَتعب لعمل ذلك الشّيء، ممّا يُجيز لنا أن نقول: دأبَ في الشّيء و عليه، و إن كانت «دأبَ فيه» أعلى.

(معجم الأخطاء الشّائعة: ٨٨)

المُصْطَفَويّ: و التّحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الجريان المداوم المستمرّ في أمر إذا بولغ و اهتمّ فيه. و بمناسبة هذا الأصل تُستعمل في مفاهيم الشّأن و العادة و الاجتهاد و المداومة و الملازمة و المبالغة في السّير و نظائرها، و ليس كلّ واحد من هذه المفاهيم مجرّدًا بأصل حقيقيّ. [ثمّ ذكر الآيات

وأضاف:]

ولا تخفى من التناسب بين هذه المادّة ومادّة «دبب»

فظهر لطف التعبير بهذه المادّة دون نظائرها، لأنّ فيها دلالة على الجريان، والاستمرار، والملازمة، والاهتمام. (٣: ١٧٠)

النُّصوص التّفسيريّة

دَأَبًا

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ. يوسف: ٤٧

ابن عبّاس: دائمًا كلّ عام. (١٩٨)

نحوه القاسميّ (٩: ٣٥٤٨)

متوالية. (الواحديّ ٢: ٦١٦)

الفَرّاء: قوله: ﴿دَأَبًا﴾ وقرأ بعض قرّائنا ﴿سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾ فعلًا، وكذلك كلّ حرف فُتح أوّله وسُكّن ثانيه، فتثقيله جائز إذا كان ثانيه همزة أو عينًا أو غينًا أو حاء أو خاء أو هاء. (٢: ٤٧)

نحوه أبو زُرْعة. (٣٥٩)

ابن قُتَيْبَة: ﴿دَأَبًا﴾ أي جدًّا في الزّراعة ومتابعة. وتقرأ (دَأْبًا) بفتح الهمزة، وهما واحد. يقال: دأبتُ، أدأبُ دأْبًا ودأَبًا. (٢١٨)

نحوه السِّجِستانيّ (٩٢)، والبَغَويّ (٢: ٤٩٥)، والمَيْبُديّ (٥: ٧٧).

الطَّبَريّ: يقول: تزرعون هذه السّبع السّنين، كما كنتم تزرعون سائر السّنين قبلها، على عادتكم فيما مضى

والدَّأب: العادة. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٢٢٨)

نحوه الخازن (٣: ٢٣٥)، وابن عاشور (١٢: ٧٣).

الزّجّاج: أي تدأبون دأبًا، ودلّ على تدأبون ﴿تَزْرَعُونَ﴾ والدّأب الملازمة للشّيء، والعادة.[(١)] (٣: ١١٤)

نحوه حسنين مخلوف. (٣٨٧)

القُمّيّ: أي ولاء. (١: ٣٤٥)

النّحّاس: أي تباعًا واعتيادًا. (٣: ٤٣٢)

الثّعلبيّ: أي كعادتكم. [ثمّ ذكر نحو قول ابن قُتَيْبَة والفَرّاء] (٥: ٢٢٧)

القَيْسيّ: نصب على المصدر، لأنّ معنى ﴿تَزْرَعُونَ﴾ يدلّ على تدأبون.

قال أبو حاتم: من فتح الهمزة في ﴿دَأَبًا﴾، وهي قراءة حفص عن عاصم، جعله مصدر «دَئِب».

ومن أسكن جعله مصدر «دأب»، وفتح الهمزة في الفعل هو المشهور عند أهل اللّغة. والفتح والإسكان في المصدر لغتان، كقولهم: النّهْر والنّهَر، والشّمْع والشّمَع

وقيل: إنّما حُرّك وأسكن لأجل حرف الحلق. (١: ٤٣١)

نحوه أبو البركات. (٢: ٤٢)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

(١) وجاء في الهامش: كلمة دأب، تدلّ على موالاتهم الزّرع فهم يدأبون في عمله.

أحدهما: يعني تباعًا متوالية.

الثّاني: يعني العادة المألوفة في الزّراعة. (٣: ٤٤)

الطُّوسيّ: أي مستمرّة، وقيل: متوالية، وقيل: على عادتكم.

والدّأب: استمرار الشّيء على عادة. يقال: هو دأبٌ يفعل كذا، إذا استمرّ في فعله، وقد دأب يدأب دأبًا.

وسكّن القرّاء كلّهم الهمزة، إلّا حفصًا فإنّه فتحها، وهي لغة مثل سَمْع وسَمَع، ونَهْر ونَهَر، ونُصب ﴿دَأَبًا﴾ على المصدر، أي تدأبون دأبًا، وكلّهم همّز إلّا من مذهبه ترك الهمزة، وأبو عمرو إذا أدرج. (٦: ١٤٩)

نحوه أبو الفُتوح الرّازيّ (١١: ٨٨)، والكاشانيّ (٣: ٢٤).

الواحديّ: [نحو الطُّوسيّ، ثمّ قال:]

والمعنى زراعة متوالية في هذه السّنين على عادتكم. (٢: ٦١٦)

نحوه الطَّباطَبائيّ (١١: ١٨٩)

الزَّمَخْشَريّ: (دَأَبًا) بسكون الهمزة وتحريكها، وهما مصدرا دأَبَ في العمل، وهو حال من المأمورين، أي دائبين. إمّا على تدأبون دأبًا، وإمّا على إيقاع المصدر حالًا، بمعنى ذوي دأب. (٢: ٣٢٥)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٤٩٨)، والنَّسَفيّ (٢: ٢٢٥)، والنَّيسابوريّ (١٣: ١١)، وأبو السُّعود (٣: ٤٠٠)، والبُرُوسَويّ (٤: ٢٦٨).

ابن عَطيّة: و﴿دَأَبًا﴾ معناه ملازمة لعادتكم في الزّراعة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقرأ جمهور السّبعة (دَأْبًا) بإسكان الهمزة وقرأ عاصم وحده ﴿دَأَبًا﴾ بفتح الهمزة، وأبو عمرو يُسهّل الهمزة عند درج القراءة، وهما مثل نَهْر ونَهَر. وتنصب لقوله (دَأَبًا) ﴿تَزْرَعُونَ﴾ عند أبي العبّاس المُبَرّد، إذ في قوله ﴿تَزْرَعُونَ﴾ تدأبون، وهي عنده مثل قولهم: قعد القرفصاء، واشتمل الصّمّاء. وسيبَوَيه يرى نصب هذا كلّه بفعل مضمر من لفظ المصدر، يدلّ عليه هذا الظّاهر، كأنّه قال: ﴿تَزْرَعُونَ﴾ تدأبون دأبًا. (٣: ٢٥٠)

نحوه أبو حيّان. (٥: ٣١٥)

الطَّبْرِسيّ: أي زراعة متوالية في هذه السّنين على عادتكم في الزّراعة سائر السّنين، وقيل: (دَأَبًا) أي بجدّ واجتهاد في الزّراعة، ويجوز أن يكون حالًا، فيكون معناه تزرعون دائبين. (٣: ٢٣٨)

ابن الجَوْزيّ: [نقل القراءتين وقال:]

ومعنى ﴿دَأَبًا﴾ أي زراعة متوالية على عادتكم، والمعنى: تزرعون دائبين. فناب ﴿دَأَبًا﴾ عن «دائبين». (٤: ٢٣٢)

الفَخْر الرّازيّ: [نحو القَيْسيّ وأضاف:]

قيل: إنّه مصدر وُضع في موضع الحال، وتقديره: ﴿تَزْرَعُونَ﴾ دائبين. (١٨: ١٥٠)

العُكْبَريّ: ﴿دَأَبًا﴾: منصوب على المصدر، أي تدأبون، ودلّ الكلام عليه. ويُقرأ بإسكان الهمزة وفتحها، والفعل منه دأَبَ دأْبًا، ودَئِبَ دأَبًا ويُقرأ بألف من غير همز على التّخفيف. (٢: ٧٣٤)

القُرطُبيّ: أي متوالية متتابعة، وهو مصدر على غير المصدر، لأنّ معنى ﴿تَزْرَعُونَ﴾ تدأبون كعادتكم في الزّراعة سبع سنين. وقيل: هو حال، أي دائبين. وقيل: صفة لـ﴿سَبْعَ سِنِينَ﴾ أي دائبة... (٩: ٢٠٣)

نحوه الشّوكانيّ. (٣: ٤٠)

السّمين: قوله: ﴿دَأَبًا﴾ قرأ حفص بفتح الهمزة، والباقون بسكونها، وهما لغتان في مصدر دَأَبَ يَدْأَبُ، أي داوَم على الشّيء ولازمه. وهذا كما قالوا: ضَأْن وضَأَن، ومَعْز ومَعَز بفتح العين وسكونها.

وفي انتصابه أوجه.

أحدها: وهو قول سيبَوَيه أنّه منصوب بفعل مضمر تقديره تدأبون.

والثّاني: وهو قول أبي العبّاس: أنّه منصوب بـ﴿تَزْرَعُونَ﴾ لأنّه من معناه، فهو مُلاقٍ له، كقعد القُرفُصاء. وفيه نظر، لأنّه ليس نوعًا خاصًّا به بخلاف القُرفُصاء مع القعود.

والثّالث: أنّه مصدر واقع موقع الحال، فيكون فيه الأوجه المعروفة: إمّا المبالغة، وإمّا وقوعه موقع الصّفة، وإمّا على حذف مضاف، أي دائبين، أو ذوي دأب، أو جعلهم نفس الدّأب مبالغة. (٤: ١٨٩)

ابن كثير: أي يأتيكم الخصب والمطر سبع سنين متواليات. (٤: ٣٠)

الشّربينيّ: [نحو الطّبرسيّ، وأضاف:]

وقرأ حفص بفتح الهمزة، وسكّنها الباقون، وأبدلها السّوسيّ ألفًا وقفًا ووصلًا، وحمزة وقفًا فقط. (٢: ١١٢)

الآلوسيّ: قرأ حفص بفتح الهمزة والجمهور بإسكانها، وقُرئ (دابًا) بألف من غير همز على التّخفيف، وهو في كلّ ذلك مصدر لـ«دأب». وأصل معناه التّعب، ويُكنّى به عن العادة المستمرّة، لأنّها تنشأ من مداومة العمل اللّازم له التّعب. وانتصابه على الحال من ضمير ﴿تَزْرَعُونَ﴾ أي دائبين أو ذوي دأب. وأفرد لأنّ المصدر الأصل فيه الإفراد، أو على أنّه معمول مطلق لفعل محذوف، أي تدأبون دأبًا والجملة حاليّة أيضًا، وعند المُبَرِّد معمول مطلق لـ﴿تَزْرَعُونَ﴾ وذلك عنده نظير قعد القُرفُصاء، وليس بشيء. (١٢: ٢٥٤)

عبد الكريم الخطيب: الدّأب: المستمرّ المتّصل في جدّ ومثابرة. (٦: ١٢٨١)

المُصْطَفَويّ: أي على طريقة مداومة مستمرّة، وقد اهتمّوا واجتهدوا في ذلك العمل من غير اختلال وتوانٍ. (٣: ١٧٠)

فضل الله: ﴿دَأَبًا﴾: العادة، والمراد به هنا الدّوام على الزّرع. (١٢: ٢١٦)

دَأْب

١ ـ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

آل عمران: ١١

ابن عبّاس: كصَنيع آل فرعون، ويقول: صنع بك قومك كذّبوك وشتموك، كما صنع قوم موسى بموسى كذّبوه وشتموه، ونصنع بهم يوم بدر كما صنعنا بقوم

موسى يوم الغرق. (٤٣)

نحوه أبو روق. (أبو الفُتُوح الرّازيّ ٤: ١٩٦)، والقُمّيّ (١: ٩٧)، والمَراغيّ (٣: ١٠٥)

مُجاهِد: كفعل آل فرعون، كشأن آل فرعون.

مثله عِكْرِمَة. (الطّبَريّ ٣: ١٩٠)

الضّحّاك: كعمل آل فرعون. (الطّبَريّ ٣: ١٩٠)

زَيْد بن عليّ: معناه كشأنهم وعادتهم. (١٥٧)

السُّدّيّ: ذكر الله الّذين كفروا، وأفعال تكذيبهم كمثل تكذيب الّذين من قبلهم في الجحود والتّكذيب. (١: ١٧)

الرّبيع: كسنّتهم. (الطّبَريّ ٣: ١٩٠)

نحوه الكِسائيّ. (الطّبْرِسيّ ١: ٤١٣)

ابن زَيْد: كفعلهم، كتكذيبهم حين كذّبوا الرّسل. وقرأ قول الله: ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ المؤمن: ٣١، أن يصيبكم مثل الّذي أصابهم عليه من عذاب الله. الدّأب: العمل. (الطّبَريّ ٣: ١٩٠)

ابن شُمَيْل: كعادة آل فرعون. (البَغَويّ ١: ٤١٤)

مثله المُبَرِّد. (أبو الفُتُوح ٤: ١٩٦)

قُطْرُب: كحال آل فرعون. (الطّبْرِسيّ ١: ٤١٣)

الفَرّاء: يقول: كفرت اليهود ككفر آل فرعون وشأنهم. (١: ١٩١)

أبو عُبَيْدَة: كسنّة آل فرعون وعادتهم [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٨٧)

الأخفش: يقول: كدأبهم في الشّرّ، من دأب يدأب دأبًا. (١: ٣٩٥)

ابن قُتَيْبَة: أي كعادتهم، يريد كفر اليهود ككفر من قبلهم. يقال: هذا دأبه، وديه، وديدنه. (١٠١)

نحوه السِّجِستانيّ. (٣٣)

الطّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه أنّ الّذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئًا عند حلول عقوبتنا بهم، كسنّة آل فرعون وعادتهم.

واختلف أهل التّأويل في تأويل قوله ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ فقال بعضهم: معناه: كسنّتهم. وقال بعضهم: معناه: كفعلهم... وقال آخرون: معنى ذلك: كتكذيب آل فرعون...

وأصل الدّأب من: دأبت في الأمر دأبًا، إذا أدمنت العمل والتّعب فيه. ثمّ إنّ العرب نقلت معناه إلى الشّأن والأمر والعادة [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ١٩٠)

نحوه الثّعلبيّ (٣: ١٨)، وحسنين مخلوف (٩٩).

الزّجّاج: أي كشأن آل فرعون، وكأمر آل فرعون، كذا أهل اللّغة. والقول عندي فيه - والله أعلم - إنّ «دأب» هاهنا، أي اجتهادهم في كفرهم وتظاهرهم على النّبيّ ﷺ كتظاهر آل فرعون على موسى عليه السلام.

وموضع الكاف رفع، وهو في موضع خبر الابتداء، المعنى: دأبهم مثل دأب آل فرعون، و﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾.

يقال: دأبت أدأب دأبًا ودُؤوبًا، إذا اجتهدت في الشّيء، ولا يصلح أن تكون الكاف في موضع نصب بـ ﴿كَفَرُوا﴾ لأنّ ﴿كَفَرُوا﴾ في صلة ﴿الَّذِينَ﴾ لا يصلح أنّ الّذين كفروا ككفر آل فرعون، لأنّ الكاف خارجة من الصّلة، ولا يعمل فيها ما في الصّلة.

(١: ٣٨٠)

النّحّاس: [نقل قول الضّحّاك وقال:]

كذلك هو في اللّغة، ويقال: دأب يدأب، إذا اجتهد في فعله، فيجوز أن تكون الكاف معلّقة بقوله: ﴿وَقُودُ النَّارِ﴾ آل عمران: ١٠، أي عُذّبوا تعذيبًا كما عُذّب آل فرعون.

وتجوز أن تكون معلّقة بقوله: ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ﴾ ويجوز أن تكون معلّقة بقوله: ﴿فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾

قال ابن كيسان: ويحتمل ـ على بُعد ـ أن تكون معلّقة بـ ﴿كَذَّبُوا﴾ ويكون في ﴿كَذَّبُوا﴾ ضمير الكافرين، لاضمير آل فرعون. (١: ٣٥٩)

القيسيّ: الكاف في موضع نصب على النّعت لمصدر محذوف، تقديره عند الفرّاء: كفرت العرب كفرًا ككفر آل فرعون، وفي هذا القول إيهام للتّفرقة بين الصّلة والموصول. (١: ١٢٧)

الماورديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّ الدّأب: العادة، أي كعادة آل فرعون والّذين من قبلهم.

والثّاني: أنّ الدّأب هنا الاجتهاد، مأخوذ من قولهم: دأبت في الأمر، إذا اجتهدت فيه.

فإذا قيل: إنّه العادة ففي ما أشار إليه من عادتهم وجهان:

أحدهما: كعادتهم في التّكذيب بالحقّ.

والثّاني: كعادتهم من عقابهم على ذنوبهم.

وإذا قيل: إنّه الاجتهاد، احتمل ما أشار إليه من اجتهادهم وجهين:

أحدهما: كاجتهادهم في نصرة الكفر على الإيمان.

والثّاني: كاجتهادهم في الجحود والبهتان.

وفيمن أشار إليهم أنّهم ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ قولان:

أحدهما[1]: أنّهم مشركو قريش يوم بدر، كانوا في انتقام الله منهم لرُسله والمؤمنين، كآل فرعون في انتقامه منهم لموسى وبني إسرائيل؛ فيكون هذا على القول الأوّل تذكيرًا للرّسول والمؤمنين بنعمة سبقت، لأنّ هذه الآية نزلت بعد بدر استدعاء لشكرهم عليها. وعلى القول الثّاني وعدًا بنعمة مستقبلة، لأنّها نزلت قبل قتل يهود بني قينقاع، فحقّق وعده وجعله مُعجزًا لرسوله. (١: ٣٧٢)

الطّوسيّ: ومعنى قوله: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ كعادتهم في التّكذيب بالحقّ، وقيل: في الكفر، وقيل: في قبح الفعل، وقيل: في تكذيب الرّسل، وكلّ ذلك متقارب في المعنى.

وقال قوم: معناه ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ في عقاب الله إيّاهم على ما سلف من ذنوبهم، ومعاصيهم، والكاف في قوله: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ متّصلة بمحذوف.

وتقديره: عادتهم كدأب آل فرعون، وموضع الكاف رفع، لأنّها في موضع خبر الابتداء، ولايجوز أن يعمل فيها ﴿كَفَرُوا﴾، لأنّ صلة الّذي قد انقطعت بالخبر، وهو ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ﴾.

---

(١) لم يذكر ثانيهما.

ولكن يجوز نصبه بـ﴿وَقُودُ النَّارِ﴾، لأنّ فيه معنى الفعل، على تقدير: تتّقد النّار بأجسادهم كما تتّقد بأجسام آل فرعون. فهذا تقديره في المعنى. (٢: ٤٠٤)

القُشَيْريّ: أصرّوا في العُتُوّ على سَنَنِهم، وأدمنّا لهم في الانتقام سُنّتنا، فلا عن الإصرار أقلعوا، ولا في المبارّ طَمِعُوا، ولعمري إنّهم هم الّذين لدمُّوا وتحسّروا على ما عدموا، ولكن حينما وجدوا الباب مسدودًا، والنّدم عليهم مردودًا. (١: ٢٣٤)

الواحديّ: [ذكر قول ابن عبّاس ومُجاهِد والسُّدّيّ، ثمّ قال:]

يريد أنّ اليهود كفرت بمحمّد ﷺ كعادة آل فرعون في تكذيب موسى بعد ما عرفوا صدقه، والمعنى: دأبهم في الكفر كدأب آل فرعون. (١: ٤٦٦)

نحوه البغويّ. [illegible]

الزّمخشريّ: الدّأب: مصدر دأب في العمل، إذا كدح فيه، فوُضع موضع ما عليه الإنسان من شأنه وحاله. والكاف مرفوع المحلّ، تقديره: دأب هؤلاء الكفرة كدأب من قبلهم من آل فرعون وغيرهم.

ويجوز أن ينتصب محلّ الكاف بـ﴿لَنْ تُغْنِيَ﴾ أو بـ«الوَقُود»، أي لن تُغني عنهم مثل ما لم تُغنِ عن أولئك، أو توقد بهم النّار كما توقد بهم، تقول: إنّك لتظلم النّاس كدأب أبيك، تريد كظلم أبيك ومثل ما كان يظلمهم، وإنّ فلانًا لمحارف كدأب أبيه، تريد كما حورف أبوه. (١: ٤١٤)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٧)، وفريد وجدي (٦٤).

ابن عَطِيّة: والدّأْب والدّأَب بسكون الهمزة وفتحها مصدر دأب يدأب إذا لازم فعل شيء ودام عليه مجتهدًا فيه، ويقال للعادة: دأب. فالمعنى في الآية تشبيه هؤلاء في لزومهم الكفر ودوامهم عليه بأولئك المتقدّمين. وآخر الآية يقتضي الوعيد بأن يصيب هؤلاء مثل ما أصاب أولئك من العقاب. والكاف في قوله: ﴿كَدَأْبِ﴾ في موضع رفع، التّقدير: دأبهم كدأب، ويصحّ أن يكون الكاف في موضع نصب، قال الفرّاء: هو نعت لمصدر محذوف تقديره: كفروا كدأب، فالعامل فيه ﴿كَفَرُوا﴾ وردّ هذا القول الزّجّاج بأنّ الكاف خارجة من الصّلة ملا يعمل فيها ما في الصّلة.

ويصحّ أن يعمل فيه فعل مقدّر من لفظ الوَقُود، ويكون التّشبيه في نفس الاحتراق، ويؤيّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٦، والقول الأوّل أرجح الأقوال أن يكون الكاف في موضع رفع، والهاء في ﴿قَبْلِهِمْ﴾ عائدة على ﴿آلِ فِرْعَوْنَ﴾ ويحتمل أن تعود على معاصري رسول الله ﷺ من الكفّار... واختلفت عبارة المفسّرين في تفسير الدّأب، وذلك كلّه راجع إلى المعنى الّذي ذكرناه. (١: ٤٠٥)

أبو البَرَكات: الكاف في ﴿كَدَأْبِ﴾ في موضعها وجهان: الرّفع والنّصب، فالرّفع على أن يكون خبر مبتدإ محذوف، وتقديره: دأبهم كدأب آل فرعون. والنّصب على أن يكون متعلّقًا بفعل دلّ عليه ما قبله، وهو قوله: ﴿وَاُولٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ * كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ أي يتوقّدون توقّد آل فرعون. (١: ١٩٢)

الفخر الرازي: [ذكر معناه في اللغة وقال:]

إذا عرفت هذا، فنقول في كيفية التشبيه وجوه:

الأول: أن يفسّر الدأب بالاجتهاد، كما هو معناه في أصل اللغة، وهذا قول الأصمّ والزّجّاج، ووجه التشبيه أنّ دأب هؤلاء الكفّار، أي جدّهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمّد ﷺ وكفرهم بدينه، كدأب آل فرعون مع موسى ﷺ، ثمّ إنّا أهلكنا أولئك بذنوبهم، فكذا نهلك هؤلاء.

الوجه الثاني: أن يفسّر الدأب بالشأن والصّنع، وفيه وجوه:

الأول: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ أي شأن هؤلاء وصُنعهم في تكذيب محمّد ﷺ كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى. ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله، إلّا أنّا حملنا اللّفظ في الوجه الأوّل على الاجتهاد، وفي هذا الوجه على الصّنع والعادة.

والثاني: أنّ تقدير الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا﴾ ويجعلهم الله ﴿وَقُودُ النَّارِ﴾ كعادته وصنعه في آل فرعون، فإنّهم لمّا كذّبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم. والمصدر تارةً يُضاف إلى الفاعل، وتارةً إلى المفعول، والمراد هاهنا: كدأب الله في آل فرعون، فإنّهم لمّا كذّبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم. ونظيره قوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ﴾ البقرة: ١٦٥، أي كحبّهم الله، وقال: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾ الإسراء: ٧٧، والمعنى سنّتي فيمن أرسلنا قبلك.

والثّالث: قال القفّال رحمه الله: يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة إلى الله تعالى، والعادة المضافة إلى الكفّار، كأنّه قيل: إنّ عادة هؤلاء الكفّار ومذهبهم في إيذاء محمّد ﷺ كعادة من قبلهم في إيذاء رسلهم، وعادتنا أيضًا في إهلاك هؤلاء، كعادتنا في إهلاك أولئك الكفّار المتقدّمين، والمقصود على جميع التقديرات: نصر النّبيّ ﷺ على إيذاء الكفرة وبشارته بأنّ الله سينتقم منهم

الوجه الثّالث: في تفسير الدأب والدّؤوب، وهو اللّبث والدّوام وطول البقاء في الشّيء، وتقدير الآية وأولئك ﴿هُمْ وَقُودُ النَّارِ ۝ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ أي دؤوبهم في النّار كدؤوب آل فرعون

والوجه الرّابع أنّ الدأب هو الاجتهاد ـ كما ذكرناه ـ ومن لوازم ذلك التعب والمشقّة، فيكون المعنى: ومشقّتهم وتعبهم من العذاب كمشقّة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به، فإنّه تعالى بيّن أنّ عذابهم حصل في غاية القرب، وهو قوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ نوح: ٢٥، وفي غاية الشّدّة أيضًا، وهو قوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾

الوجه الخامس: أنّ المشبّه هو أنّ أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب، فكان التّشبيه بآل فرعون حاصلًا في هذين الوجهين، والمعنى: أنّكم قد عرفتم ما حلّ بآل فرعون ومَن قبلهم من المكذّبين بالرّسل من العذاب المعجّل الّذي عنده، لم ينفعهم مال ولا ولد، بل صاروا مضطرّين إلى ما نزل بهم، فكذلك

حالكم أيّها الكفّار المكذّبون بمحمّد ﷺ في أنّه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدّم أو تأخّر، ولاتغني عنكم الأموال والأولاد.

الوجه السّادس: يحتمل أن يكون وجه التّشبيه أنّه كما نزل بمن تقدّم العذاب المعجّل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيّها الكفّار بمحمّد ﷺ وذلك من القتل والسّبي وسلب الأموال، ويكون قوله تعالى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ اِلَى جَهَنَّمَ﴾ آل عمران: ١٢، كالدّلالة على ذلك، فكأنّه تعالى بيّن أنّه كما نزل بالقوم العذاب المعجّل، ثمّ يصيرون إلى دوام العذاب، فسينزل بمن كذّب بمحمّد ﷺ أمران: أحدهما: المحن المعجّلة وهي القتل والسّبي والإذلال، ثمّ يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدّائم، وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله.

(٧: ١٩٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٣: ١٣٤)

العُكْبَريّ: قوله تعالى: ﴿كَدَأْبِ﴾: الكاف في موضع نصب نعتًا لمصدر محذوف، وفي ذلك المحذوف أقوال:

أحدها: تقديره: كفروا كفرًا كعادة آل فرعون، وليس الفعل المقدّر هاهنا هو الّذي في صلة ﴿الَّذِينَ﴾، لأنّ الفعل قد انقطع تعلّقه بالكاف لأجل استيفاء ﴿الَّذِينَ﴾ خبره، ولكن بفعل دلّ عليه ﴿كَفَرُوا﴾ الّتي هي صلة.

والثّاني: تقديره: عذّبوا عذابًا كدأب آل فرعون، ودلّ عليه ﴿اُولٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾.

والثّالث: تقديره: بطل انتفاعهم بالأموال والأولاد كعادة فرعون.

والرّابع: تقديره: كذّبوا تكذيب ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ﴾، فعلى هذا يكون الضّمير في ﴿كَذَّبُوا﴾ لهم، وفي ذلك تخويف لهم لعلمهم بما حلّ بآل فرعون، وفي أخذه لآل فرعون. (١: ٢٤١)

القُرطُبيّ: واختلفوا في الكاف، فقيل: هي في موضع رفع، تقديره: دأبهم ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ﴾ أي صنيع الكفّار معك كصنيع آل فرعون مع موسى، وزعم الفرّاء أنّ المعنى: كفرت العرب ككفر آل فرعون.

قال النّحّاس: لايجوز أن تكون الكاف متعلّقة بـ﴿كَفَرُوا﴾، لأنّ ﴿كَفَرُوا﴾ داخلة في الصّلة. وقيل: هي متعلّقة بـ﴿اَخَذَهُمُ اللهُ﴾، أي أخذهم أخذًا كما أخذ آل فرعون. وقيل: هي متعلّقة بقوله: ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ...﴾ أي لم تغن عنهم غناء كما لم تغن الأموال والأولاد عن آل فرعون، وهذا جواب من تخلّف عن الجهاد، وقال: ﴿شَغَلَتْنَا اَمْوَالُنَا وَاَهْلُونَا﴾ الفتح: ١١.

ويصحّ أن يعمل فيه فعل مقدّر من لفظ «الوَقود»، ويكون التّشبيه في نفس الاحتراق، ويؤيّد هذا المعنى ﴿وَحَاقَ بِاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٥، ٤٦، والقول الأوّل أرجح، واختاره غير واحد من العلماء. (٤: ٢٢)

نحوه الشّوكانيّ. (١: ٤٠٧)

البَيْضَاويّ: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ متصل بما قبله، أي لن تغني عنهم كما لم تغن عن أولئك، أو توقد بهم كما توقد بأولئك، أو استئناف مرفوع المحلّ، وتقديره دأب هؤلاء كدأبهم في الكفر والعذاب، وهو مصدر دأَبَ في العمل، إذا كدح فيه، فنُقل إلى معنى الشأن. (١: ١٥٠)

مثله المشهديّ (٢: ٣١)، ونحوه النّسَفيّ (١: ١٤٧)، والشِّربينيّ (١: ١٩٩).

أبوحَيّان: لمّا ذكر أنّ من كفر وكذّب بالله ماله إلى النّار، ولن يُغني عنه ماله ولا ولده، ذكر أنّ شأن هؤلاء في تكذيبهم لرسول الله ﷺ وترتّب العذاب على كفرهم، كشأن من تقدّم من كفّار الأمم، أُخذوا بذنوبهم، وعُذّبوا عليها، ونبّه على آل فرعون، لأنّ الكلام مع بني إسرائيل، وهم يعرفون ما جرى لهم حين كذّبوا موسى من إغراقهم وتصييرهم آخرًا إلى النّار، وظهور بني إسرائيل عليهم، وتوريثهم أماكن ملكهم. ففي هذا كلّه بشارة لرسول الله ﷺ ولمن آمن به، أنّ الكفّار مآلهم في الدّنيا إلى الاستئصال، وفي الآخرة إلى النّار، كما جرى لآل فرعون أُهلكوا في الدّنيا وصاروا إلى النّار.

واختلفوا في إعراب ﴿كَدَأْبِ﴾، فقيل: هو خبر مبتدإ محذوف، فهو في موضع رفع، التّقدير: دأبهم كدأب، وبه بدأ الزّمخشريّ وابن عطيّة...

وقيل: من معناه، أي عذّبوا تعذيبًا كدأب آل فرعون، ويدلّ عليه ﴿وَقُودُ النَّارِ﴾.

وقيل: بـ﴿لَنْ تُغْنِيَ﴾ أي لن تغني عنهم مثل ما لم تغن عن أولئك، قاله الزّمخشريّ، وهو ضعيف، للفصل بين العامل والمعمول بالجملة الّتي هي: ﴿أُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ على أيّ التّقديرين اللّذين قدّرناهما فيها، من أن تكون معطوفة على خبر (إنّ) أو على الجملة المؤكّدة بـ(إنّ) فإن قدّرتها اعتراضية، وهو بعيد، جاز ما قاله الزّمخشريّ.

وقيل: هو نعت لمصدر محذوف تقديره: كفرًا كدأب، والعامل فيه ﴿كَفَرُوا﴾ قاله الفرّاء. وهو خطأ، لأنّه إذا كان معمولًا للصّلة كان من الصّلة، ولا يجوز أن يخبر عن الموصول حتّى يستوفي صلته ومتعلّقاتها، وهنا قد أخبر، فلا يجوز أن يكون معمولًا لما في الصّلة.

وقيل: بفعل محذوف يدلّ عليه ﴿كَفَرُوا﴾ التّقدير: كفروا كفرًا كعادة آل فرعون.

وقيل: العامل في الكاف ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾، والضّمير في ﴿كَذَّبُوا﴾ على هذا لكفّار مكّة وغيرهم من معاصري رسول الله ﷺ أي كذّبوا تكذيبًا كعادة آل فرعون.

وقيل: يتعلّق بقوله: ﴿فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ أي أخذهم أخذًا كما أخذ آل فرعون. وهذا ضعيف، لأنّ ما بعد الفاء العاطفة لا يعمل فيما قبلها. وحكى بعض أصحابنا عن الكوفيّين أنّهم أجازوا: زيدًا قمت فضربت، فعلى هذا يجوز هذا القول. فهذه عشرة أقوال في العامل في الكاف. (٢: ٣٨٨)

نحوه السّمين. (٢: ٢١)

أبو السُّعود: [نقل كلام الزّمخشريّ وأضاف:]

وأنت خبير بأنّ المذكور في تفسير الدّأب إنّما هو التّكذيب والأخذ من غير تعرّض لعدم الإغناء لاسيّما على تقدير كون (من) بمعنى البدل كما هو رأي الجوزيّ، ولا لإيقاد النّار فيحمل على التّعليل وهو خلاف الظّاهر، على أنّه يلزم الفصل بين العامل والمعمول بالأجنبيّ على تقدير النّصب بـ ﴿لَنْ تُغْنِيَ﴾ وهو قوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ إلّا أن يجعل استئنافًا معطوفًا على خبر (إنّ) فالوجه هو الرّفع على الخبريّة أي دأب هؤلاء في الكفر وعدم النّجاة من أخذ الله تعالى، وعذابه كدأب آل فرعون.

(١: ٣٣٩)

الآلوسيّ: الدّأب: العادة والشّأن، وأصله من دأب في الشّيء دأبًا ودؤوبًا، إذا اجتهد فيه وبالغ، أي حال هؤلاء في الكفر واستحقاق العذاب كحال آل فرعون، فالجارّ والمجرور خبر لمبتدإ محذوف، والجملة منفصلة عمّا قبلها، مستأنفة استئنافًا بيانيًّا بتقدير ما سبب هذا؟ على ما قاله بعض المحقّقين.

ومن النّاس من جوّز أن يكون الجارّ متعلّقًا بمحذوف، وقع صفة لمصدر ﴿تُغْنِيَ﴾ أي إغناء كائنًا كعدم إغناء، أو بـ ﴿وَقُودُ﴾ أي توقد بهم كما توقد بأولئك. ولا يخفى ما في الوجهين.

أمّا الأوّل فقد قال فيه أبو حيّان: إنّه ضعيف للفصل بين العامل والمعمول بالجملة الّتي هي ﴿أُولٰئِكَ...﴾ إذا قدّرت معطوفة، فإن قدّرت استئنافيّة ــ وهو بعيد ــ جاز.

وأمّا الثّاني فقد اعترضه الحلبيّ بأنّ «الوقود» على المشهور الأظهر فيه اسم لما يوقد به، وإذا كان اسمًا فلا عمل له. فإن قيل: إنّه مصدر ــ كما في قراءة الحسن ــ صحّ، لكنّه لم يصحّ. وأورد عليهما معًا أنّهما خلاف الظّاهر، لأنّ المذكور في تفسير الدّأب إنّما هو التّكذيب والأخذ من غير تعرّض لعدم الإغناء، لاسيّما على تقدير كون (من) بدليّة، ولا لإيقاد النّار فيهم.

(٣: ٩٣)

ابن عاشور: والظّاهر أنّ هذا وعيد بعذاب الدّنيا، لأنّه شبّه بأنّه ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ وشأن المشبّه به أن يكون معلومًا، ولأنّه عطف عليه عذاب الآخرة في قوله: ﴿وَأُولٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾، وجيء بالإشارة في قوله: ﴿وَأُولٰئِكَ﴾ لاستحضارهم، كأنّهم بحيث يشار إليهم، وللتّنبيه على أنّهم أحرياء بما سيأتي من الخبر، وهو قوله: ﴿هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ وعطفت هذه الجملة، ولم تفصل، لأنّ المراد من الّتي قبلها الوعيد في الدّنيا، وهذه في وعيد الآخرة بقرينة قوله في الآية الّتي بعد هذه: ﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلٰى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ آل عمران: ١٢.

وقوله: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ موقع كاف التّشبيه موقع خبر لمبتدإ محذوف يدلّ عليه المشبّه به، والتّقدير: دأبهم في ذلك كدأب آل فرعون، أي عادتهم وشأنهم كشأن آل فرعون.

والدّأب: أصله الكدح في العمل وتكريره، وكأنّ أصل فعله متعدّ، ولذلك جاء مصدره على «فَعْل»، ثمّ أطلق على العادة، لأنّها تأتي من كثرة العمل، فصار

حقيقة شائعة [ثمّ استشهد بشعر]

وهو المراد هنا، في قوله: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾، والمعنى شأنهم في ذلك كشأن آل فرعون، إذ ليس في ذلك عادة متكرّرة. وقد ضرب الله لهم هذا المثل عبرة وموعظة، لأنّهم إذا استقروا الأمم الّتي أصابها العذاب وجدوا جميعهم قد تماثلوا في الكفر بالله، وبرسله، وبآياته، وكفى بهذا الاستقراء موعظة لأمثال مشركي العرب.

وقد تعيّن أن يكون المشبّه به هو وعيد الاستئصال والعذاب في الدّنيا، إذ الأصل أنّ حال المشبّه به أظهر من حال المشبّه عند السّامع (٣: ٣٢)

الطَّباطَبائيّ: الدّأب على ما ذكروه هو السّير المستمرّ، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ﴾ ابراهيم: ٣٣، ومنه تسمية العادة دأبًا لأنّه سير مستمرّ، وهذا المعنى هو المراد في الآية.

وقوله: ﴿كَدَأْبِ﴾ متعلّق بمقدّر يدلّ عليه قوله في الآية السّابقة ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ﴾ ويفسّر الدّأب قوله: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ وهو في موضع الحال. وتقدير الكلام -كما مرّت إليه الإشارة- إنّ الّذين كفروا ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ واستمرّوا عليه دائبين، فرعموا أنّ في أموالهم وأولادهم غِنًى لهم من الله، كدأب آل فرعون ومن قبلهم، وقد ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ (٣: ٩٠)

عبد الكريم الخطيب: الدّأب: السّعي والعمل والحال الّذي يبلغه المرء بسعيه وعمله. وقد ضرب الله سبحانه وتعالى للكافرين مثلًا بآل فرعون وهم جماعة الفراعين، الّذين استكثروا من الدّنيا، وبلغوا من السّلطان والقوّة ما بلغوا، حيث استطالوا بما في أيديهم من سلطان وقوّة، وقال قائلهم للنّاس ما حكاه القرآن عنه، فقال: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى * فَأَخَذَهُ اللّٰهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ النّازعات: ٢٤، ٢٥. (٢: ٤٠٩)

مكارم الشّيرازيّ: الدّأب: إدامة السّير، والعادة المستمرّة دائمًا على حالة واحدة. فهذه الآية تشبّه حال الكفّار المعاصرين لرسول الله ﷺ بما كان آل فرعون قد اعتادوا عليه -وكذلك الأقوام السّابقة- من تكذيب آيات الله، فأخذهم الله بذنبهم، وأنزل بهم عقابه الصّارم في هذه الدّنيا.

هذا في الواقع إنذار للكافرين المعاندين على عهد رسول الله ﷺ، لكي يعتبروا بمصير الفراعنة والأقوام السّابقة، ويصحّحوا أعمالهم.

صحيح أنّ الله أرحم الرّاحمين، ولكنّه في المواضع، ومن أجل تربية عبيده، شديد العقاب أيضًا، ولا ينبغي أن يغترّ العبيد برحمة مولاهم الواسعة أبدًا.

يستفاد أيضًا من الدّأب أنّ هذا الاتّجاه الخطأ -أي العناد إزاء الحقيقة وتكذيب آيات الله- أصبح عادة ثابتة فيهم، ولهذا يهدّدهم بعذاب شديد، وذلك لأنّه ما دام الإثم لم يصبح عادةً ونهجًا في الحياة، فإنّ الرّجوع عنه ميسور وعقابه خفيف، ولكنّه إذا نفذ إلى داخل أعماق الإنسان فالرّجوع عنه متعذّر، والعقاب عليه شديد. فخير للكافرين أن ينتهزوا الفرصة قبل فوات الأوان، ويرجعوا عن طريق الضّلال. (٢: ٢٩٨)

فضل الله: وهذه صورة حيّة من صور التّاريخ

الّتي يحفظها هؤلاء الكافرون، في ما يحفظونه من تاريخ عظماء الكفر و الكبرياء و الضّلال، ليكون ذلك لهم مصدر زهو و خيلاء، و لكنّ الله يريد أن يربط تصوّرهم لبدايات الأشياء بنهاياتها، فيحدّثهم عن مسيرة آل فرعون، و من سبقهم من الطّغاة الكافرين بالله المكذّبين بآياته، كيف كانوا، و كيف أخذهم الله بذنوبهم، فلم يغن عنهم مُلكهم شيئًا، و ذاقوا أشدّ العقاب، فهل يتّعظ اللّاحقون بالسّابقين؟ (٥-٢٤٩)

٢ ـ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ. الأنفال: ٥٢

ابن عبّاس: كصنيع آل فرعون. (١٤٩)

نحوه عامر و جابر و مُجاهد و عطاء. (الطّبريّ ٦: ٢٦٩)، و البغويّ (٢: ٣٠١)، و المَيْبُديّ (٤: ٦٧)

هو أنّ آل فرعون أيقنوا أنّ موسى نبيّ من الله فكذّبوه، كذلك هؤلاء جاءهم محمّد ﷺ بالصّدق و الدّين فكذّبوه، و جحدوا نبوّته، فأنزل الله بهم عقوبته كما أنزل بآل فرعون. (الواحديّ ٢: ٤٦٦)

نحوه ابن الجوزيّ. (٣: ٣٧٠)

الفَرّاء: يريد كذّب هؤلاء كما كذّب آل فرعون، فنزل بهم كما نزل بآل فرعون. (١: ٤١٣)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: فعل هؤلاء المشركين من قريش الّذين قُتلوا ببدر، كعادة قوم فرعون و صنيعهم و فعلهم و من كذّب بحجج الله و رسله من الأمم الخالية قبلهم، ففعلنا بهم كفعلنا بأولئك. (٦: ٢٦٩)

نحوه المراغيّ (١٠: ١٦)، و مَغْنِيّة (٣: ٤٩٦).

الزّجّاج: معناه: عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم، فجوزي هؤلاء بالقتل و السّبي كما جوزي آل فرعون بالإغراق و الإهلاك، كذا قال بعض أهل اللّغة في الدّأب: إنّه العادة.

و حقيقة الدّأب إدامة العمل، تقول: فلان يدأب في كذا و كذا، أي يداوم عليه و يواظب، و يُتعب نفسه فيه، و هذا التّفسير معنى «العادة» إلّا أنّ هذا أبين و أكشف. (٢: ٤٢٠)

القَيْسيّ: الكاف في موضع نصب نعت لمصدر محذوف، تقديره: فعلنا بهم ذلك فعلًا مثل عادتنا في آل فرعون إذ كفروا.

و الدّأب: العادة، و مثله الثّاني [أي في الآية: ٥٤]، إلّا أنّ الأوّل للعادة في التّعذيب، و الثّاني للعادة في التّغيير، و تقدير الثّاني: غيّرنا بهم لمّا غيّروا تغييرًا مثل عادتنا في آل فرعون لمّا كذّبوا. (١: ٣٤٩)

الطُّوسيّ: العامل في قوله ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ الابتداء، و تقديره: دأبهم كدأب آل فرعون، فموضعه رفع، لأنّه خبر المبتدإ، كما تقول: زيد خلفك، فموضع خلفك رفع بأنّه خبر المبتدإ، و لفظه نصب بالاستقرار، فكذلك الكاف في ﴿كَدَأْبِ﴾.

و المعنى أنّه جوزي هؤلاء بالقتل و الأسر كما جوزي آل فرعون بالغرق. (٥: ١٦٢)

نحوه أبو الفُتوح (٩: ١٣٥)، و ابن عاشور (٢: ٣٩٩)

الزَّمَخشَريّ: الكاف في محلّ الرّفع، أي دأب هؤلاء مثل دأب آل فرعون، و دأبهم: عادتهم و عملهم الّذي دأبوا فيه، أي داوموا عليه و واظبوا (٢: ١٦٤)

نحوه البَيضاويّ (١: ٣٩٨)، و النّسَفيّ (٢: ١٠٨)، و الكاشانيّ (٢: ٣٠٩).

ابن عَطيّة: الدّأب: العادة في كلام العرب. [ثمّ استشهد بشعر]

و قال جابر بن زيد و عامر الشّعبيّ و مُجاهد و عطاء: المعنى كسُنّة آل فرعون. و يحتمل أن يراد كعادة آل فرعون و غيرهم، فتكون عادة الأُمم بجملتها لا على انفراد أمّة، إذ آل فرعون لم يكفروا و أُهلكوا مرارًا، بل لكلّ أُمّة مرّة واحدة. و يحتمل أن يكون المراد كعادة الله فيهم، فأضاف العادة إليهم، إذ لهم نسبة إليه، يضاف المصدر إلى الفاعل و إلى المفعول.

و الكاف من قوله: ﴿كَدَأْبِ﴾ يجوز أن يتعلّق بقوله: ﴿وَ ذُوقُوا﴾ ــ و فيه بعد ــ و الكاف على هذا في موضع نصب نعت لمصدر محذوف، و يجوز أن تتعلّق بقوله: ﴿قَدَّمَتْ اَيْديكُمْ﴾ الأنفال: ٥١، و موضعها أيضًا على هذا نصب كما تقدّم، و يجوز أن يكون معنى الكلام الأمر مثل دأب آل فرعون، فتكون الكاف في موضع خبر الابتداء. (٢: ٥٤٠)

الطَّبْرِسيّ: أي عادة هؤلاء المشركين في الكفر بمحمّد ﷺ، كعادة آل فرعون ﴿وَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ في الكفر بالرّسل و ما أُنزل إليهم. و قيل: معناه عقوبة الله تعالى لهؤلاء الكفّار كعقوبته لآل فرعون.

(٢: ٥٥١)

نحوه ابن كثير (٣: ٣٣٦)، و شُبّر ملخّصًا (٣: ٣٣).

الفَخْر الرّازيّ: و المعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم، فجوزي هؤلاء بالقتل و السّبي كما جوزي أُولئك بالإغراق. و أصل الدّأب في اللّغة: إدامة العمل، يقال: فلان يدأب في كذا، أي يداوم عليه و يواظب و يُتعب نفسه، ثمّ سمّيت العادة دأبًا، لأنّ الإنسان مداوم على عادته، و مواظب عليها

(١٥: ١٨٠)

نحوه النّيسابوريّ (١٠: ١٥)، و الشّربينيّ (١: ٥٧٦)، و البُرُوسَويّ (٣: ٣٥٩)

القُرطُبيّ: الدّأب: العادة، أي العادة في تعذيبهم عند قبض الأرواح و في القبور كعادة آل فرعون. [ثمّ ذكر نحو الطّوسيّ و قال:]

أي دأبهم كدأب آل فرعون. (٨: ٢٩)

أبو السُّعود: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ في محلّ الرّفع على أنّه خبر مبتدإ محذوف، و الجملة استئناف مسوق لبيان أنّ ما حلّ بهم من العذاب بسبب كفرهم لا بشيء آخر من جهة غيرهم، بتشبيه حالهم بحال المعروفين بالإهلاك بسبب جرائمهم، لزيادة تقبيح حالهم، و للتّنبيه على أنّ ذلك سُنّة مطّردة فيما بين الأُمم المُهلَكة، أي دأبهم الّذي استمرّوا عليه ممّا فعلوا و فُعل بهم من الأخذ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ المشهورين بقباحة الأعمال، و فظاعة العذاب و النّكال.

(٣: ١٠٣)

نحوه الآلوسيّ (١٠: ١٩)، و القاسميّ (٨: ٣٠١٧)

ابن عاشور: ﴿كَدَأْبِ﴾ خبر مبتدإ محذوف،

وهو حذف تابع للاستعمال في مثله، فإنّ العرب إذا تحدّثوا عن شيء ثمّ أتوا بخبر دون مبتدإ عُلم أنّ المبتدأ محذوف، فقُدّر بما يدلّ عليه الكلام السّابق.

فالتقدير هنا: دأبُهم كدأب آل فرعون والّذين من قبلهم، أي من الأُمم المكذّبين برسل ربّهم، مثل عاد وثمود.

والدّأب: العادة والسّيرة المألوفة، وقد تقدّم مثله في سورة آل عمران، وتقدّم وجه تخصيص آل فرعون بالذّكر، ولا فرق بين الآيتين إلّا اختلاف العبارة، ففي سورة آل عمران: ١١، ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ وهنا ﴿كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾، وهنالك ﴿وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ آل عمران: ١١، وهنا ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

فأمّا المخالفة بين ﴿كَذَّبُوا﴾ و﴿كَفَرُوا﴾ فلأنّ قوم فرعون والّذين من قبلهم شاركوا المشركين في الكفر بالله وتكذيب رسله، وفي جحد دلالة الآيات على الوحدانيّة وعلى صدق الرّسول ﷺ، فذكروا هنا ابتداء بالأعظم من الأمرين فعبّر بالكفر بالآيات عن جحد الآيات الدّالّة على وحدانيّة الله تعالى، لأنّ الكفر أصرح في إنكار صفات الله تعالى. وقد عُقّبت هذه الآية بـ(الّتي) بعدها، فذكر في (الّتي) بعدها التّكذيب بالآيات، أي التّكذيب بآيات صدق الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، وجَحْد الآيات الدّالّة على صدقه.

فأمّا في سورة آل عمران: ١١، فقد ذكر تكذيبهم بالآيات، أي الدّالّة على صدق الرّسول ﷺ لأنّ التّكذيب متبادر في معنى تكذيب المخبر، لوقوع ذلك عقب ذكر تنزيل القرآن وتصديق مَن صدّق به، وإلحاد من قصد الفتنة بمتشابهه، فعبّر عن الّذين شابهوهم في تكذيب رسولهم بوصف التّكذيب.

فأمّا الإظهار هنا في مقام الإضمار، فاقتضاه أنّ الكفر كفر بما يرجع إلى صفات الله، فأضيفت الآيات إلى اسم الجلالة، ليدلّ على الذّات بعنوان الإله الحقّ، وهو الوحدانيّة.

وأمّا الإضمار في آل عمران، فلكون التّكذيب تكذيبًا لآيات دالّة على ثبوت رسالة محمّد ﷺ فأضيفت الآيات إلى الضّمير على الأصل في التّكلّم.

وأمّا الاختلاف بذكر حرف التّأكيد هنا، دونه في سورة آل عمران، فلأنّه قصد هنا التّعريض بالمشركين، وكانوا ينكرون قوّة الله عليهم، بمعنى لازمها، وهو إنزال الضّرّ بهم، وينكرون أنّه شديد العقاب لهم، فأكّد الخبر باعتبار لازمه التّعريضيّ الّذي هو إبلاغ هذا الإنذار إلى من بقي من المشركين، وفي سورة آل عمران، لم يقصد إلّا الإخبار عن كون الله شديد العقاب إذا عاقب، فهو تذكير للمسلمين، وهم المقصود بالإخبار بقرينة قوله عقبه: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ﴾ آل عمران: ١٢. (٩: ١٣٣)

الطَّباطَبائيّ: الدّأب والدّيدن: العادة، وهي العمل الّذي يدوم ويجري عليه الإنسان، والطّريقة الّتي يسلكها، والمعنى: كُفر هؤلاء يشبه كفر آل فرعون والّذين من قبلهم من الأمم الخالية المذكورة، كفروا بآيات الله وأُخذوا بذلك، فأخذهم الله بذنوبهم إنّ الله قويّ لا يضعف عن أخذهم، شديد

العقاب إذا أخذ. (٩: ١٠١)

محوه فضل الله (١٠: ٤٠١)

عبد الكريم الخطيب: الدأب: الحال و الشأن أي إنّ ما فعله الله بهؤلاء المشركين، الّذين علَوا في الأرض، و بغوا، قد فعله سبحانه بأمثالهم ممّن علَوا و بغوا. و من هؤلاء آل فرعون، و من كان قبلهم من الطّغاة و الظّالمين قد أخذهم الله بذنوبهم، و لم يعصمهم من عقاب الله، ما كانوا عليه من جبروت و قوّة، فإنّ قوّة الله لا تدفعها قوّة، و بأسه لا يردّه بأس. (٥: ٦٣٧)

مكارم الشّيرازيّ: في هذه الآيات إشارة إلى سنّة إلهيّة دائمة تتعلّق بالشّعوب و الأمم و المجتمعات لئلّا يتصوّر بعض أنّ ما أصاب المشركين يوم بدر من عاقبة سيّئة كان أمرًا استثنائيًّا، فإنّ من جاء بمثل تلك الأعمال في السّابق، أو سيقوم بها مستقبلًا سينال العاقبة ذاتها.

فتقول الآية الأولى، من الآيات محلّ البحث ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ...﴾ فبناءً على هذه فإنّ قريشًا و المشركين و عبدة الأصنام في مكّة، الّذين أنكروا آيات الله و تعنّتوا بوجه الحقّ و حاربوا قادة الإنسانيّة، ليسوا وحدهم الّذين نالوا جزاء ما اقترفوه، بل إنّ ذلك قانون دائم، و سنّة إلهيّة تشمل من هم أقوى منهم ـ كآل فرعون ـ كما تشمل الشّعوب الضّعيفة كذلك. ثمّ توضّح الآية التّالية أصل هذا الموضوع. فتقول: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الأنفال: ٥٣.

و بعبارة أخرى، إنّ الرّحمة الرّبّانيّة عامّة تسع جميع الخلق، لكنّها تبلغ النّاس و تصل إليهم بما يناسب كفاءتهم و شأنهم، فإنّ الله سبحانه يغدق مبتدئًا بنعمه المادّيّة و المعنويّة على جميع الأمم، فإذا استفادوا من تلك النّعم في السّير نحو الكمال، و الاستمداد منها في سبيل الحقّ تعالى و الشّكر على نعمائه، بالإفادة منها إفادةً صحيحة، فإنّ الله سبحانه سيثبّت نعماءه و يزيدها.

أمّا إذا استغلّت تلك المواهب في سبيل الطّغيان و الانحراف و العنصريّة، و كفران النّعمة و الغرور و الفساد، فإنّ الله سيسلبهم تلك النّعم أو يبدّلها إلى بلاء و مصيبة. بناءً على ذلك فإنّ التّغيير يكون من قبلنا دائمًا، و إلّا فإنّ النّعماء الإلهيّة لا تزول. (٥: ٤١٩)

٣ـ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ كُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ الأنفال: ٥٤

أبو عُبَيْدَة: مجازه: كعادة آل فرعون و حالهم و سنّتهم.

و الدّأب و الدّيَن و الدّين واحد. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤٧)

الطّوسيّ: إنّما أعاد قوله: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ لا على وجه التّكرار بلا فائدة، بل لوجهين، أحدهما: قال أبو عليّ: لأنّه على نوعين مختلفين من العقاب.

و قال الرّمّانيّ: فيه تصريف القول في الذّمّ، ع

كانوا عليه من قبح الفعل، وتقدير الكلام: دأب هؤلاء الكفّار مثل دأب آل فرعون، ويحتمل أن يكون كناية عن هؤلاء الكفّار، كذّبوا بآياتنا (٥: ١٦٥)

الزَّمَخْشَريّ: تكرير للتأكيد، وفي قوله ﴿بِاٰيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ زيادة دلالة على كفران النّعم وجحود الحقّ. (٢: ١٦٤)

ابن عَطيّة: الكاف من ﴿كَدَأْبِ﴾ في هذه الآية متعلّقة بقوله: ﴿حَتّٰى يُغَيِّرُوا﴾، وهذا التّكرير هو لمعنى ليس للأوّل، إذ الأوّل دأب في أن هلكوا لمّا كفروا، وهذا الثّاني دأب في أن لم يُغيّر نعمتهم حتّى غيّروا ما بأنفسهم. (٢: ٥٤١)

نحوه القُرطُبيّ (٨: ٢٩)

النَّيسابوريّ: وفي التّكرير بعد التّأكيد فوائد استنبطها العلماء.

منها أنّ الثّاني كالتّفصيل للأوّل، لأنّ الإغراق كالبيان للأخذ بالذّنوب.

ومنها أنّ الأوّل لعلّه في حال الموت، والثّاني لما بعد الموت.

قلت: ويُشبه أن يكون بالعكس، لأنّ الإهلاك والإغراق بحال الموت أنسب.

ومنها أنّ الأوّل إخبار عن عذاب لم يمكّن الله أحدًا من فعله، وهو ضرب الملائكة وجوههم وأدبارهم عند نزع أرواحهم. والثّاني: إخبار عن عذاب مكّن النّاس من فعل مثله، وهو الإهلاك والإغراق.

ومنها أنّ المراد في الأوّل ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ﴾ فيما فعلوا وفي الثّاني ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ﴾ فيما فُعل بهم، فهم فاعلون في الأوّل ومفعولون في الثّاني.

ومنها أنّ المراد بالأوّل: كفرهم بالله، وبالثّاني: تكذيبهم الأنبياء، لأنّ التّقدير كذّبوا الرّسل بردّ آيات ربّهم.

ومنها: أن يُجعل الضّمير في ﴿كَفَرُوا﴾ و﴿كَذَّبُوا﴾ لكفّار قريش، أي كفروا بآيات الله كدأب آل فرعون، وكذّبوا بآيات ربّهم كدأب آل فرعون.

ومنها: أنّ الأوّل: إشارة إلى أنّهم أنكروا دلائل الإلهيّة، فكان لازمه الأخذ، والثّاني: إشارة إلى أنّهم أنكروا دلائل التّربية والإحسان، فكان لازمه الإهلاك والإغراق. (١٠: ١٦)

أبو حَيّان: قال قوم: هذا التّكرير للتّأكيد [ثمّ نقل قول ابن عطيّة وقال:]

وقال قوم: كُرّر لوجوه:

منها: أنّ الثّاني جرى مجرى التّفصيل للأوّل، لأنّ في ذلك ذكر إجرامهم، وفي هذا ذكر إغراقهم.

وأُريد بالأوّل: ما نزل بهم من العقوبة حال الموت، وبالثّاني: ما نزل بهم من العذاب في الآخرة.

وفي الأوّل: ﴿بِاٰيَاتِ اللهِ﴾ إشارة إلى إنكار دلائل الإلهيّة، وفي الثّاني: ﴿بِاٰيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ إشارة إلى إنكار نعم مَن ربّاهم، ودلائل تربيته وإحسانه على كثرتها وتواليها.

وفي الأوّل: اللّازم منه الأخذ، وفي الثّاني: اللّازم منه الهلاك والإغراق. (٤: ٥٠٧)

ابن كثير: أي كصنعه بآل فرعون وأمثالهم. (٣: ٣٣٧)

الشّربينيّ: أي أهلكناهم بعضهم بالرّجفة وبعضهم بالخسف، وبعضهم بالحجارة، وبعضهم بالرّيح، وبعضهم بالمسخ، كذلك أهلكنا كفّار قريش بالسّيف. [ثمّ قال نحو أبي حيّان] (١: ٥٧٧)

أبو السّعود: ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ في محلّ النّصب على أنّه نعت لمصدر محذوف، أي ﴿حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِاَنْفُسِهِمْ﴾ تغييرًا كائنًا، كدأب آل فرعون، أي كتغييرهم على أنّ دأبهم عبارة عمّا فعلوه فقط، كما هو الأنسب بمفهوم الدّأب، وقوله تعالى ﴿كَذَّبُوا بِاٰيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ تفسير له بتمامه. (٣: ١٠٥)

عبد الكريم الخطيب: الجارّ والمجرور ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ﴾ متعلّق بقوله تعالى ﴿حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِاَنْفُسِهِمْ﴾ أي إنّ الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾، ولا يحوّلهم عمّا هم فيه من عافية ونعمة، حتّى يُحدثوا هم تغييرًا في أنفسهم، من سيّئ إلى أسوأ، ومن شرّ إلى ما هو أكثر شرًّا منه، كما فعل آل فرعون، الّذين زادهم الهدى الّذي جاءهم به موسى، ضلالًا وكفرًا وعتوًّا، فكان هذا التّغيير الّذي حدث في أنفسهم مؤذنًا بما سيحلّ بهم من سوء وبلاء، إذ غيّروا ما بأنفسهم، حين ازدادوا ضلالًا إلى ضلال، فغيّر الله ماهم فيه من نعمة وعافية. (٥: ٦٤٠)

مكارم الشّيرازيّ: قد يرد هنا سؤال، وهو لِمَ تكرّرت عبارة ﴿كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ﴾ في الآي بفاصلة قليلة مرّتين، ومع اختلاف يسير في التّعبير؟

وللإجابة على هذا التّساؤل ينبغي الالتفات إلى نكتة، وهي أنّه بالرّغم من أنّ التّكرار أو التّأكيد على المسائل الحسّاسة من أصول البلاغة، ويلاحظ في أقوال البلغاء والفصحاء لكنّ في الآيات ـ آنفة الذّكر ـ فرقًا مهمًّا يُخرج تلك العبارة عن صورة التّكرار

وهو أنّ الآية الأولى تشير إلى الجزاء الإلهيّ في مقابل إنكار آيات الحقّ والتّكذيب بها، ثمّ تمثّل حال هؤلاء بقوم فرعون والأقوام السّابقين.

إلّا أنّ الآية الثّانية تشير إلى تبدّل النّعم في الدّنيا وذهاب المواهب الرّبّانيّة، مثل الانتصارات والأمن والقدرات وما يُفتخر به ثمّ مثّلت الآية بحال فرعون والأقوام السّابقين.

ففي الحقيقة إنّ جانبًا من الكلام كان في سلب النّعم وما ينتج عن ذلك من الجزاء، ويقع الكلام في بعضه الآخر منه على تبدّل النّعم وفوتها. (٥: ٤٢٠)

٤ ـ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ. المؤمن: ٣١

ابن عبّاس: مثل عذاب. (٣٩٥)

مثل حال. (الطّبريّ ١١: ٥٥)

ابن زيد: مثل ما أصابهم. (الطّبريّ ١١: ٥٥)

الطّبريّ: يقول، يحلّ ذلك بكم فيهلككم مثل سنّته في قوم نوح وعاد وثمود، وفعله بهم. (١١: ٥٥)

نحوه الكاشانيّ (٤: ٣٤٠)، وشبّر (٥: ٣٤٣)، والقاسميّ (١٤: ٥١٦٥).

الزّجّاج: مثل عادة. وجاء في التّفسير: مثل حال قوم نوح، أي أخاف عليكم أن تقيموا على كفرهم،

فيُنزل بكم ما نزل بالأمم السّالفة المكذّبة رسلهم.
(٤: ٣٧٣)

الطُّوسيّ: لمّا حكى الله تعالى عن مؤمن آل فرعون أنّه حذّر قومه بالعذاب مثل عذاب يوم الأحزاب، فسّر ذلك فقال: ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ يعني كعادته مع قوم نوح.

والدّأب: العادة. يقال: دَأَبَ يَدْأَبُ دأبًا، فهو دائب في عمله إذا استمرّ فيه. والعادة: تكرّر الشّيء مرّة بعد مرّة. وإنّما فعل بهم ذلك حين كفروا به، فأغرقهم الله وكقوم هود وهم عاد، وكقوم صالح وهم ثمود والّذين من بعدهم من الأنبياء، وأممهم الّذين كذّبوهم فأهلكهم الله بأن استأصلهم جزاء على كفرهم.
(٩: ٧٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٥٢٢)، وأبو الفُتوح (١٧: ٢٩).

الواحديّ: أي مثل حالهم في العذاب، أو مثل عادتهم في الإقامة على التّكذيب حتّى أتاهم العذاب.
(٤: ١١)

نحوه البَغَويّ (٤: ١١١)، والخازن (٦: ٧٩).

المَيْبُديّ: [نحو الواحديّ وأضاف:]

وقيل: معنى الآية: إنّي أخاف عليكم أن يجري الله فيكم من العادة ما أجراه في قوم نوح من الطُّوفان، أو في عاد من الرّيح، أو في ثمود من الصّيحة. وهذا تخويف من عذاب الدّنيا.
(٨: ٤٦٨)

الزَّمَخْشَريّ: ودأب هؤلاء: دُؤوبهم في عملهم من الكفر والتّكذيب، وسائر المعاصي، وكون ذلك دائبًا دائمًا منهم لا يفترون عنه، ولابدّ من حذف مضاف، يريد: مثل جزاء دأبهم.

فإن قلت: بم انتصب (مثل) الثّاني؟

قلت: بأنّه عطف بيان لمثل الأوّل، لأنّ آخر ما تناولته الإضافة قوم نوح، ولو قلت: أهلك الله الأحزاب: قوم نوح وعاد وثمود، لم يكن إلّا عطف بيان، لإضافة قوم إلى أعلام، فسرى ذلك الحكم إلى أوّل ما تناولته الإضافة.
(٣: ٤٢٦)

نحوه الآلوسيّ.
(٢٤: ٦٦)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّه تعالى حكى عن هذا المؤمن أنواعًا من الكلمات ذكرها لفرعون، فالأوّل قوله: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ﴾ المؤمن: ٣٠، والتّقدير: مثل أيّام الأحزاب، إلّا أنّه لمّا أضاف اليوم إلى الأحزاب وفسّرهم بقوم نوح وعاد وثمود، فحينئذ ظهر أنّ كلّ حزب كان له يوم معيّن في بلاء، فاقتصر من الجمع على ذكر الواحد لعدم الالتباس. ثمّ فسّر قوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ﴾ بقوله: ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾ ودأب هؤلاء دؤوبهم في عملهم من الكفر والتّكذيب وسائر المعاصي، فيكون ذلك دائبًا ودائمًا لا يفترون عنه، ولابدّ من حذف مضاف، يريد مثل جزاء دأبهم. والحاصل أنّه خوّفهم بهلاك معجّل في الدّنيا، ثمّ خوّفهم أيضًا بهلاك الآخرة.
(٢٧: ٦٠)

نحوه النَّسَفيّ.
(٤: ٧٧)

البَيْضاويّ: مثل جزاء ما كانوا عليه دائبًا من الكفر وإيذاء الرّسل.
(٢: ٣٣٥)

نحوه أبو السُّعود.
(٥: ٤١٩)

النَّيسابوريّ: [ذكر قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

قلت: لابأس بجعله بدلًا. (٢٤: ٤١)

الشِّربينيّ: أي عادة ﴿قَوْمِ نُوحٍ﴾ أي فيما دهمهم من الهلاك الّذي عمّهم، فلم يطيقوه مع ما كان فيهم من قوّة المجادلة والمقاومة لما يريدونه...

تنبيه: لابدّ من حذف مضاف، يريد مثل جزاء دأبهم. (٣: ٤٨١)

البُرُوسَويّ: الدّأب: العادة المستمرّ عليها والشّأن، و(مِثْلَ) بدل من الأوّل، والمراد بالدّأب واليوم واحد؛ إذ المعنى مثل حال قوم نوح وشأنهم في العذاب. (٨: ١٧٩)

الشَّوْكانيّ: [نحو الواحديّ وأضاف:]

أو مثل جزاء ما كانوا عليه من الكفر والتّكذيب. (٤: ٦١٥)

عزّة دروزة: دأب: عادة أو عمل. (٥: ١١٣)

ابن عاشور: والدّأب: العادة والعمل الّذي يدأب عليه عامله، أي يلازمه ويكرّره. وتقدّم في قوله تعالى: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ آل عمران: ١١.

والنّصب ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ على عطف البيان من ﴿مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ﴾ ولمّا كان بيانًا له كان ما يضافان إليه متحدًا لاعالة، فصار الأحزاب والدّأب في معنى واحد، وإنّما يتمّ ذلك بتقدير مضاف متحدّ فيهما، فالتّقدير: مثل يوم جزاء الأحزاب، مثل يوم جزاء دأب قوم نوح وعاد وثمود، أي جزاء عملهم. ودأبهم الّذي اشتركوا فيه هو الإشراك بالله.

وهذا يقتضي أنّ القبط كانوا على علم بما حلّ بقوم نوح وعاد وثمود، فأمّا قوم نوح فكان طوفانهم مشهورًا، وأمّا عاد وثمود فلقرب بلادهم من البلاد المصريّة وكان عظيمًا لايخفى على مجاورهم. (٢٤: ١٨٨)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ بيان للمثل السّابق، والدّأب هو العادة.

والمعنى: يا قوم إنّي أخاف عليكم مثل يوم الأقوام الماضين، مثل العادة الجارية من العذاب عليهم واحدًا بعد واحد، لكفرهم وتكذيبهم الرّسل، أو مثل جزاء عادتهم الدّائمة من الكفر والتّكذيب. (١٧: ٣٣٠)

نحوه مكارم الشّيرازيّ (١٥: ٢٣٣)، وفضل الله (٢٠: ٤٠).

عبد الكريم الخطيب: والدّأب: الشّأن والحال. هذا بما أخذ به المكذّبون برسل الله من عقاب في الدّنيا إنّه الهلاك الجماعيّ، والدّمار الشّامل لكلّ ما عمّروا وجمعوا. وهناك عذاب آخر أشدّ وأنكى، ينتظر هؤلاء المكذّبين، هو عذاب الآخرة. (١٢: ١٢٣١)

دائِبَيْنِ

وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إبراهيم ٣٣

ابن عبّاس: دائمين إلى يوم القيامة. (٢١٤)

دؤوبهما في طاعة الله. (الطّبرسيّ ٧: ٤٥٨)

الطَّبَريّ: يتعاقبان عليكم أيّها النّاس بالّليل والنّهار، لصلاح أنفسكم ومعايشكم ﴿دَائِبَيْنِ﴾ في اختلافهما عليكم. وقيل: معناه أنّهما دائبان في طاعة

الله. (٧: ٤٥٧)

نحوه البغويّ. (٣: ٤٢)

الزّجّاج: معناه: دائبين في إصلاح ما يُصلحانه من النّاس والنّبات، لا يفتُران. (٣: ١٦٣)

نحوه ابن الجوزيّ. (٤: ٣٦٤)

القَيْسيّ: قوله تعالى: ﴿دَآئِبَيْنِ﴾ نصب على الحال من ﴿الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾، وغلّب ﴿الْقَمَرَ﴾ لأنّه مذكّر. (١: ٤٥١)

نحوه أبو البركات (٢: ٥٩)، والعُكْبَريّ (٢: ٧٧٠)، والسّمين (٤: ٢٧١).

الطُّوسيّ: المعنى دائبين: لا يفتُران في صلاح الخلق والنّبات، ومنافعهم. (٦: ٢٩٦)

نحوه الواحديّ (٣: ٣٢)، والطَّبْرِسيّ (٣: ٣١٦)، وأبو الفُتوح (١١: ٢٨٠)، والقُرطُبيّ (٩: ٣٦٧)، والكاشانيّ (٣: ٨٨)، وشُبّر (٣: ٣٦١)

المَيْبُديّ: أي مقيمين على طاعة الله سبحانه في الجري لا يفتُران. (٥: ٢٥٩)

الزّمَخْشَريّ: ﴿دَآئِبَيْنِ﴾ يدأبان في سيرهما، وإنارتهما، ودرئهما الظُّلمات، وإصلاحهما ما يصلحان من الأرض، والأبدان، والنّبات. (٢: ٣٧٩)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٥٣٢)، والنَّسَفيّ (٢: ٢٦٢)، والنّيسابوريّ (١٣: ١٢٨)، والقاسميّ (١٠: ٣٧٢١)

ابن عَطيّة: ﴿دَآئِبَيْنِ﴾ معناه: متماديَيْن، ومنه قول النّبيّ ﷺ لصاحب الجمَل الّذي بكى وأجهش عليه: «إنّ هذا الجمل شكى إليّ أنّك تُجيعُه وتُدئبه» أي تُديبه في الخدمة والعمل. وظاهر الآية أنّ معناه دائبين في الطّلوع والغروب، وما بينهما من المنافع للنّاس الّتي لا تُحصى كثرة.

وحكى الطّبريّ عن مُقاتِل بن حيّان: يرفع إلى ابن عبّاس أنّه قال: معناه دائبين في طاعة الله. وهذا قول، إن كان يراد به أنّ الطّاعة انقيادٌ منهما في التّسخير، فذلك موجود في قوله: ﴿سَخَّرَ﴾ وإن كان يراد أنّها طاعة مقصودة كطاعة العبادة من البشر، فهذا جيّد، والله أعلم. (٣: ٣٣٩)

ابن عَرَبيّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ﴾ شمس الرّوح، وقمر القلب ﴿دَآئِبَيْنِ﴾ في السّير بالمكاشفة، والمشاهدة. (١: ٦٥٦)

الخازن: الدّأب: العادة المستمرّة دائمًا على حالة واحدة، ودأب في السّير: داوم عليه. والمعنى: أنّ الله سخّر الشّمس والقمر يجريان دائمًا فيما يعود إلى مصالح العباد، لا يفتُران إلى آخر الدّهر، وهو انقضاء عمر الدّنيا وذهابها. (٤: ٣٨)

نحوه ابن كثير (٤: ١٣٩)، والشّربينيّ (٢: ١٨٢).

أبو السُّعود: يدأبان في سيرهما، وإنارتهما، أصالةً وخلافةً وإصلاحهما لما نيط بهما صلاحه من المكوّنات. (٣: ٤٨٩)

البُرُوسَويّ: ﴿الشَّمْسَ﴾ شمس الكُشوف ﴿وَالْقَمَرَ﴾ قمر المشاهدات. ﴿دَآئِبَيْنِ﴾ بالكشف والمشاهدة. (٤: ٤٢٣)

الآلوسيّ: أي دائمين في الحركة لا يفتُران إلى انقضاء عمر الدّنيا [إلى أن قال:]

وفسّر بعضهم ﴿دَآئِبَيْنِ﴾ مُجِدّين مُجِدّين، وهو

على التشبيه والاستعارة، وأصل الدأب: العادة المستمرّة، ونُصب الاسم على الحال. (١٣: ٢٢٤)

المَراغيّ: [نحو الآلوسيّ وأضاف:]

كما قال: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس: ٤٠

وقال:

﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٥٤. (١٣: ١٥٦)

ابن عاشور: ومعنى ﴿دَائِبَيْنِ﴾ دائبين على حالات لاتنقطع، إذ لو انعدمت لم يستطع البشر ضبطها فوقعوا في حيرة وشكّ. (١٢: ٢٩٩)

حسنَين مخلوف: دائبين في إصلاح ما يُصلحان من الأبدان والنّبات وغيرهما، أو دائبين في السّير في مدارهما بغير اختلال، لايفتُران عن ذلك مادامت الدّنيا، من الدّأب بسكون الهمزة وفتحها، وهو العادة المستمرّة على حالة واحدة. (١: ٤١٤)

مكارم الشّيرازيّ: قلنا إنّ «دائب» من مادّة «الدُّؤوب» بمعنى استمرار العمل طبقًا لعادة والسُّنّة. فالشّمس لاتدور حول الأرض بل الأرض تدور حول الشّمس، ونحن نظنّ أنّ الشّمس تدور حولنا. وهذه الحركة ليست المقصودة في معنى «دائب» بل الاستمرار في إنجاز العمل يدخل في مفهوم الدُّؤوب، ونحن نعلم أنّ الشّمس والقمر لهما برنامج في انبعاث النّور وما يتبعه من توقّف الحياة على الأرض عليه بشكل مستمرّ، وفي غاية من الدّقّة، وهناك حركات أخرى للشّمس ـ كما يقوله العلماء ـ منها الحركة حول نفسها، وحركتها مع المجموعة الشّمسيّة. (٧: ٤٥٦)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّأب، وهو العادة والشّأن، وكذا الدّأَب أيضًا، يقال: ما زال ذلك دينك ودأْبك ودَيدنك ودَيْدبونك، أي ما زالت عادتك. والدّائبان: اللّيل والنّهار.

والدّأب أيضًا: الجِدّ والجهد، لأنّه طلب مستمرّ كالعادة، يقال: دأَبْتُ في الشّيء وعليه دَأْبًا ودَأَبًا ودُؤُوبًا، أي اجتهدتُه وجَددتُ فيه، فأنا دائب ودَؤُوب عليه.

والدّأب: التّعب، لأنّه من متعلّقات الجِدّ ولوازمه، يقال: دأبت الدّابّة تدأب دُؤوبًا، أي تعبت، وأدأبتها أنا. وقصَر الخَليل هذا المعنى على الدّوابّ فقط، غير أنّ الجوهريّ وسّعه للآدميّين أيضًا، فقال: «دأب فلان في عمله، أي جدّ وتعب، دأْبًا ودُؤوبًا، فهو دائب». وفي اللّسان: دَئِب، وهو أقيس.

٢ ـ قال الخَليل: «الدُّؤوب: المبالغة في السّير». ومنه قول جسّاس بن قُطَيب:

وهنّ أمثال السُّرَى الأمراط

يُصْبِحْنَ من دَأْب على أَسْواط

ولكن يظهر من قول ابن برّيّ في شرح هذا البيت أنّ الدّأب متعدّ، حيث قال: «الدّأب: شدّة السّير

والسَّوق»[١] و«السَّوق الشَّديد والطَّرد»[٢] وهذا خلاف للمأثور عنهم، ناهيك من قول الخليل، فقد قيّده باللّزوم وصرّح به، كما تقدّم عنه في النّصوص.

واشتقّ منه بعض من تأخّر عن الفيروزابادىّ فعلًا، ولعلّه كان من شرّاح القاموس. غير أنّا وقفنا على هذا الاشتقاق في «الطّراز» للشّريف ابن معصوم المدنيّ، المتوفّى عام (١١٢٠ هـ)، فقال: «دأبَهُ يَدأبُه دَأْبًا ودَأَبًا: طَرَده، ودأب الدّابّة: ساقها شديدًا»[٣] ولم يفطن له الزّبيديّ، فيستدرك به على صاحب «القاموس»، كما هو دأبه.

٣ ـ والدّأب: مصدر سُمّي به، ومَن عُرف به ابن دأب، قال الفيروزاباديّ:

«عبد الرّحمن بن دأب معروف». إلّا أنّ ابن معصوم غلّطه، وقال: «هو ابن ذأب، بالمعجمة والمثلّثة، وغلّط الفيروزاباديّ»

ولكنّه هو الغالط، لأنّ هذا العلم يجمع عليه بهذا الضّبط، قال الصّغانيّ:

«عبد الرّحمن بن دأب الّذي قال له بعض العرب وهو يحدّث: أهذا شيء رَوَيْتَه أم شيء عَمِلْتَه؟ أي افتعلته».

٤ ـ تقول العامّة في مصر: يا دُوب، يريدون بالكاد أو الصّعوبة، فيقولون: يا دُوب لَمستُ ذراعه[٤] وتريد به العامّة في العراق الاستمرار والعادة، فيقولون: يادوب آكُلُ، ويا دوب أنام، أي لا أزال آكُلُ وأنام.

وهي لغة ذكرها ابن دُرَيد في من يُخفّف الهمزة، يقال: داب يَدُوبُ دَوْبًا، أي دأبَ يَدْأَبُ دَأْبًا،[٥] وهي عين المهموز أيضًا في معانيه، كما قال الزّبيديّ.[٦]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها (دَأْب) و(دَأَب) ٥ مرّات، واسم فاعل (دائِبَين) مرّة، في ٦ آيات.

١ ـ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ آل عمران: ١١

٢ ـ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ الأنفال: ٥٢

٣ ـ ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ الأنفال: ٥٤

٤ ـ ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ المؤمن: ٣١

٥ ـ ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ

(١) لسان العرب (ش ط ر).

(٢) المصدر السّابق (دأب)، والمحكم.

(٣) الطّراز الأوّل: (٢: ٥).

(٤) المعجم الجمعيّ (٣: ٢٨٤).

(٥) جمهرة اللّغة (١: ٢٤٩).

(٦) تاج العروس: (دوب).

﴿فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾ يوسف ٤٧

٦ ـ ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ إبراهيم: ٣٣

يلاحظ أوّلًا:

١ ـ أنّ (١ ـ ٣) استؤنفت بقوله: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، وابتدئت (٤) بقوله ﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾. وذهب المفسّرون والنحويّون إلى أنّ الكاف في هذه الآيات اسم مرفوع في موضع الخبر، أو منصوب في موضع النعت، وهو بمعنى مِثْل ومَثَل وشِبْه وشَبَه، وبمعنى المساواة أيضًا، إلّا أنّ بينهما فرقًا، سنذكره في: «س و ي» إن شاء الله

٢ ـ أضيف الدّأب فيها إلى ﴿آلِ فِرْعَوْنَ﴾، ويُراد به فرعون موسى، وليس من تقدّمه من الفراعنة، ويدلّ عليه قوله في (٣) ﴿وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾، وكذا كلّ ما جاء في القرآن بلفظ «فرعون» أو «آل فرعون»

وعُطف عليه قوله: ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ في هذه الآيات الثّلاث، ويراد بهم الأمم الّتي سبقتهم، وهم قوم نوح وعاد وثمود، وقوم إبراهيم ولوط وأصحاب مدين، وقد ورد ذكرهم جميعًا حسب ترتيبهم الزّمنيّ في قوله ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ * وَقَوْمُ إِبْرٰهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ * وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ الحجّ ٤٢ ـ ٤٤، كما أنّ المذكورين بعد قوم نوح وعاد وثمود في هذه الآيات هم المعنيّون بقوله في (٤): ﴿وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾

ولا يقتصر من جاء قبل آل فرعون على قوم نوح وعاد وثمود ـ كما قال ابن زيد، أو على عاد وثمود فحسب، كما قال ابن عاشور وغيره ـ بل يشمل من ذكرناهم أيضًا

٣ ـ ذكروا في وجه تكرار ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ في (٢) و(٣) وجوهًا: التّأكيد وتصريف القول في الذّمّ، وأنّ فيهما نوعين مختلفين من العذاب، وأنّ في قوله في (٣): ﴿بِآيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ بدل «بآيات الله» في (٢) زيادة دلالة على كفران النّعم وجحود الحقّ، وأنّ الأوّل إشارة إلى إنكار دلائل الألوهيّة، والثّاني إلى إنكار نعم من ربّاهم، ودلائل تربيته وإحسانه على كثرتها وتواليها، وأنّ الأوّل دأب في أن هلكوا لـمّا كفروا، والثّاني دأب في أن لم تُغيّر نعمتهم حتّى غيّروا ما بأنفسهم، وأنّ الثّاني يجري مجرى التّفصيل للأوّل، لأنّ في الأوّل إجرامهم وفي الثّاني إغراقهم، وأنّ في الأوّل ما نزل بهم من العقوبة في الدّنيا حال الموت، وفي الثّاني ما نزل بهم من العذاب في الآخرة، فلاحظ

٤ ـ أمر يوسف عليه السلام المصريّين في (٥) بزراعة الحنطة سبع سنوات متوالية: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾، أي لا تتركوا الأرض بورًا، كما يفعل المزارعون عادة، فهم يتركونها سنة ليزرعوها من قابل، لأنّ ذلك يؤثّر في انخفاض الانتاج، وهم في هذا

الطُّرق يحتاجون إلى ادّخار الحاصل لما يُستقبل من السِّنين الشِّداد.

٥ - إن قيل: لِمَ وصف تسخير الشّمس والقمر بالدُّؤوب دون اللّيل والنّهار في (٦) وهما يتعاقبان أيضًا، حيث قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾؟

يقال: إنّ اللّيل والنّهار آيتان مسفرتان لا تشتبهان على أحد أبدًا، وأمّا الشّمس والقمر فيلتبس أمرهما على الرّائي أحيانًا لعلّة في السّماء، كالغيم والرّيح المدلهمّة، فيحتجبان عن نظره، فأكّدت هيئتهما بالدُّؤوب والاستمرار على منوالهما، رغم احتجابهما الطّارئ.

ثانيًا: جاءت ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ في ثلاث آيات مدنيّة من سورتين: الأنفال وآل عمران - وهما من أوائل السّور المدنيّة - وقد كُرّرت في «الأنفال» النّازلة بعد البقرة احتجاجًا على اليهود القاطنين بـ«المدينة» لأنّ «آل فرعون» كانوا أعداءهم ولبيّهم موسى عليه السلام، فقصص فرعون وآل فرعون أوفق بإنذارهم وأدعى لهم إلى الإسلام من المشركين القاطنين بـ«مكّة» وكذا هذه احتجاج على المنافقين في المدينة وقد ذكروا قبل الآيتين في سورة الأنفال، وكانوا يغترّون بأموالهم وعددهم وعُدّتهم فأنذرهم الله بعاقبة آل فرعون - وكانوا أقوى وأكثر أموالًا منهم - فلاحظ.

وأمّا في (٤) - وهي مكّيّة - فالخطاب للمشركين فجاء فيها بدل «آل فرعون» قوم نوح وعاد وثمود - وكانا عربًا - ومن بعدهم كما جاءت في سورة الحجّ (٤٢-٤٤) السّابقة - وهي تختلف فيها تسمية «من قبلهم» ابتداءً بقوم نوح، وانتهاءً بذكر موسى عليه السلام.

أمّا الآيتان (٥ و٦) - وهما مكّيّتان أيضًا - فأولاهما قصصيّة، والأخرى احتجاج للتّوحيد، فسياقهما أمسّ بجوّ مكّة.

ثالثًا: من نظائر الدّأب في القرآن:

الاستمرار ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ﴾ القمر ١٩

داوُد

لفظ واحد، ١٦ مرّة: ١٣ مكّيّة، ٣ مدنيّة
في ٩ سور: ٦ مكّيّة، ٣ مدنيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: و طعام مُدَوَّد و مُدَيَّد، وقد اداد، أي وقع فيه الدُّود. (٨: ٩٦)

الكِسائيّ: داد الطّعام يَداد، و أداد يُديد
(الأزهَريّ ١٤: ٢٢٣)

الأصمَعيّ: الدّواديّ: آثار أراجيح الصّبيان، واحدتها: دَوْداة
كأنّي فوق دوْداة تُقلّبني (الأزهَريّ ١٤: ٢٢٣-٢٢٤)

ابن الأعرابيّ: الدُّواديّ مأخوذ من الدُّوّاد، وهو الحَنْظَف يخرج من الإنسان. (الأزهَريّ ١٤: ٢٢٤)

ابن دُرَيْد: الدُّود معروف. (٣: ١٩٠)

الأزهَريّ: وقال غيره [الكسائيّ]: دوِّد يُدوِّد مثله، إذا صار فيه الدُّود. [ثمّ استشهد بشعر] (١٤: ٢٢٣)

وقال غيره [ابن الأعرابيّ]: دُودة واحدة، ودُودٌ كثير، ثمّ ديدان جمع الجمع، ودُودان: قبيلة من بني أسد. (١٤: ٢٢٤)

الصّاحِب: والدَّوْداة: أُرجُوحة الصّبيان، والجميع الدّواديّ، وطريق النّعَم، وموضع اختلاف النّاس والجُرَة، وأثر النّمل.
ودَوْداة القوم: ضَوْضاتهم.
والدَّوْدَه: ضرْب من العَدْو.
والدُّؤاد: الرّجل السّريع، وبه كُنّي أبو دُواد. وهو أيضًا: صغار الدُّود، ومَثَل: «أحقر من دُوادة».
وفي الحديث: «إنّ المؤذّنين لا يُدادُون» أي لا تأكلهم الدّيدان.
وداد الطّعام، وأداد ودَوَّد. (٩: ٣٩٦)

الخطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ «أنّه سمع صوت

الأشعريّ وهو يقرأ، فقال: لقد أوتي هذا من مزامير آل داود».

قوله: «آل داود» أراد داود نفسه، لأنّه لانعلم أحدًا من آله أعطي من حُسن الصّوت ما أعطيه داود. (١: ٣١٨)

الجَوهَريّ: الدُّود: جمع دُودَة، وجمع الدُّود: ديدان؛ والتصغير دُوَيْد، وقياسه: دُوَيْدَة.

وداد الطّعام يَداد، وأداد، ودَوَّد، كلّه بمعنًى، إذا وقع فيه السُّوس. [ثمّ استشهد بشعر]

ودُودان: أبو قبيلة من أسد، وهو دُودان بن أسد ابن خُزَيمة.

وأبو دُواد: شاعر من إياد.

وداوُد: اسم أعجميّ لايُهمَز. (٢: ٤٧٠)

ابن فارس: الدّال والواو والدّال ليس أصلًا يُفرّع منه، فالدُّود معروف. يقال: داد الشّيء يَداد، وأداد يُديد.

والدّوادي: آثار أراجيح الصّبيان؛ واحدتها: دَوْداة. (٢: ٣١٠)

ابن سيده: الدُّود، واحدته: دُودَة.

وقد داد الطّعام يَداد دَوْدًا، وأداد، ودَوَّد، ودَيَّد: صار فيه الدُّود. (٩: ٣٦٨)

الزّمَخشَريّ: دَوَّد الطّعام وأداد ودَيَّد: وقع فيه الدُّود.

وطعام مُدَوِّد ومُديد ومَدُود.

وفي عزيمة العرب: أعزم عليك أيّها الجُرح أن لاتريد ولاتُديد. (أساس البلاغة: ١٣٨)

ابن الأثير: فيه «إنّ المؤذّنين لايُدادُون» أي لاتأكلهم الدُّود. يقال: داد الطّعام، وأداد، ودَوَّد فهو مُدَوِّدٌ بالكسر، إذا وقع فيه الدُّود. (٢: ١٣٨)

الفَيُّوميّ: الدُّود: معروف، الواحدة: دودة، والجمع: ديدان، والتثنية: دُودان.

وبلفظ المثنّى سمّيت قبيلة من بني أسد باسم أبيهم: دُودان بن أسد بن خُزَيمة بن مُدْرِكة بن إلياس بن مُضَر ابن نزار بن مَعَدّ بن عدنان، وإليهم يُنسَب النّسبيّ على لفظها، فيقال: دُودانيّ.

وداد الطّعام يَدُود، وداد يَداد، من باب تَعِب وخاف، دادًا ودَيَدًا.

وأداد إدادة ودَوَّد تدويدًا: وقع فيه الدُّود

واسم الفاعل من كلّ بناء على قياس بابه. (١: ٢٠٢)

الفيروزاباديّ: الدُّودة: معروف، جمعه: دُود وديدان.

داد الطّعام يَداد دَوْدًا، وأداد ودَوَّد ودَيَّد: صار فيه الدُّود.

ودُودان، بالضّمّ: وادٍ، ولبن أسد: أبو قبيلة.

وأبو دُواد، بالضّمّ: شاعر من إياد

والدُّواد: صغار الدُّود، أو المتصف يخرج من الإنسان، والرّجل السّريع

وداوُد: أعجميّ لايُهمَز.

والدَّوداة: الجلبة، والأُرجُوحة، ودَوَّد: لعب بها. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٠٣)

الطُّرَيحيّ: داوُد اسم أعجميّ لايُهمَز، ومعناه أنّه

داوى جُرحَه فودّ. وقيل داوى وُدّه بالطّاعة. كذا في «معاني الأخبار».

وفي الحديث: «إذا ظهر أمر الأئمّة حكموا بحُكم داود»، أي لا يسألون البيّنة.

وفيه ذكر الدّيدان، وهي جمع الدّود، والدّود: جمع دُودة، والتّصغير: دُوَيْد، والقياس: دُوَيْدة.

وداد الطّعام وأداد ودَوّد، كلّه عفن إذا وقع فيه السّوس.

وأنواع الدّود كثير، يدخل فيه الحَلَم والأَرَضَة ودُود الفواكه ودود القزّ ودُود لا يحصر، ومنه ما يتولّد من حيوان الإنسان. (٢: ٤٥)

النّصوص التّفسيريّة والتّاريخيّة

داوُد

١ ـ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَيهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ... البقرة: ٢٥١

الكتاب المقدّس: [صموئيل الأوّل، الأصحاح ١٦: ٤٥٣، وصموئيل الثّاني الأصحاح ٥: ٤٨٩، والملوك الأوّل: الأصحاح ٢: ٥٣١، وإنجيل متّى: الأصحاح ١: ٢، وفيها مطالب كثيرة قد لخّصها المُصطَفَويّ كما سيأتي]

ابن قُتَيْبَة: [له كلام لخّصه المُصطَفَويّ كما سيأتي] (المعارف: ٤٥)

الطَّبَريّ: وداود هذا هو داود بن إيشي، نبيّ الله ﷺ. (٢: ٦٣٩)

الثّعلبيّ: هو داود بن أيشا بن سوئل بن ناعر بن سلمون بن يخشون بن عمّي بن يارب بن رام بن حصرون بن فارص بن يهوذ بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ﷺ. (٢: ٢٢٣)

المسعوديّ: [له كلام لخّصه المُصطَفَويّ كما سيأتي] (مُرُوج الذّهب ١: ٦٨)

ابن الجَوْزيّ: داود هو نبيّ الله أبو سليمان، وهو اسم أعجميّ. (١: ٣٠٠)

القُرطُبيّ: ذلك أنّ طالوت الملك اختاره من بين قومه لقتال جالوت، وكان رجلًا قصيرًا مسقامًا مصفارًا أصغر أزرق، وكان جالوت من أشدّ النّاس وأقواهم، وكان يهزم الجيوش وحده، وكان قتل جالوت وهو رأس العمالقة على يده، وهو داود بن إيشى بكسر الهمزة، ويقال: داود بن زكريّا بن رشوى، وكان من سبط يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ﷺ، وكان من أهل بيت المقدس، جُمع له بين النّبوّة والمُلك بعد أن كان راعيًا، وكان أصغر إخوته، وكان يرعى غنمًا. (٣: ٢٥٦)

ابن الوَرْديّ: [له كلام لخّصه المُصطَفَويّ كما سيأتي] (تاريخ الملوك والأمم ١: ٢٩)

محمّد إسماعيل إبراهيم: داوُد من أعلام القرآن. ظلّ بنو إسرائيل بعد نبيّهم موسى ﷺ مدّة ٣٥٦ سنة، ليس لهم مَلِك يحكمهم، وفي خلال هذه المدّة كانوا عُرضة لغزوات جيرانهم من العمالقة والآراميّين والفلسطينيّين، وفي نهاية هذه المدّة حكمهم طالوت «شاوُل»، ودخل في حرب ضدّ فلسطينيّين الّذين هم من ضمن الأجناس البحريّة

الّتي جاءت من بحر «إيجة» و سيطروا على الإقليم السّاحليّ، واستطاعوا أن يهزموا العبرانيّين، وأن يستقرّوا في بعض معاقلهم و حصونهم في المناطق الجبليّة الدّاخليّة، و تمكّنوا من الاستيلاء على تابوت العهد منهم.

و في تلك الأثناء ظهر في بني إسرائيل شابٌّ متحمّس لقتال أعداء قومه، و هو داود، واستطاع على حداثته أن يقتل جالوت أشجع أبطال الأعداء، فكافأه طالوت زعيم العبرانيّين بأن زوّجه ابنته. و دخل داود في معارك أخرى، خرج منها منتصرًا، فزاد إعجاب قومه به، و طلبوا زعامته بدلًا من طالوت الّذي تفكّر في التّخلّص منه بالغدر، و لكنّ الله أيّد داود بنصره و آتاه المُلك و النّبوّة.

و قد اتّخذ «أورشليم» عاصمة لملكه الّذي اتّسع إلى درجة كبيرة، و أنزل الله تعالى عليه «الزّبور» و هو عبارة عن مجموعة من القصائد و الأناشيد، تتضمّن تسبيح الله تعالى و تمجيده و الثّناء عليه. و كان داود عليه السلام يلحّنها و يردّدها بصوته الجميل أو بمزماره، فتأخذ بمجامع القلوب، و كانت الجبال و الطّيور تردّد تسابيحه الّتي عُرفت بالمزامير. و قد علّمه ربّه كيف يصهر الحديد و يُلينه و يصنع منه دروعًا يلبسها وقت الحرب، و قد رُزق داود بولده سليمان، فكان معه في مجلس القضاء يُعلّمه كيف يحكم بين النّاس، و هو شابٌّ في الثّامنة عشرة. (١: ١٩٣)

هاكس: [له كلام لخّصه المُصطفويّ كما سيأتي] (٣٦٨)

المُصطفويّ: قاموس المقدّس: داوُد، أي المحبوب، و هو ابن يسّى من سبط يهودا، تولّد قريبًا من سنة ١٠٣٣، قبل الميلاد ببيت اللّحم، و قد ذكر حياته الرّوحانيّة في زبوره، و قد اختاره الله لمقام السّلطنة، ليقوم مقام شاؤول ملك إسرائيل، و ملك أربعين سنة، و توفّي و قد مضى من عمره إحدى و سبعين سنة، و دُفن في جبل صهيون من بلده داود.

المعارف: ثمّ استخلف الله بعد إشماويل، داود بن إيشا، و كان سابع سبعة إخوة له، و هو أصغرهم، و كان يرعى على أبيه، و كان تزوّج ابنة طالوت، و كان شرط ذلك على طالوت إن قتل جالوت، فولدت له إبشالوم، ثمّ تزوّج امرأة أوريّا بن حنان بعد أن قُتل، فولدت له سليمان بن داود.

المروج: و ندب طالوت النّاس و جعل لمن يخرج إلى جالوت ثلث مُلكه و يتزوّج ابنته، فبرز داود فقتله بحجر كان في مخلاته، رماه بمقلاع، فخرّ جالوت ميّتًا، و قتل داود جالوت، و رفع الله ذكر داود. و أبى طالوت أن يفي لداود بما تقدّم من شرطه، فلمّا رأى ميل النّاس إليه زوّجه ابنته و سلّم إليه ثلث الجباية و ثلث الحُكم و ثلث النّاس. و انقادت بنو إسرائيل إلى داود، و كانت مدّة طالوت عشرين سنة. و ألان الله عزّ و جلّ لداود الحديد، فعمل منه الدّروع و سخّر الجبال، و الطّير يسبّحن له، و أنزل الله عليه الزّبور بالعبرانيّة خمسين و مائة سورة، و بنى داود بيتًا للعبادة بأورشليم و هي بيت المقدس، و هو البيت الباقي لوقتنا هذا، و هو سنة ٣٣٢ هـ ق يدعى بمحراب داود، ليس في بيت المقدس

أعلى منه في هذا الوقت.

صموئيل الأوّل. فأجاب واحد من الغلمان، و قال هو ذا قد رأيت ابنًا ليَسّى البيت لحمي يُحسن الضرب، و هو جبّارُ بأس و رجلُ حربٍ و فصيح، و رجلٌ جميلٌ و الربّ معه، فأرسل شاوُل رُسُلًا إلى يَسّى يقول أرسل إلى داوُد ابنك الّذي مع الغنم. فجاء داوُد إلى شاوُل و وقف أمامه فأحبّه جدًّا، و كان معه حامل سلاح، فأرسل شاوُل إلى يسّى ليقف داود أمامي، لأنّه وجد نعمة في عينيّ، و كان عند ما جاء الرّوح من قبل الله على شاوُل أنّ داود أخذ العود و ضرب بيده.

صموئيل الثّاني. و جاء جميع أسباط بني إسرائيل إلى داوُد إلى حبْرون، و تكلّموا قائلين هو ذا عظمُكَ و لحمُكَ نحن، و منذ أمس و ما قبله حين كان شاوُل ملكًا علينا قد كنتَ أنت تُخرج و تُدخل إسرائيل، و قد قال لك الرّبّ أنت ترعى شعبي إسرائيل و أنت تكون رئيسًا على إسرائيل

كان داوُد ابن ثلاثين سنة حين ملَك، و ملك أربعين سنة، في حبْرون ملك على يهودا سبع سنين و ستّة أشهر، و في أورشليم ملَك ثلاثًا و ثلاثين سنة على جميع إسرائيل و يهودا.

الملوك الأوّل. و لمّا قرُبت أيّام وفات داوُد أوصى سليمان ابنه قائلًا. أنا ذاهب في طريق الأرض كلّها فتشدّد و كُنْ رجلًا. احفظ شعائر الرّبّ إلهك، إذ تسير في طرقه و تحفظ فرائضه و وصاياه و أحكامه و شهاداته، كما هو مكتوب في شريعة موسى لكي تفلح.

إنجيل متّى. كتاب ميلاد يسوع المسيح ابن داوُد ابن إبراهيم.

إبراهيم وَلَد إسحاق، و إسحاق ولد يعقوب، و يعقوب ولد يهودا و إخوته، و يهودا ولد فارص و زارَح من ثامار، و فارص ولد حصْرون، و حصْرون ولد أرام، و أرام ولد عمّيناداب، و عمّيناداب ولد نحشون، و نحشون ولد سلْمون، و سلْمون ولد بوعز، و بوعز ولد عوبيد، و عوبيد ولد يسّى، و يسّى ولد داوُد الملك، و داوُد الملك ولد سليمان من الّتي لأوريّا

تاريخ ابن الوَرْدي: ثمّ حضر بنو إسرائيل إلى شموئيل و سألوه أن يقيم فيهم مَلِكًا، فأقام فيهم شاوُل، و هو طالوت بن قيس من سبط بنيامين، كان راعيًا و قيل. سقّاءً و قيل: دبّاغًا، فملك سنتين، و اقتتل هو و جالوت، و جالوت من جبابرة الكنعانيّين. و كان داوُد أصغر بني أبيه راعيًا في غنم أبيه و إخوته، فطلبه طالوت و اعتبره شموئيل بالعلامة، و هي دُهن كان يستدير على رأس من يكون فيه السّرّ، و أحضر أيضًا تنّور حديد، و قال الّذي يقتل جالوت يكون ملأ هذا التّنور، فلمّا اعتبر داوُد ملأ التّنور و استدار الدّهن على رأسه، فتحقّقت العلامة، فأمره طالوت عبارزة جالوت، فبارزه و قتل داوُد جالوت، و عمره إذ ذاك ثلاثون سنة، ثمّ مات شموئيل و مال النّاس إلى داود حبًّا، فحسده طالوت و قصد قتله مرّة بعد أخرى، فهرب داوُد منه و احترز على نفسه، ثمّ ندم طالوت و كان مقام داوُد بحبرون، فلمّا استوثق له المُلك

و أطاعه كلّ الأسباط لثمان و ثلاثين سنة من عمر داوُد، انتقل إلى القُدس ثمّ فتح في الشام كثيراً ثمّ أرض فلسطين و بلد عمّان، و ماب و حلب و صصيين و بلاد الأرمن و غير ذلك

فظهر أنّ التلفّظ في العبريّ هو «داويد»، ثمّ استُعمل في اللّغة العربيّة بكلمة داوُد، و في المادّة معنى الوُدّ و الحُبّ الشديد

و ظهر أنّه عاش إحدى و سبعين سنة، و حكومته في أراضي القدس و سوريّة و الأُردن و ما والاها و يتّصل نسبه إلى يعقوب بعشرة آباء و وسائط، و دُفن في جبل صهيون من بلدة داوُد، و تولّد في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، و القرن السادس من وفاة موسى عليه السلام

و أمّا كتابه الزّبور: فهو مائة و خمسون مزموراً، قد طُبعت في ضمن الكتاب المقدّس بجميع الألسنة الموجودة، و تشتمل على مناجات و أدعية و مواعظ و نصائح و حقائق و لطائف، و منها ما يحتاج إلى التأويل و التصحيح

و أمّا علّة إطلاق كلمة «المزامير» على الزّبور و خصوصيّات الكتاب: يقول في قاموس الكتاب المقدّس ما خلاصته عربيّاً: إنّها أشعار روحانيّة كانت تقرأ بالصّوت و بالمزمار في مقام التمجيد و التقديس و التوجّه لساحة القدس الإلهيّ، و هذا الكتاب ينقسم على خمسة أقسام، و يذكر في آخر كلّ قسمة لفظ آمين.

و تأليف «المزامير» قد كمل في امتداد زمان موسى عليه السلام إلى حياة سليمان عليه السلام بمدّة ألف سنة، فمزمور ٩٠، يُنسَب إلى موسى عليه السلام، و اثنى عشر مزموراً منها يُنسَب إلى آساف اللّاوي من أصحاب آلات الطّرب في زمان داوُد، و أحد عشر مزموراً يُنسَب إلى بني قورح سلسلة من الشعراء الكاهنين في أيّام داوُد، و سبعة مزامير يُنسَب إلى أيّام داوُد و سليمان، انتهى.

و بهذا يظهر أنّ إسناد هذا الكتاب غير مبيّن تفصيلًا، فلا يصحّ الاستناد إليه في الموارد المشتبهة و الجملات المبهمة و الكلمات المخالفة، فهو كسائر الكتب المؤلّفة من أفراد مختلفة.

و نظير هذا الكتاب سائر كتب الكتاب المقدّس، فإنّ كلّ واحد منها على اعتراف علمائهم و بشهادة مضامين الكتب غير مبيّنة إسناداً، و بحثت عنها إنشاء الله في الموارد المناسبة

مع إنّ هذه الكتب مشحونة بكلمات في المعارف و الحقائق و المواعظ و اللّطائف، يستلذّ منها العارف البصير، و أنّها لا تخلو عن موضوعات صحيحة و أحكام متناقضة و جملات محرّفة، لعبت بها أيدي الجهلة

﴿وَ اٰتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾ النساء: ١٦٣، ﴿وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلٰى بَعْضٍ وَ اٰتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً﴾ الإسراء: ٥٥، ﴿وَ لَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمٰنَ عِلْمًا﴾ النمل: ١٥، فنزول كتاب على داوُد بعنوان «الزّبور» مسلّم كالتوراة و الإنجيل، إلّا أنّ هذا الكتاب المنزل غير محفوظ، قد لعبت به أيدي الخونة.

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَاءِيلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوُدَ﴾ المائدة: ٧٨، قد لُعنوا مرّات على لسان داوُد في

المزامير، كما في مزمار: ٥٥، ٥٨، و غيرهما، و في ٥٩: و ليؤخذوا بكبريائهم و من اللّعنة و من الكذب الّذين يحدّثون به، أفن بحنق أفن، و لا يكونوا و ليعلموا أنّ الله متسلّط في يعقوب إلى أقاصي الأرض.

و أمّا خصوصيّة داود عليه السلام في النّص: فإنّه كان ملكًا و نبيًّا من بني إسرائيل، عارفًا بمصالحهم و مفاسدهم، عالمًا بما هو خير مجتمعهم و شرّه، و هو لا يريد إلّا ما ينفعهم و فيه صلاحهم و سعادتهم الدّنيويّة و الأخرويّة، و له قدرة و نفوذ و علم و حكومة يتمكّن من إجراء ما يريد. و مع هذه المقامات فإنّهم احتقروا فيه و خالفوه و قاتلوه و مانعوا من توسعة قدرة بني إسرائيل. فغضب منهم أشدّ غضب و حزن، و قال في مزمار: ٥٥: فقلت ليت لي جناحًا كالحمامة فأطير و أستريح أهلكْ يا ربّ فرّق ألسنتهم. لأنّي قد رأيت ظلمًا و خصامًا في المدينة نهارًا و ليلًا يحيطون بها ... إلخ.

﴿يا داوُدُ إِنّا جَعَلْناكَ خَليفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوى﴾ ص: ٢٦، ﴿وَ شَدَدْنا مُلْكَهُ وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ﴾ ص: ٢٠، ﴿وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوّابٌ﴾ ص: ١٧، ﴿وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَ حُسْنَ مَآبٍ﴾ ص: ٢٥، ﴿وَ كُلًّا آتَيْنا حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ سَخَّرْنا مَعَ داوُدَ الْجِبالَ يُسَبِّحْنَ وَ الطَّيْرَ﴾ الأنبياء: ٧٩، ﴿وَ عَلَّمْناهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾ الأنبياء: ٨٠. فتدلّ هذه الآيات الكريمة على أنّ لداود مقامات روحانيّة و فضائل عالية مخصوصة، و يجمعها المقام الأعلى و المرتبة الّتي هي فوق المراتب الكماليّة للإنسان، و ليس فوقها درجة متصوّرة له، و هي الخلافة الإلهيّة في الأرض، أي المظهريّة التّامّة لأسمائه و صفاته و تجلّي الرّبّ في أرضه، فمن عرفها فقد عرف الله عزّ و جلّ.

و أمّا المقامات الجزئيّة له فهي إيتاء الحكم، و فصل الخطاب، الأوّابيّة، و كونه ذا أيد و قوّة ظاهريّة و روحانيّة، و له قرب و زلفى، إيتاء العلم، تسخير الجبال له، تعليم صنعة اللّبوس.

راجع: الحكم، الخطب، الأوب، الأيد، الخلف.

﴿وَ داوُدَ وَ سُلَيْمانَ إِذْ يَحْكُمانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدينَ﴾ الأنبياء: ٧٨، ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ وَ كُلًّا آتَيْنا حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٩، عطف على قوله: ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنا مُوسى وَ هارُونَ الْفُرْقانَ﴾ الأنبياء: ٤٨، ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنا إِبْراهيمَ رُشْدَهُ﴾ الأنبياء: ٥١، ﴿وَ لُوطًا آتَيْناهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٤، ﴿وَ نُوحًا إِذْ نادى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنا لَهُ﴾ الأنبياء: ٧٦ و الآيات الكريمة في مقام إيتاء النّعم و الألطاف الإلهيّة للأنبياء، ليتوجّه النّاس إليها و ليشكروا بها.

و لمّا كان سليمان مع صغر سنّه قد فهّمه الله تعالى تفصيلًا من الحكم الّذي حكم به أبوه داود فبيّنه و فسّره، و كان مرجع حكمهما واحدًا، و على هذا نُسب الحكم إليهما معًا، و صرّح بقوله: ﴿وَ كُنّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدينَ﴾ الأنبياء: ٧٨، ﴿وَ كُلًّا آتَيْنا حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٩، و لا يصحّ القول بخطإ داود عليه السلام في الحكم، مع تصريح شهادة الله و توجّهه، و إيتائه الحكم و العلم.

راجع: الحرث، النّفش، الغنم، السّلم.

﴿وَهَلْ أَتٰيكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * ـ إلى قوله ـ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنّٰاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾ ص: ٢١ ـ ٢٤، هذه الآيات واردة في مقام الدّعوة إلى الصّبر و الاستقامة في صراط الحقّ ﴿اِصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ﴾ ص: ١٧، ثمّ يذكر جريانًا من تعجيل داوُد في الحُكم قبل التّحقيق من طرف الخصومة غفلة، و لعدم استماعه الخلاف في موضوع الحُكم، و بعد حُكمه توجّه إلى تعجيله فيه، و هذا التّهاون في الجملة خطأ من الأنبياء، و لاسيّما أنّه ظنّ بالقرائن بأنّه كان في مقام الافتتان من الله المتعال.

فالاستعجال و المسرعة راجعتان إلى عدم التّعمّل و ترك الدّقّة لاعمدًا، و هذا المقدار من الخطأ لاينافي مقام العصمة النّبويّة، فإنّه خطأ بالنّسبة إلى ساحة قرب الرّبّ الجليل، و ليس بتقصير أو عصيان.

راجع: الخصم، النّعجة، السّور، المحراب.

﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ الأنبياء: ٧٩، ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً﴾ ص: ١٨، ١٩، ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾ سبأ: ١٠، التّسخير هو التّذليل و التّكليف بالقهر، و التّأويب هو التّرجيع، و قد ذُكرت كلمة معه في الآية الأولى قبل ذكر الجبال، و في الثّانية بعده، و في الثّالثة بعد التّأويب؛ فإنّ الآية الأولى في مقام تخصيص داوُد بعد ذكره مع سليمان: ﴿وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٩، أي سخّرنا معه لامع سليمان، فذكر قبلًا، و هذا بخلاف الثّانية فإنّ الملحوظ فيها هو ذكر تسخير الجبال، و أمّا الثّالثة فيلاحظ فيها جهة التّأويب و التّسبيح.

و لمّا كان النّظر في تسخير الجبال للتّسبيح، أن يكون بتبع داوُد، كما صرّح به في الثّالثة: ﴿أَوِّبِي مَعَهُ﴾ سبأ: ١٠، أي رجّعي تسبيحه معه، فيكون ظرف ﴿مَعَهُ﴾ ظرفًا مستقرًّا، أي مقدّرًا عامله، و التّقدير: و سخّرنا الجبال كائنة مع داوُد، فالجملة الظّرفيّة حاليّة، و لايجوز تعلّقه بفعل ﴿سَخَّرْنَا﴾، فإنّ داوُد ليس بمسخّر للتّسبيح، بل تسبيحه اختياريّ و إراديّ. و لايجوز أيضًا أن يتعلّق بفعل ﴿يُسَبِّحْنَ﴾ فإنّ تسبيح الجبال ليس في عرض تسبيح داوُد و معًا، بل بتبعه.

و أمّا حقيقة تسبيح الجبال معه و تأويبه: فإنّما هي تسخير الجبال و التّكليف القهريّ الجبريّ في إثر تسبيح داوُد، فأوقِي لمناجاته و تسبيحه الرّوحانيّ النّافذ مع التّوجّه الخالص و المحبّة التّامّة و الصّوت الحسن المخصوص، تأثير و نفوذ و تحريك في الجبال؛ بحيث تُؤَوِّبُ و تُرجِّع تسبيحه، كانعكاس الصّوت في بعض الجبال لجهات طبيعيّة، و هذا التّأثير و التّأويب و التّرجيع قد ينقل من بعض أهل المعرفة الصّالحين المسبّحين المخلصين في مناجاتهم و أذكارهم، و هذا التّأثير كان من معجزات داوُد ﷺ، قد أوتي إليه من جانب الله العزيز.

و أمّا العشيّ و الإشراق: فكأنّ وقت طلوع الشّمس و العشاء كانا من أوقات الدّعاء و المناجات كما في مزمار ٥٥/١٦: «أمّا أنا فإلى الله أصرخ

والرّبّ يُخلّصُني مساءً وصباحًا».

وأمّا ما يُنسَب في بعض الأحاديث العامّة إليه من تزويجه بتَمتُّع زوجة أُوريّا على طريق غير مرضيّ؛ فهو حديث إسرائيليّ مأخوذ من العهد القديم. صموئيل الثّاني ١١/٤: «فأرسل داوُد رسلًا وأخذها فدخلت إليه فاضطجع معها وهي مطهّرة من طمثها، ثمّ رجعت إلى بيتها وحبلت المرأة، فأرسلت وأخبرت داوُد وقالت: إنّي حُبلى: ٢٦، فلمّا سمعت امرأة أُوريّا أنّه قد مات أُوريّا رجُلها ندبت بعلها، ولمّا مضت المناحة أرسل داوُد وضمّها إلى بيته وصارت له امرأةً وولدت له ابنًا».

وأمّا الّذي فعله داوُد فقُبّح في عين الرّبّ. ١٢/٣ـ١ فأرسل الرّبّ ناثان إلى داوُد، فجاء إليه وقال له: كان رجلان في مدينة واحدة، واحد منهما غنيّ والآخر فقير. ٢ ـ وكان للغنيّ غنم وبقر كثيرة جدًّا. ٣ ـ وأمّا الفقير فلم يكن له شيء إلّا نعجة واحدة صغيرة... ٤ ـ فجاء ضيف إلى الرّجل الغنيّ... فأخذ نعجة الرّجل الفقير... فحمي غضب داوُد على الرّجل جدًّا، وقال لناثان.. إنّه يقتل الرّجل... ٧ ـ فقال ناثان لداوُد: أنت هو الرّجل... انتهى.

هذا ما في صموئيل وهو واحد من الكتب المقدّسة لليهود، وهو كما ترى ينسب عمل القتل والزّنى إلى ساحة قدس نبيّ جليل معصوم خليفة من الله المتعال في أرضه، ولا تعجّب من هذا المقال المندرج في ذلك الكتاب، فإنّ الكتاب مجهول الاسم والرّسم، لا يُعرَف مؤلّفه ولا خصوصيّة التّأليف، وأمّا نسبته إلى صموئيل النّبيّ: فافتراء محض، فإنّه كما في صموئيل الأوّل ٢٥/١ مات قبل أن يملك داوُد، وقد ملك داوُد أربعين سنة. ويقول في آخر صموئيل الثّاني: وبنى داوُد هناك مذبحًا للرّبّ وأصعد مُحرقات ونبائح سلامة، واستجاب الرّبّ من أجل الأرض، وكفّت الضّربة عن إسرائيل.

فهذا الكتاب قد أُلّف بعد موت داوُد، وتفحّص جريان حياة داوُد وما وقع في أيّام حياته، فهو كتاب تاريخ مجهول التّأليف والمؤلّف، ولا يمكن الاعتماد على ما فيه، وفيه ما فيه.

ويقول في قاموس الكتاب: ولعلّ وجه تسمية الكتاب بصموئيل، أنّ أوّله قد احتوى عمّا يختصّ بوقائع أيّام صموئيل.

وهذا هو الفرق بين كتاب حقّ سماويّ، وكتاب عاديّ تاريخيّ مجهول، فالقرآن الكريم يقول في مقام تعريف داوُد: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ ص: ٢٦، ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ ص ٢٠، ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى﴾ ص ٢٥، ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص ١٧، ﴿الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ﴾ الأنبياء ٧٩ وأمّا هذا الكتاب فيقول: فدخلت إليه فاضطجع داوُد معها، وحبلت زوجة أُوريّا وهي في زواجه، وكتب داود: اجعلوا أُوريّا في وجه الحرب الشّديدة وارجعوا من ورائه فيُضرَب ويموت ١١/١٥، ثمّ يحكم على الرّجل آخذ النّعجة بأنّه يُقتَل.

فكأنّ المؤرّخ مؤلّف صموئيل حُكي له من القصّاصين الجاعلين للرّوايات، والمحرّفين للقضايا

الماضية أحاديث من جريان رواج داوُد و حكمه و وقائع حكومته ما يطابق مندرجات هذا الكتاب.

(٣ ٢٦٧)

و راجع ق ت ل: «قتل».

٢ـ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا. النساء: ١٦٣

راجع ز ب ر: «زَبورًا»

٣ ـ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. المائدة: ٧٨

راجع: ل ع ن: «لُعِنَ».

٤ ـ ... وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. الأنعام: ٨٤

ابن عاشور: إنّه داود بن يسّي من سبط يهوذا من بني إسرائيل. ولد بقرية بيت لحم سنة: ١٠٨٥، قبل المسيح، وتوفّي في أورشليم سنة: ١٠١٥، و كان في شبابه راعيًا لغنم أبيه، و له معرفة النّغم و العزف و الرّمي بالمقلاع، فأوحى الله إلى «شمويل» نبيّ بني إسرائيل أن يبارك داوُدَ بن يسّي، و يمسحه بالزّيت المقدّس ليكون ملِكًا على بني إسرائيل، على حسب تقاليد بني إسرائيل إنباء بأنّه سيصير ملِكًا على إسرائيل بعد موت «شاوُل» الّذي غضب الله عليه فلمّا مسحه «شمويل» في قرية بيت لحم دُون أن يعلم أحد خطر لشاول، و كان مريضًا، أن يتّخذ مَن يضرب له بالعود عند ما يعتاده المرض، فصادف أن اختاروا له داوُد، فألحقه بأهل مجلسه ليسمع أنغامه. و لمّا حارب جُنْدُ «شاول» الكنعانيّين ـ كما تقدّم في سورة البقرة ـ كان النّصر للإسرائيليّين بسبب داوُد، إذ رمى البطل الفلسطيني «جالوت» بمقلاعه بين عينيه، فصرعه و قطع رأسه، فلذلك صاهره «شاوُل» بابنته «ميكال». ثمّ إنّ «شاول» تغيّر على داوُد، فخرج داوُد إلى بلاد الفلسطينيّين، و جمع جماعة تحت قيادته. و لمّا قُتل «شاوُل» سنة: ١٠٥٥، بايعت طائفة من الجُند الإسرائيليّ في فلسطين داوُدَ ملِكًا عليهم، و جعل مقرّ مُلكه «حَبْرُون». و بعد سبع سنين قُتل ملك إسرائيل الّذي خلف شاوُلَ فبايعت الإسرائيليّون كلّهم داوُد ملِكًا عليهم، و رجع إلى أورشليم، و آتاه الله النّبوّة وأمره بكتابة الزّبور المسمّى عند اليهود بالمزامير.

(٦ ١٩٢)

٥ ـ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا. الإسراء: ٥٥

راجع ف ض ل: «فَضَّلَ».

٦ ـ ٧ ـ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ... * ... وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ. الأنبياء: ٧٨، ٧٩

ابن عاشور: شروع في عداد جمع من الأنبياء الّذين لم يكونوا رسُلًا، و قد روعي في تخصيصهم

بالذّكر ما اشتهر به كلّ فرد منهم من المزيّة الّتي أنعم الله بها عليه، بمناسبة ذكر ما فضّل الله به موسى و هارون من إيتاء الكتاب المماثل للقرآن و ما عقّب ذلك. و لم يكن بعد موسى في بني إسرائيل عصر له ميزة خاصّة مثل عصر داود و سليمان، إذ تطوّر أمر جامعة بني إسرائيل من كونها مسوسة بالأنبياء من عهد يوشع بن نون. ثمّ ما طرأ عليها من الفوضى من بعد موت «شمشون» إلى قيام «شاول» حمي داود، إلّا أنّه كان مَلِكًا قاصرًا على قيادة الجُند و لم يكن نبيًّا، و أمّا تدبير الأمور فكان للأنبياء و القضاة مثل «صمويل».

فداوُد أوّل من جُمعت له النّبوّة و المُلك في أنبياء بني إسرائيل، و بلغ مُلك إسرائيل في مدّة داوُد حدًّا عظيمًا من البأس و القوّة و إخضاع الأعداء، و أُوتي داوُد الزّبور فيه حكمة و عظة، فكان تكملة للتّوراة الّتي كانت تعليم شريعة، فاستكمل زمن داوُد الحكمة و رقائق الكلام.

و أُوتي سليمان الحكمة و سخّر له أهل الصّنائع و الإبداع، فاستكملت دولة إسرائيل في زمانه عظمة النّظام و الثّروة و الحكمة و التّجارة، فكان في قصّتها مثل.

و كانت تلك القصّة منتظمة في هذا السّلك الشّريف، سلك إيتاء الفرقان و الهدى و الرّشد و الإرشاد إلى الخير و الحُكم و العلم.

و كان في قصّة داوُد و سليمان تنبيه على أصل الاجتهاد و على فقه القضاء، فلذلك خصّ داوُد و سليمان بشيء من تفصيل أخبارهما. (١٧ - ٨٤)

راجع: «ح ك م، ح ر ث، س خ ر».

٨ - ٩ - وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَنَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ ● وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ. النّمل: ١٥، ١٦

مُقاتِل: كان سليمان أعظم ملكًا من داوُد و أقضى منه، و كان داوُد أشدّ تعبّدًا من سليمان عليهما السّلام. (الثّعلبيّ ٧: ١٩٣)

الزّجّاج: جاء في التّفسير أنّه ورثه نبوّته و ملكه، و روي أنّه كان لداوُد ﷺ تسعة عشر ولدًا، فورثه سليمان من بينهم النّبوّة و الملك. (٤: ١١١)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ١٩٣)، و الزّمخشريّ (٣: ١٤٠)، و أبوالسّعود (٥: ٧٤).

لاحظ: ع ل م: «علمًا». و: و ر ث: «ورث».

١٠ - وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ. سبأ ١٠

لاحظ: ف ض ل: «فضلًا».

١١ - اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ. سبأ ١٣

لاحظ: ش ك ر: «شكرًا».

١٢ - اِصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ. ص: ١٧

لاحظ: أ ي د: «الأيد».

١٣ - إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ

وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ. ص: ٢٢

لاحظ: خ ص م: «خَصْمَانِ»، و: ش ط ط: «لَا تُشْطِطْ».

١٤ ـ... وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ. ص: ٢٤

لاحظ: ف ت ن: «فَتَنَّاهُ».

١٥ ـ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ... ص: ٢٦

لاحظ: خ ل ف: «خَلِيفَةً».

١٦ ـ وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ. ص: ٣٠

لاحظ: أ و ب: «أَوَّابٌ».

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ أجمع المفسّرون واللُّغويّون قاطبة على أنّ لفظ «داوُد» أعجميّ، ولم يعيّن أحد منهم أصله ومنشأه إلّا البَيضاويّ، فقد ذكره عرضًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ البقرة: ٢٤٧، فقال: «طالوت: علم عبريّ كداوُد»، وهو الصّحيح.

وورد هذا الاسم في العبريّة بلفظ «داود» و«داويد»[1] وفي السّريانيّة بلفظ «داوُد».[2] ويبدو أنّ العرب لم يأخذوه من العبريّة مباشرة، وإلّا لألحقوا اللّفظ الأوّل بوزن «فاعِل»، كما في «بابل»، وألحقوا الثّاني بلفظي «قابيل» و«هابيل».

٢ ـ الأظهر أنّ «داوُد» دخل العربيّة عبر السّريانيّة، وهو أقرب ألفاظها إليه، فأضافوا إليه «واوًا» لفظًا، ليضمّ إلى وزن «فاعول»، نحو سابور وناموس، ثمّ حذفوا إحدى الواوين منه، «لأنّهم يكرهون تكثير الأشباه في كلمة»، كما قال ابن الشّجري[3].

وذهب «آرثر جفري» إلى القول بأنّ «داوُد» دخل العربيّة من الآراميّة، ولكنّه لم يذكر المصدر الآراميّ، بل جهل كنهه وحقيقته، كما اعترف بذلك[4].

ويعني «داوُد» المحبوب في العبريّة، وهو ابن إيسى من سبط يهودا بن يعقوب، وقيل: ابن زكريّا بن يشوى.

الاستعمال القرآنيّ

جاء داوُد ١٦ مرّة: ١٣ مرّة في ٦ سور مكّيّة، وهي الأنعام والإسراء ـ في كلّ منهما مرّة ـ والنّمل والأنبياء والسّبأ ـ في كلّ منها مرّتين ـ وص ـ ٥

---

(١) المعجم المقارن (١: ٢٣٥).

(٢) قاموس سريانيّ عربيّ (٤٠٦).

(٣) الأمالي الشّجريّة (١: ٥٥).

(٤) المفردات الدّخيلة في القرآن الكريم.

مرّات ــ ٣ مرّات في ثلاث سور مدنيّة، وهي البقرة و النساء والمائدة ــ في كلّ منها مرّة ــ و جاء في ٥ آيات منها مع سليمان، و في الباقي بدونه، في ١٦ آية

١ ـ ﴿... وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ النساء: ١٦٣

٢ ـ ﴿... وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ الإسراء: ٥٥

٣ ـ ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...﴾ ص: ٢٦

٤ ـ ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾ البقرة: ٢٥١

٥ ـ ﴿... وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ...﴾ الأنعام: ٨٤

٦ ـ ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ...﴾ الأنبياء: ٧٨

٧ ـ ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ...﴾ النمل: ١٦

٨ ـ ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص: ٣٠

٩ ـ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النمل: ١٥

١٠ ـ ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ...﴾ المائدة: ٧٨

١١ ـ ﴿... وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ الأنبياء: ٧٩

١٢ ـ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ سبأ: ١٠

١٣ ـ ﴿... اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ سبأ: ١٣

١٤ ـ ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص: ١٧

١٥ ـ ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ...﴾ ص: ٢٢

١٦ ـ ﴿... وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ ص: ٢٤

يلاحظ أوّلاً أنّ النبيّ داود عليه السلام امتاز عن سائر الأنبياء بأمور، و اشترك مع بعضهم بأمور.

أ ـ ما امتاز به

١ ـ إيتاؤه زبوراً (١) و (٢): ﴿وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾

٢ ـ تعليمه ممّا يشاء (٤): ﴿وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾.

٣ ـ تعليمه صناعة الدّروع: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ الأنبياء: ٨٠

٤ و ٥ ــ شدّ مُلكه و إيتاؤه الحكمة و فصل الخطاب: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ ص: ٢٠

٦ ـ تسخير الجبال و الطّير معه (١١): ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾، و (١٢): ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾.

٧ ـ إلانة الحديد له (١٢): ﴿وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾.

٨ ـ القوة و الشدّة (١٤): ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾.

ب ـ ما اشترك مع غيره:

١ـ الخلافة في الأرض:

داوُد (٣) ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾

آدم ﷺ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة ٣٠

٢ـ القتل:

داوُد (٤). ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾

موسى ﷺ ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ القصص: ٣٣

الخضر ﷺ ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ الكهف: ٧٤

٣ـ إيتاء الملك و الحكمة

داوُد في (٤). ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾.

آل إبراهيم ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٥٤

٤ـ زُلفى و حُسن مآب:

داوُد: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾

ص ٢٥

سليمان ﷺ ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ ص ٤٠

٥ـ التأويب:

داوُد في (١٤): ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾.

سليمان في (٨): ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾.

أيوب ﷺ ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص ٤٤

٦ـ الفضل و التفضيل.

١ـ داوُد في (١٢): ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾.

٢ـ داوُد و سليمان في (٩). ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

٣ـ بعض الأنبياء ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام ٨٦

٤ـ محمّد ﷺ ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ﴾ النساء: ١١٣

٧ـ الإنابة

١ـ داوُد في (١٦): ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾.

٢ـ إبراهيم ﷺ ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ هود: ٧٥

٣ـ شعيب ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ هود: ٨٨

٤ـ سليمان. ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ ص: ٣٤

٥ ـ محمّد ﷺ ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ الشورى ١٠

٨ـ الركوع:

داوُد في (١٦): ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾.

مريم: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ آل عمران ٤٣

٩ـ إيتاء الحكم و العلم:

١ ـ داوُد و سليمان في (١١): ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، و (٩): ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾

٢ ـ لوط ﷺ ﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٤

٣ ـ يوسف ﷺ: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ يوسف ٢٢

٤ ـ موسى ﷺ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ القصص: ١٤

١٠ ـ الحكم و القضاء

١ ـ داوُد (٣): ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾

٢ ـ داوُد و سليمان (٦١): ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ...﴾

٣ ـ النّبيّون. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا...﴾ المائدة: ٤٤

٤ ـ محمّد. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ...﴾ النساء: ١٠٥

١١ ـ تعليمه منطق الطّير (٧): ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾

١٢ ـ كونه من ذرّيّة نوح (٥): ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ...﴾

١٣ ـ إنّه نعم العبد.

١ ـ داوُد (٨): ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾

٢ ـ أيّوب. ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ... إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص: ٤٤

و يلاحظ ثانيًا أنّ جميع آيات هذه المادّة سواء المكّيّ منها ـ وهي ١٣ آية ـ و المدنيّ ـ وهي ٣ آيات ـ كلّها قصص و تذكير بإرسال الرّسل و النّبوّة، فلاحظ

د ب ب

لفظان، ١٨ مرة: ١٣ مكيّة، ٥ مدنيّة

في ١٤ سورة: ١٠ مكيّة، ٤ مدنيّة

دابّة ١٤ ١٢ـ٢

الدّوابّ ٤: ١ـ٣

النّصوص اللّغويّة

الخليل: دبّ النّمل يدبّ دبيبًا. والمدبّ: موضع دبيب النّمل.

ودبّ القوم يدبّون دبيبًا إلى العدوّ، أي مشوا على هينتهم ولم يسرعوا.

والدّيدبة: المحرّوف من النّمل، وذلك أنّه أوسع خطوًا وأعجل نقلًا.

والدّبّابة: آلة تتّخذ في الحروب يدخل فيها الرّجال بسلاحهم، ثمّ تدفع في أصل حصن فينقبون وهم في جوفها.

والدّبّة: لزوم حال الرّجل في فعاله. وتقول: ركب فلان دبّة فلان وأخذ بدبّته، أي يعمل بعمله ويركب طريقته.

والدّبّ: من السّباع معروف عادّ، والأنثى: دبّة، والجميع: دببة.

وكلّ شيء ممّا خلق الله يسمّى دابّة، والاسم العامّ لدابّة لما يركب، وتصغيرها: دويبّة، الياء ساكنة وفيها إشمام من الكسرة، وكذلك كلّ ياء في التّصغير إذا جاء بعدها حرف مثقّل في كلّ شيء.

ودبابود: ثوب له سدّان، ويقال: هو كساء، ليست بعربيّة، وهو بالفارسيّة دوبود معرّبة. (٨: ١٢)

سيبويه: يقال للضّبع: دباب، يريدون دبّي، كما يقال: نزال وحذار. (الأزهريّ ١٤: ٧٧)

والدّبّة: الّتي يجعل فيها البزر والزّيت، والجمع: دباب. (ابن سيده ٩: ٢٧٩)

أبو عمرو الشّيبانيّ: أدببت له دبّات العقارب، يعني العقرب. (١: ٢٤٧)

الدَّبُوب: الغار البعيد القَعْر.

الدَّبَّة من الرَّمل: المستوية. [ثمّ استشهد بشعر]

(١: ٢٥٣)

دَبْدَب الرَّجل إذا جلب، ودَرْدَب إذا ضرب بالطَّبل. (الأزهَريّ ١٤: ٧٦)

أبو عُبَيْد: أرض مَدَبَّة، كثيرة الدِّبَبة، واحدها، دُبّ، والأنثى دُبَّة. (الأزهَريّ ١٤: ٧٦)

ابن الأعرابيّ: الدَّبَّة الكثيب، بفتح الدّال.

ودُبَّة الرَّجل: طريقته من خير أو شرّ بالضّمّ.

يقال: دَبّ إذا اختبأ، ودَبّ إذا مشى، من قولهم «أكذبُ من دَبّ ودَرَج» فدَبّ: مشى، ودرج: مات وانقرض عقبه.

الدُّبادب والجُباجب: الكثير الصِّياح والجَلَبة. [واستشهد بالشِّعر مرّتين]

جمل أدَبّ: كثير الدَّبَب، وقد دَبّ يَدِبّ دَبَبًا، والدَّبَبُ: الشَّعر الّذي على وجه المرأة.

المدَبِّبُ: الجمَل الّذي يمشي دَبادِب.

والدَّبُّوب: النّاقة السَّمينة، وجمعها دَبابيبُ، والدُّبّاب: مشيها. (الأزهَريّ ١٤: ٧٥)

والدَّبَّة الكثيب من الرَّمل، والجمع: دِباب.

(ابن سيده ٩: ٢٧٩)

ابن دُرَيْد: دَبّ يَدِبّ دَبًّا ودبيبًا.

ومثل من أمثالهم: «أعييتني من شُبّ إلى دُبّ» أي من لَدُن أن شببت إلى أن دببت على العصا المَثل على مخاطبة التّأنيث، ولك أن تفتح على مخاطبة التّذكير.

والدُّبّ هذه الدّابّة المعروفة، عربيّة صحيحة.

وفي بني شيبان بطن يقال له: دُبّ، وهو دُبّ بن مُرّة بن شيبان، وهم قوم دَرِم الّذي يُضرَب به المَثل فيقال: «أودى دَرِم». (١: ٣٦)

الأزهَريّ: قال ابن عبّاس: «اتّبعوا دُبَّة قريش ولا تفارقوا الجماعة».

والدَّبَّة: الموضع الكثير الرَّمل، يُضرَب مثلًا للأمر الشَّديد: وقع فلان في دَبَّة من الرَّمل، لأنّ الجمل إذا وقع فيه تعب.

ودَبَبْتُ أدِبّ دِبَّة خفيّة.

والمدَبَّبُ: الزَّغب على الوجه.

والدَّبَب: الزَّغب على الوجه.

ومعنى قولهم: «فلان أكذبُ من دَبّ ودرَج» أي أكذَب الأحياء والأموات.

وفي الحديث «لا يدخل الجنّة دَيْبُوب ولا قلاع» الدَّيْبُوب: الّذي يَدِبّ بالنّميمة بين القوم، وهو كقوله ﷺ: «لا يدخل الجنّة قتّات»[1].

ويقال: رجل دَبُوب ودَيْبُوب: الّذي يجمع الرِّجال والنِّساء، سُمّي دَيْبُوبًا لأنّه يَدِبّ بينهم ويستخفي.

وفي الحديث: أنّ النّبيّ ﷺ قال لنسائه «ليت شعري أيّتكُنّ صاحبة الجمَل الأدبَب تنبحها كلاب الحوأب». قالوا: أراد بالأدبَب: الأدَبّ فأظهر التّضعيف، وهو الكثير الوَبَر.

---

(١) وهو النّمّام.

و تصغير الدّابّة دُوَيْبَّة، الياء ساكنة، وفيها إشمام من الكسر، و كذلك كلّ ياء التصغير إذا جاء بعدها حرف مُثقّل في كلّ شيء.

والمَدِبّ: موضع دبيب النّمل و غيره.

و دُبّ في بني شيبان، دُبّ بن مُرّة بن ذُهْل بن شيبان. [و استشهد بالشّعر مرّتين] (١٤: ٧٥)

الصّاحب: دَبّ النّمل يَدِبّ دَبيبًا و دِبّاب دَبيب.

و القوم يَدِبّون في الحرْب، إذا مشَوا على هِينَتهم.

والمَدَبّ: موضع دَبيب النّمل.

و الدّابّة: كلّ ما دَبّ.

والبِرْذَون: دابّة، و تصغيرها دُوَيْبَّة، و يقال: دابَّة.

و سارَت الإبل دَبَادِبَ، أي دَبيبًا من ثِقَلها.

و جاء يَسُوق دَبَادِبَ، أي شيئًا كثيرًا مِنَ المال.

و جاء بِدَبَادُبيان و بِدَبادُبَيات. و في المَثَل: «أعيَيتني من شُبَّ إلى دُبّ». و يقولون: «أكْذَبُ مَن دَبّ و دَرَج».

و دَبَّت عقاربه، أي أذاه و شرّه.

و الدَّبّابة: تُتّخذ في الحروب. والدِّبّة: لزوم حال الرّجل في فَعاله، رَكِب دِبّة فلان و أخذ بِدِبّتِه، أي يعمل بعمله.

و ما بالدّار دُبّيّ، أي أحد و دِبّيّ.

وجاء و هو داع دبب، و ما بها دَبّابة، أي دابّة.

و الدُّبّ: ضَرْبٌ مِن السِّباع، و الأُنثى: دُبّة، و الجميع: دِبَبة.

و الدَّبّة للبزْر: معروفة، والموضع الكثير الرّمل.

و الدَّبَب: شَعَرُ وجه المرأة.

و الدّبيب من الشَّعَر: ما تراه مُسفُورًا به أسفل الشَّعَر في الجبين غير الوجه، دَبَّبَت المرأة قُصّتها: رفعتها عن الوجه.

و الأدَبّ من الإبل: دواب الوَبَر، جمَل أدَبّ: كثير الوَبَر.

و ما أكثر دِبّة هذه الأرض، أي دوابّها.

و الدُّبادِب: الضّخم من الرّجال الكثير الجلَبَة.

و الدَّبْدَبة: صوت الكَمْأة تحت الأرض، و صوت البغْل.

و الدُّبْدَبان: حمار الوحش، و الرّقيب، و كذلك المُدَبْدَب.

و الدَّيْبُوب: الّذي يجمع بين الرّجال و النّساء، و في الحديث: «لا يدخل الجنّة دَيْبُوب».

و الدَّيْبوب: النّحل.

و الدُّبَب: ولد البقرة أوّل ما تلده، و الاثنان دُبَبان، و الجميع دِبَاب.

و الدِّبَاب: ثنايا من الأرض يثّان تعترض الطّريق، الواحدة: دِبّة.

و الدُّبّاء: اليقطين، و في المَثَل: «أغرّ من الدُّبّاء».

و دُبَاب: اسم مكان. و دُبُّ بن مُرّة بن ذُهْل. (٩: ٢٦٦)

الجَوهَريّ: دَبّ على الأرض يَدِبّ دَبيبًا.

و كلّ ماش على الأرض دابّة و دبيب.

و الدّابّة الّتي تُركَب.

و دابّة الأرض: أحد أشراط السّاعة.

وقولهم: «أكْذَبُ مَن دبّ ودَرَجَ» أي أكذبُ الأحياء والأموات.

ودَبّ الشيخ، أي مشى مشيًا رُوَيدًا وأدبَبتُ الصبيّ: أي حملته على الدّبيب.

ويقال: ما بالدّار دُبّيٌّ ودِبّيٌّ، أي أحد. قال الكِسائيّ: هو من دَبَبْتُ، أي ليس فيها من يَدِبّ، وكذلك ما بها دُعويٌّ وثُوريٌّ وطوريٌّ لايتكلّم بها إلّا في الجحد.

ودَبَبُ الوجه زَغَبُه.

والدُّبّ من السّباع، والأنثى: دُبّة.

وأرض مَدَبّة، أي ذات دِبَبة

ومَدِبّ السّيل ومَدَبُّه: موضع جريه. يقال: تنحّ عن مَدَبّ السيل، ومَدَبّه ومَدِبّ النمل أيضًا، فالاسم مكسور، والمصدر مفتوح.

وكذلك «المَفْعَل» من كلّ ما كان على فعَل يَفعِل

والدَّبّة: الّتي للدُّهن، والدَّبّة أيضًا: الكثيب من الرّمل

ودَبَبْتُ دِبّة خفيّة، بالكسر

والدُّبّة بالضمّ: الطّريق. يقال: دَعْني ودُبّتي، أي دعْني وطريقتي وسجيّتي.

وناقة دَبُوب: لاتكاد تمشي من كثرة لحمها، إنّما تدِبّ.

وتقول: فعَلْتُ كذا من شُبّ إلى دُبّ، وإن شئت نوّنت، أي من الشّباب إلى أن دَبَبْتُ على العصا

والدّبْدبَة: ضرب من الصّوت. [واستشهد بالشعر مرّتين] (١: ١٢٤)

ابن فارس: الدّال والباء أصل واحد صحيح مُنقاس، وهو حركة على الأرض أخفّ من المشي تقول: دبّ دبيبًا. وكلّ ما مشى على الأرض فهو دابّة.

وفي الحديث: «لايدخل الجنّة دَيبُوب ولا قلّاع». يراد بالدَّيبُوب: النّمّام الّذي يدبّ بين النّاس بالنّمائم، والقلّاع: الّذي يمشي بالإنسان إلى سلطانه ليقلعه عن مرتبة له عنده.

ويقال: ناقة دَبُوب، إذا كانت لاتمشي من كثرة الشّحم إلّا دبيبًا

ويقال: ما بالدّار دِبّيّ ودُبّيّ، أي أحد يدِبّ.

ويقال طعنة دَبُوب، إذا كانت تدِبّ بالدّم

ويقال: ركِب فلان دُبّة فلان، وأخذ بدُبّته، إذا فعَل مثل فعله، كأنّه مشى مثل مشيه

والإِدْبّاء: القَرْع. ويجوز أن يكون شاذًّا، ويحتمل أن يكون سمّي بذلك للاستِه، كأنّه يخِفّ إذا دُحرِج.

وأمّا الدّبب في الشَّعَر فمن باب الإبدال، لأنّ الدّال فيه مبدلة من زاء

والأدْبَب من الإبل: الأزَبّ. وفي الحديث ـ إن صحّ ـ: «أيّتكُنّ صاحبة الجمَل الأدْبَب».

وأمّا الدَّيبُوب، فيقال: إنّه الغار البعيد القعر وليس هذا بشيء. (٢: ٢٦٣)

الهَرَويّ: في الحديث: «لا يدخل الجنّة دَيبُوب» قيل: هو يَدِبّ بين النّاس بالنّميمة. يقال للرّجل إذا كان يسعى بين النّاس بالنّمائم: إنّه لَتَدِبّ عقاربه.

وفي الحديث: «نهى عن الدُّبّاء والحَنْتَم» الدُّبّاء: القَرْعة كانت ينتبذ فيها فتضرّى.

وفي الحديث: «ليت شعري أيتكنّ صاحبة الجمل الأدْبَب تنبحها كلاب الحَوْأَب»، قيل: أراد الأَدَبّ، فأظهر التضعيف، والأدَبّ الكثير الدَّبَب. يقال: جمل أدَبّ إذا كان كثير الدَّبَب، والدَّبَب: كثرة شعر الوجه وزَغَبُه. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي حديث ابن عبّاس: «اتّبعوا دُبّة قريش ولا تفارقوا الجماعة» أي طريقته ومذهبه. يقال: سلك فلان دُبّة فلان أي طريقته ومذهبه.

وفي الحديث: «وحملها على حمار من هذه الدَّبَّابة» أراد الحُمُر الضّعاف الّتي تدِبّ ولا تُسرع. (٢: ٦١٤)

ابن سيده: دَبّ النمل، وغيره من الحيوان، يَدِبّ دَبًّا، ودَبِيبًا: مشى على هِينَتِه. وقال ابن دُرَيد: دَبّ دَبِيبًا، ولم يُفسّر ولا عبّر عنه.

وإنّه لخفيّ الدَّبّة، أي الضّرب الّذي هو عليه من الدّبيب.

ودَبّ الشّراب في الجسم والإناء يَدِبّ دَبِيبًا: سَرى.

ودَبّ السُّقم في الجسم، والبِلَى في الثّوب، والصّبح في الغَبَش، كلّه من ذلك.

ودَبّت عقاربه: سَرَت نمائمه وأذاه.

والدّابّة: اسم لما دَبّ من الحيوان، مُمَيِّزةً وغير مُمَيِّزةٍ...

وقوله تعالى: ﴿مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ فاطر: ٤٥، قيل: إنّما أراد العموم، يدلّ على ذلك قول ابن عبّاس: «كاد الجُعَل يَهلِك في جُحْره بذنب ابن آدم». ولمّا قالت الخوارج لقَطَرِيّ: اُخرُج إلينا يا دابّة، فأمرهم بالاستغفار، تلَوا الآية حجّة عليه.

وقد غلب هذا الاسم على ما يُركَب من الدّوابّ، وهو يقع على المذكّر والمؤنّث، وحقيقته الصّفة.

وذُكر عن رُؤبة أنّه كان يقول: قرِّب ذاك الدّابّة يَبرِدُون له، ونظيره من المحمول على المعنى قولهم: هذا شاة.

وقالوا في المثل: «أعْيَيْتِني من شُبٍّ إلى دُبّ»، أي مذ شبيت إلى أن دَبَبْت على العصا. ويجوز: من شُبٍّ إلى دُبٍّ، على الحكاية، وقد أنعمتُ شرح هذه المسألة في الكتاب «المخصّص».

ورجل دَيْبُوب: نمّام كأنّه يَدِبّ بالنّمائم.

وقيل: دَيْبُوب: يجمع بين الرّجال والنّساء، «فَيْعُول» من الدّبيب.

ودُبّة الرّجل: طريقته الّذي يَدُبّ عليها.

وما بها دُبِّيّ ودِبِّيّ، أي ما بها أحد يدِبّ.

وأدبّ البلاد: ملأها عدلًا، فدَبّ أهلها؛ لما لبسوه من أمنه، واستشعروه من بركته ويُمنه.

ومَدَبّ السّيل ومَدِبّه: مجراه.

والدّبّابة الّتي تُتّخذ للحروب، ثمّ تُدفع في أصل حِصْن، فيَنقُبون وهم في جوفها، سُمّيت بذلك لأنّها تُدفع فتدِبّ.

والدَّبَدَب: مَشْي العُجْرُوف من النّمل، لأنّها أوسع النّمل خطوًا، وأسرعها نقلًا.

والدَّبْدَبة: كلّ سرعة في تقارب خَطْو.

والدُّبّة: الحال.

وركبت دُبّته ودُبَّه، أي لزمتُ حاله وطريقته.

وعملت عمله.

والدُّبّ الكُبْرى: من بنات نعش. وقيل: إنّ ذلك يقع على الكُبْرى والصُّغرى، فيقال لكلّ واحدة منهما: دُبٌّ. فإذا أرادوا فصلهما قالوا: الدُّبّ الأصغر، والدُّبّ الأكبر.

والدُّبّ: ضرب من السِّباع، عربيّة صحيحة؛ والجمع أدباب ودِبَبة، والأنثى دُبّة. وأرض مَدَبّة: من الدِّبَبة.

والدُّبّاء: القرع، واحدته: دُبّاءة. وقال اللِّحيانيّ: وممّا تُؤخذ به نساء الأعراب الرِّجال: «أخذته بدُبّاء، مُملأ من الماء، معلّق بترثاء، فلا يزال في تمشاء، وعينه في بكاء». ثمّ فسّره فقال: التّرثاء: الحَبْل، والتّمشاء: المشي، والتّبكاء: البكاء.

والدُّبّة كالدُّبّاء، ومنه قول الأعرابيّ: فأشل الله فلانة، كأنّ بطنها دُبّة.

والدُّبُوب: السّمين من كلّ شيء.

والدَّبَب والدّبَبان: كثرة الشّعر والوبر. رجل أدبّ، وامرأة دبّاء ودَبِبة: كثيرة الشّعر في جبينها. وبعير أدبّ: أزبّ.

فأمّا قول النّبيّ ﷺ: «ليت شعري أيّتكنّ صاحبة الجمل الأدْبَب، تخرج فتنبحها كلاب الحَوْأب» فإنّما أظهر فيه التّضعيف ليوازن به الحَوْأب.

وقيل: الدَّبِب: الزّغب، هو الدّبّة أيضًا على مثال حَبّة؛ والجمع: دَبّ، مثل حَبّ، حكاه كُراع، ولم يقل: الدّبّة: الزّغبة بالهاء.

وقد سمّوا دُبًّا، وهو دُبّ بن مُرّة بن ذُهْل بن شيبان، وهم قوم دَرِم الّذي يُضرب به المثَل، فيقال: أودى دَرِمٌ. وقد سمّي وَبَرة بن حَيْدان - أبو كلب بن وبرة - دُبًّا.

ودَبُوب: موضع. ودَبّاب: أرض.

والدَّبْدَبة: كلّ صوت أشبه صوت وقع الحوافر على الأرض الصُّلبة.

والدَّبْداب: الطّبل. [واستشهد بالشّعر ٧ مرّات]

(٩: ٢٧٩)

الرّاغِب: الدَّبّ والدّبيب: مشي خفيف، ويُستعمل ذلك في الحيوان، وفي الحشرات أكثر، ويُستعمل في الشّراب والبِلَى، ونحو ذلك ممّا لا تُدرك حركته الحاسّة، ويُستعمل في كلّ حيوان وإن اختصّت في التّعارف بالفرس. [ثمّ ذكر الآيات وقال:]

وقوله: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ النّمل: ٨٢، فقد قيل: إنّها حيوان بخلاف ما نعرفه، يختصّ خروجها بحين القيامة.

وقيل: عنى بها الأشرار الّذين هم في الجهل بمنزلة الدّوابّ، فتكون الدّابّة جمعًا اسمًا لكلّ شيء يدبّ، نحو: خائنة جمع خائن. وقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ﴾ الأنفال: ٢٢، فإنّها عامّ في جميع الحيوانات.

ويقال: ناقة دَبُوب: تدبّ في مشيها لبُطئها، وما بالدّار دُبّيّ، أي من يدبّ، وأرض مَدْبُوبة: كثيرة ذوات الدّبيب فيها. (١٦٤)

نحوه الفيروزاباديّ. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٥٨٥)

الزّمَخشَريّ: يقال في السّيف له أثر: كأنّه مَدَبّ النّمل ومَدَبّ الذّرّ.

وزحفوا إلى الحِصْن بالدّبّابات.

وما أكثر دَبَبَة هذا البلد، وأرض مَدَبّة.

وهم دَبْدَبَة، أي جَلَبَة. وقد أجلبوا ودَبدَبوا

ومن المجاز: دبّ الشراب في عروقه

وما بالدار دُبّي.

وهو يَدِبّ بين القوم بالنمائم.

ودَبّت عقاربه عنها.

وهو يدبّ علينا عقاربه ويُحرّش علينا أقاربه

وركب دُبّ فلان ودُبّة فلان، إذا أخذ طريقته

ودَبّ الجدول، وأدَبّ إلى أرضه جدولاً. [ثمّ استشهد بالشعر ٣ مرّات] (أساس البلاغة ١٢٥)

المَديني: في حديث عمر وسُئل «كيف تصنعون بالحصون؟ قال نتّخذ دبّابات، يدخل فيها الرّجال يحفرون» الدّبّابة: جلد مربّع يُقرَّب إلى الحصون، ليحمل تحته الرّجال يَنقُبونها، يقيهم ممّا يُرمَون به من فوق، فإن جُعل مُكنّسًا كهيئة النّعش سمّي ضَبُورًا أو ضَبْرًا.

وفي حديث: «حمل عنده غُلَيّم يُدَبّب» أي يدرّج على المشي رُوَيدًا. (١ ٦٣٥)

الفيّومي: دَبّ الصّغير يَدِبّ من باب «ضرب» دبيبًا ودَبّ الجيش دبيبًا أيضًا، ساروا سيرًا ليّنًا

وكلّ حيوان في الأرض دابّة، وتصغيرها دُوَيْبّة على القياس، وسُمع: دُوَابّة بقلب الياء ألفًا على غير قياس، وخالف فيه بعضهم فأخرج الطّير من الدّوابّ وردّ بالسّماع وهو قوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ النّور: ٤٥، قالوا: أي خلق الله كلّ حيوان مميّزًا كان أو غير مميّز. وأمّا تخصيص الفرس والبغل بالدّابّة عند الإطلاق، فعُرف طارئ.

وتُطلق الدّابّة على الذّكر والأنثى، والجمع: الدّوابّ.

والدُّبّ: حيوان خبيث، والأنثى: دُبّة، والجمع دِبَبَة وزان عِنَبَة

والدّبْدَبة شبه طبل، والجمع: دَبادِب. (١: ١٨٨)

الفيروزاباديّ: دَبّ يَدِبّ دَبًّا ودبيبًا: مشى على هينة، وهو خفيّ الدّبّة كالجِلسة، والشّراب، والسُّقم في الجسم.

والبِلَى في الثّوب: سرى، وعقاربه: سرت نمائمه وأذاه. وهو دَبُوب ودَيْبُوب، أو الدَّيْبُوب: الجامع بين الرّجال والنّساء

والدّابّة: ما دبّ من الحيوان، وغلب على ما يُركب، ويقع على المذكّر.

ودابّة الأرض: من أشراط السّاعة، أو أوّلها، تخرج بمكّة من جبل الصّفا، ينصدع لها، والنّاس سائرون إلى منى، أو من الطّائف، أو بثلاثة أمكنة ثلاث مرّات، معها عصا موسى، وخاتم سليمان عليهما السلام، تضرب المؤمن بالعصا، وتطبع وجه الكافر بالخاتم، فينتقش فيه: هذا كافر.

وأكذَبُ مَن دَبّ ودرج، أي الأحياء والأموات.

وأدببته حمله على الدّبيب، والبلاد: ملأتها عدلاً فدبّ أهلها

وما بالدّار دُبّيّ، بالضّمّ ويُكسر: أحد.

والدَّيْبُوب: النّمّام والقوّاد، ومَدَبّ السّيل والنّمل، وبكسر الدّال: مجراه، والاسم: مكسور، والمصدر: مفتوح، وكذا «المَفْعِل» من كلّ ما كان على

لعلّ يعيل.

و من شبَّ إلى دُبَّ بضمّهما و يُنوّنان من الشّباب إلى أن دبّ على العصا

و طعنة دَبُوب: تَدِبّ بالدّم. و جراحة دَبُوب يَدِبّ الدّم منها سيلانًا

و الأدبّ: الجمل الكثير الشّعر، و بإظهار التضعيف جاء في الحديث: صاحبة الجمل الأدْبَب.

و الدّبّابة، مشدّدة: آلة تُتّخذ للحروب، فتُدفع في أصل الحِصن، فيَنقُبون و هم في جوفها

و الدَّبْدَب: مشي المُجرْوف من النّمل.

و الدُّبّة، بالضّمّ: الحال و الطّريقة، كالدُّبّ، وموضع قُرْب بَدْر

و بالفتح ظرف للزّيت و البَزْر، و الكثيب من الرّمل، أو الرّملة الحمراء، أو المستوية، كالأرض المستوية، و الغلّة لواحدة من الدّبيب، و الجمع ككتاب، و الزّغب على الوجه، و الجمع: دَبّ، و بَطَّة من الزّجاج خاصّة

و بالكسر: الدّبيب.

والدُّبّ، بالضّمّ: سبُع معروف، و هي بهاء، جمعه: أدباب ودِبَبَة، كعِنَبة، واسم، و الكُبرى من بنات نَعْش، قيل: والصّغرى أيضًا فإن أريد الفصل قيل: الدّبّ الأصغر و الدّبّ الأكبر

و الدُّبّاء: القرْع، كالدّبّة، بالفتح: الواحدة بهاء.

والدَّبُوب: الغار القعير، و السّمين من كلّ شيء، وموضع ببلاد هُذَيل.

و الدّبَب والدّبَبان، محرّكتين: الزّغَب، أو كثرة الشّعر، هو أدبّ، و هي دَبّاء، و دَبَّة، كفَرِحة.

و الدَّبْدَبة: كلّ صوت، كوقْع الحافر على الأرض الصُّلبة، والرّكب يُجلب عليه، أو أكثر ما يكون من اللّبن، كالدّبْدَبى، كجَحْجَبى.

و الدُّبَاب: الطّبل.

و الدُّبادِب: الرّجل الضّخم، و الكثير الصّياح

و كسحاب: جبل لطيّئ.

و ككتاب: موضع بالحجاز كثير الرّمل.

و كقَطام: دعاء للضّبُع، أي دِبِّي.

و كشدّاد: موضع، واسم، و رَمْل. و كرُبّى: موضع بالبصرة. و كسُمَيّ: ولد البقرة أوّل ما تلده. و دِبّي حُجَيْل، بالكسر: لُعْبة لهم. (١: ٦٧)

الطُّرَيحيّ: و دبّ ذلك في عروقه: سرى.

و دبّ الجيش دبيبًا: سار سيرًا ليّنًا، و منه دبيب النّمل

و «دبّ إليكم داء الأمم الماضية» يريد الحسد.

و الدّبّة بفتح المهملة و تشديد الموحّدة: وعاء يوضع فيه الدّهن و نحوه.

و الدُّبّ بضمّ المهملة و تشديد الموحّدة: حيوان خبيث يُعدّ من السّباع، و الأنثى دُبّة، و الجمع دِبَبَة كعِنَبة. (٢: ٥٥)

مَجْمَعُ اللُّغة: دَبّ يدِبّ دبًّا و دبيبًا: مشى على هيّنته

و الدّابّة: اسم لكلّ حيوان، ذكرًا كان أو أنثى، عاقلًا أو غير عاقل، و غلب على غير العاقل (١: ٣٧٧)

العَدناني: الدّابة

ويقولون: الحُوت دابّة بحريّة. والصّواب: حيوان بحريّ؛ لأنّ الدّابّة هي كلّ ما يَدِبّ على الأرض، وقد غلب على ما يُركَب من الحيوان، كما يقول معجم ألفاظ القرآن الكريم. اسم لكلّ حيوان، وابن الأعرابيّ: «دبّ: مشى».

والتّهذيب: «دبّ: مشى»، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللُّغة، والمحكم، والمختار، واللّسان: «كلّ ماش على الأرض»، والمصباح، والقاموس: «ما يمشي على هيئته من الحيوان»، والتاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد.

وذُكرت الدّابّة مرارًا في آي الذّكر الحكيم، فشملت أحيانًا الإنسان وغيره، كقوله تعالى في الآية السّادسة من سورة هود: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ وفي الآية ٢٢ من سورة الأنفال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ وفي الآية ٣٨ من سورة الأنعام: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ استثنى الطّير.

وفي الآية ١٨ من سورة الحجّ: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ لم يشمل الإنسان.

وفي الآية ٢٨ من سورة فاطر: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ﴾ استثنى الإنسان والأنعام.

وفي الآية ٤٥ من سورة النّور: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ استثنى الأسماك الّتي تسبح ولا تمشي، والحيوانات البَرْمائيّة طبعًا كالسّلاحف والتّماسيح.

ويقول أبو عُبَيدة: إنّ القرآن يعني بالدّابّة: الإنسان أيضًا.

وأخرج بعضهم الطّير من الدّوابّ؛ لأنّه لا يمشي دائمًا على الأرض.

ويقول معجم مقاييس اللّغة: إنّ الدّابّة هي كلّ ما مشى على الأرض، والأسماك لا تمشي، ويقول التّاج: إنّها اسم ما دبّ مشى من الحيوان، والفعل دبّ ليس

من معانيه سبّح

ولكنّ الرّاغب الأصفهانيّ يقول في «مفرداته»: إنّ الدّابّة تشمل جميع الحيوانات، والأسماك حيوانات. ولكنّه يقول أيضًا: الدّبّ والدّبيب: المشي الخفيف، والسّباحة لا يمكن أن تسمّى مشيًا.

وهذا الاختلاف في المعاني الّتي تؤدّيها كلمة دابّة، يجعلني أرى أن تشمل كلّ الحيوانات الّتي تدبّ على الأرض، ومنها الإنسان الحيوان النّاطق، ويستثنى منها الطّير، والأسماك، والحيوانات البَرْمائيّة.

هذه دابّة، هذا دابّة

ويخطّئون من يقول: هذا الدّابّة قويّ، ظنًّا منهم أنّ التّاء المربوطة فيها هي للتّأنيث، ولا يؤيّد رأيهم هذا سوى ابن الأثير، الّذي اكتفى بتأنيث الدّابّة في «النّهاية».

والحقيقة هي أنّ كلمة «الدّابّة» تؤنّث وتذكّر،

كما يقول معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، والمحكم، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، والمتن، والوسيط.

وقد قال الصّحاح والمختار: إنّ كلّ ماشٍ على الأرض دابّة، وهذا ينطبق على المؤنّث والمذكّر كليهما. وقال معجم ألفاظ القرآن الكريم: إنّ كلمة الدّابّة تغلب على غير العاقل.

وهنالك من اكتفى بتذكير الدّابّة مثل: رؤبة بن العجّاج، الّذي قال: فرُبّ ذلك الدّابّة، ومعجم مقاييس اللّغة الّذي قال في مادّة «س ي ب»: سَيَّبتُ الدّابّة: تركته حيث شاء، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ في مادّة «ش و ر»: شِرتُ الدّابّة: استخرجت عَدْوَه، وأقرب الموارد الّذي قال: إنّ الهاء في الدّابّة هي للوحدة كما في الحمامة.

ذبّ السُّقم في الجسم وإلى الجسم

ويخطّئون من يقول: ذبّ السُّقم إلى الجسم، ويقولون: إنّ الصّواب هو: ذبّ السُّقم أو الشّراب في الجسم، والبِلى في الثّوب، والصّبح في الغَبَش «مجاز» أي سَرَى، ويعتمدون على ما جاء في التّهذيب، والمحكم، والأساس. ذبّ الشّراب في عروقه «مجاز» واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، والمتن، والوسيط.

ولكنّ اللّسان والتّاج قالا أيضًا: «ذبّ القوم إلى العدوّ دَبيبًا: إذا مشوا على هيئتهم لم يُسرعوا».

والمجاز هنا يُبيح لنا أن نقول: ذبّ السّقم إلى الجسم، والبِلى إلى الثّوب، والشّراب إلى العروق، لأنّها أعداء للجسم والثّوب والعروق، كما يَدِبّ القوم إلى عدوّهم.

أما دَبّت عقاربه منّي: سَرَت نمائمه وأذاه. ونقول أيضًا: يَدِبّ بين النّاس بالنّمائم، فهو: دَبُوب ودَيْبُوب مجاز

وذبّ الشّيخ: مشى مشيًا رُوَيدًا. قال الشّاعر

زعمَتني شيخًا، ولستُ بشيخ

إنّما الشّيخ من يَدِبّ دبيبًا

أمّا فعله فهو: ذبّ يَدِبّ دَبًّا، ودبيبًا، ومَدَبًّا، ودبًّا

لذا قل

أ ـ ذبّ السُّقم في جسمه

ب ـ ذبّ السُّقم إلى جسمه «مجاز». (٢١١)

محمود شيت: الدُّبّ: حيوان من السّباع اللّواحم كبير ثقيل، يمشي على أخمص أقدامه، جمعه: دِباب، ودِبَبة

الدّبّابة: آلة تتّخذ للحرب وهدم الحُصُون. وتُطلق في الحرب الحديثة على سيّارة غليظة مصفّحة، تهجم على صفوف العدوّ، وتُرمى منها القذائف.

والدّبيب: كلّ ما يَدِبّ على الأرض.

الدّابّة: ما يُركب من الحيوانات أو يُحمل عليه الأثقال.

والدّابّة من ناقلة الجيش للقطعات الجبليّة.

الدّبّابة: سيّارة مدرّعة بدروع سميكة، تحمل الأسلحة الثّقيلة والخفيفة، لمهاجمة مواضع العدوّ المحصّنة، جمعها: دبّابات. (١: ٢٣٣)

الْمُصْطَفَوِيّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الحركة اللّيّنة الخفيفة، و يقرب من المفهوم المعبّر عنه بالفارسيّة بـ«جنبيدن».

فالدّابّة تعمّ جميع أنواع الحيوان من الإنسان و الأنعام و الحشرات و الطّير، أي كلّ ذي حياة له حركة مّا من أيّ نوع.

و قد تُطلق على ما يقابل الطّير كما في: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ الأنعام: ٣٨، و قد تُطلق على ما يقابل الإنسان كما في ﴿وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ الحجّ: ١٨، و قد تُطلق على ما يقابل النّاس و الأنعام كما في ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ﴾ فاطر: ٢٨.

و أمّا الإطلاق العامّ، كما في: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ العنكبوت: ٦٠، فيراد كلّ حيوان غير الإنسان. و قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الأنفال: ٥٥، ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ البقرة: ١٦٤، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ هود: ٦، فيراد جميع أنواع الحيوان.

و أمّا اختلاف التّعبير، فإنّ النّظر في بعض الموارد إلى مطلق ما كان ذا حياة و له حركة في مقابل الجماد و النّبات، فيراد منه حينئذ مطلق ما يرادف الحيوان. و قد يكون النّظر إلى ما يمشي في الأرض و يدبّ فيها، و يكون الملحوظ هذه الجهة، فيقابل الطّير الدّابّة المتحرّكة في جوّ السّماء. و قد يكون النّظر إلى جهة كونه دابّة في مقابل الإنسان العاقل. و قد يكون المنظور إلى كونه من الحيوان ضعيفًا و الملحوظ هذه الجهة، فيقابل الأنعام، والله أعلم.

فظهر اللّطف في هذه التّعابير المختلفة. (٣: ١٧٢)

النّصوص التّفسيريّة

١ ـ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. البقرة: ١٦٤

ابن عبّاس: ذكر و أنثى. (٢٢)

يريد كلّ ما دبّ على وجه الأرض من جميع الخلق من النّاس و غيرهم. (الخازن ١: ١١٥)

نحوه أبو السّعود. (١: ٢٢٥)

السُّدّيّ: أي من كلّ خلق. (١٣٦)

الطّبريّ: والدّابّة: اسم لكلّ ذي روح كان غير طائر بجناحيه، لدبيبه على الأرض. (٢: ٦٩)

الماوَرْديّ: يعني جميع الحيوان الّذي أنشأه فيها، سمّاه دابّة لدبيبه عليها. (١: ٢١٧)

الطُّوسيّ: دالّ على أنّ لها صانعًا عالمًا لها منعمًا بأنواع النّعم. (٢: ٥٥)

ابن عَطيّة: دابّة: يجمع الحيوان كلّه، و قد أخرج بعض النّاس الطّير من الدّوابّ و هذا مردود. (١: ٢٣٣)

القُرطُبيّ: و دابّة: تجمع الحيوان كلّه، و قد أخرج بعض النّاس الطّير، و هو مردود، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ هود: ٦، فإنّ

الطّير يَدِبّ على رجليه في بعض حالاته. (١: ١٩٦)

البَيْضاويّ: فإنّ الدّوابّ ينمون بالخِصْب ويعيشون بالحياة. (١: ٩٣)

الخازن: يريد كلّ ما دبّ على وجه الأرض من جميع الخلق من النّاس وغيرهم، والآية في ذلك أنّ جنس الإنسان يرجع إلى أصل واحد وهو آدم، ثمّ ما فيهم من الاختلاف في الصّور والأشكال والألوان والألسنة والطّبائع والأخلاق والأوصاف إلى غير ذلك، ثمّ يقاس على بني آدم سائر الحيوان. (١: ١١٥)

أبو حَيّان: الدّابّة: اسم لكلّ حيوان، وردّ قول من أخرج منه الطّير بقول علقمة:

كأنّهم صابت عليهم سحابة
صواعقها لطيرهنّ دبيب

ويقول الأعشى:

* دبيب قطا البطحاء في كلّ منهل *

وفعله: دبّ يدِبّ، وهذا قياسه لأنّه لازم، وسُمع فيه يَدُبّ بضمّ عين الكلمة. والهاء في الدّابّة للتّأنيث إمّا على معنى نفس دابّة، وإمّا للمبالغة، لكثرة وقوع هذا الفعل، وتطلق على الذّكر والأُنثى. (١: ٤٥٥)

الشِّربينيّ: وبثّ فيها من كلّ دابّة، لأنّ الدّوابّ ينمون بالخصب ويعيشون بالحيا، أي المطر.

(١: ١٠٩)

ابن عاشور: فـ(مِنْ) في قوله: ﴿مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ بيانيّة، وهي في موضع الحال ظرف مستقرّ، وإن جعلته عطفًا على المعطوف على الصّلة وهو ﴿أَحْيَا﴾ فـ(مِنْ) في قوله: ﴿مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ تبعيضيّة وهي ظرف لغو، أي أكثر فيها عددًا من كلّ نوع من أنواع الدّوابّ، بمعنى أنّ كلّ نوع من أنواع الدّوابّ ينبثّ بعض كثير من كلّ أنواعه، فالتّنكير في ﴿دَابَّةٍ﴾ للتّنويع أي أكثر الله من كلّ الأنواع لا يختصّ ذلك بنوع دون آخر. [إلى أن قال:]

وبثّ الدّوابّ على وجه عطفه على فعل ﴿أَنْزَلَ﴾ هو خلق أنواع الدّوابّ على الأرض، فعبّر عنه بالبثّ لتصوير ذلك الخلق العجيب المتكاثر، فالمعنى وخلق فبثّ فيها من كلّ دابّة.

وعلى وجه عطف ﴿وَبَثَّ﴾ على ﴿فَأَحْيَا﴾ فبثّ الدّوابّ انتشارها في المراعي بعد أن كانت هازلة جائعة، وانتشار نسلها بالولادة، وكلّ ذلك انتشار وبثّ. (٢: ٨٢)

لاحظ: ب ث ث: «بَثَّ».

٢ـ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾. الأنعام ٣٨

الطُّوسيّ: ابتدأ الله تعالى بهذه الآية، فأخبر بشأن سائر الخلق، وبإزاحة علّة عباده المكلّفين في البيان، ليعجب عباده في الآية الّتي تبيّنها من الكفّار وذهابهم عن الله تعالى، فقال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ فجمع جميع الخلق بهذين اللّفظين لأنّ جميع الحيوان لا يخلو من أن يكون ممّا يطير بجناحيه أو يدبّ. (٤: ١٣٦)

الطَّبْرِسيّ: لمّا بيّن سبحانه أنّه قادر على أن

يُنزّل آية، عقّبه بذكر ما يدلّ على كمال قدرته، وحسن تدبيره وحكمته، فقال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ أي ما من حيوان يمشي على وجه الأرض ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ جمع بهذين اللّفظين جميع الحيوانات، لأنّها لا تخلو: إمّا أن تكون ممّا يطير بجناحيه، أو يدبّ. (٢: ٧)

نحوه البيضاويّ. (١: ٣٠٩)

الفخر الرّازيّ: ما الفائدة في تقييد الدّابّة بكونها في الأرض؟

والجواب من وجهين.

الأوّل: أنّه خصّ ما في الأرض بالذّكر دون ما في السّماء احتجاجًا بالأظهر، لأنّ ما في السّماء وإن كان مخلوقًا مثلنا فغير ظاهر.

والثّاني أنّ المقصود من ذكر هذا الكلام أنّ عناية الله تعالى لمّا كانت حاصلة في هذه الحيوانات، فلو كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من إظهارها

وهذا المقصود إنّما يتمّ بذكر من كان أدون مرتبة من الإنسان، لا بذكر من كان أعلى حالًا منه، فلهذا المعنى قيّد الدّابّة بكونها في الأرض. (١٢: ٢١٢)

نحوه النّيسابوريّ. (٧: ١٠٢)

القرطبيّ: و﴿دَابَّةٍ﴾ تقع على جميع ما دبّ، وخصّ بالذّكر ما في الأرض دون السّماء لأنّه الّذي يعرفونه ويعاينونه. (٦: ٤٢٠)

أبو السّعود: كلام مستأنف مسوق لبيان كمال قدرته عزّ وجلّ، وشمول علمه وسعة تدبيره، ليكون كالدّليل على أنّه تعالى قادر على تنزيل الآية، وإنّما لا ينزّلها محافظة على الحِكَم البالغة وزيادة (من) لتأكيد الاستغراق، وهي متعلّقة بمحذوف هو وصف للدّابّة مفيد لزيادة التّعميم، كأنّه قيل: وما فرد من أفراد الدّوابّ يستقرّ في قُطر من أقطار الأرض. (٢: ٣٧٩)

الآلوسيّ: كلام مستأنف مسوق ـ كما قال الطّبرسيّ وغيره ـ لبيان كمال قدرته عزّ وجلّ وحسن تدبيره وحكمته، وشمول علمه سبحانه وتعالى، فهو كالدّليل على أنّه تعالى قادر على الإنزال، وإنّما لا ينزّل محافظة على الحِكَم الباهرة.

وقيل: إنّه دليل على أنّه سبحانه وتعالى قادر على البعث والحشر، والأوّل أنسب وزيدت (من) تنصيصًا على الاستغراق.

والدّابّة ما يدبّ على الأرض من الحيوان وأصله من دبّ يدبّ دبيبًا، إذا مشى مشيًا فيه تقارب خطو والجارّ والمجرور متعلّق بمحذوف أو مجرور أو مرفوع وقع صفة لدابّة، ووُصفت بذلك لزيادة التّعميم، كأنّه قيل: وما من فرد من أفراد الدّوابّ يستقرّ في قُطر من أقطار الأرض وجهها أو جوفها. (٧: ١٤٢)

ابن عاشور: إنّ لها خصائص لكلّ جنس ونوع منها، كما لأمم البشر خصائصها، أي جعل الله لكلّ نوع ما به قوامه، وألهمه اتّباع نظامه، وأنّ لها حياة مؤجّلة لا محالة. (٦: ٨٦)

الطّباطبائيّ: الدّابّة كلّ حيوان يدبّ على الأرض، وقد كثر استعماله في الفرس. والدّبّ بالفتح،

والدّبيب هو المشي الخفيف. (٧: ٧٢)

مكارم الشّيرازيّ: الدّابّة من دبّ، والدّبيب: المشي الخفيف، ويُستعمل ذلك في الحيوان والحشرات أكثر. وقد ورد في الحديث: «لا يدخل الجنّة ديبوب» وهو النّمّام الّذي يمشي بين النّاس بالنّميمة. (٤: ٢٥٥)

٣ـ ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ هود: ٦

ابن عبّاس: كلّ دابّة. (الطّبريّ ٧: ٣)

أبو عُبَيْدَة: كلّ آكل فهو دابّة، ومجازه: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى الْأَرْضِ﴾، و(من) من حروف الزّوائد. (١: ٢٨٥)

الطّبريّ: وما تدبّ دابّة في الأرض. (٧: ٣)

النّحّاس: يقال لكلّ ما دبّ من النّاس وغيرهم دابّ، ودابّة على المبالغة تأنيث على الصّفة والخلقة. (٣: ٣٣١)

الثّعلبيّ: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ﴾ من نسمة و ليس دابّة، وهي كلّ حيوان دبّ على وجه الأرض، وقال بعض العلماء: كلّ ما أكل فهو دابّة. (٥: ١٥٧)

نحوه البغويّ. (٢: ٤٤٠)

الطّوسيّ: و الدّابّة: الحيّ الّذي من شأنه أن يدبّ. يقال: دبّ يدبّ دبيبًا وأدبّه إدبابًا، غير أنّه صار بالعرف عبارة عن الخيل والبراذين دون غيرها من الحيوان. (٥: ٥١٧)

ابن عطيّة: و الدّابّة: ما دبّ من الحيوان، والمراد جميع الحيوان الّذي يحتاج إلى رزق، ويدخل في ذلك الطّائر والهوامّ وغير ذلك، كلّها دوابّ، [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ١٥١)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ١٤٤) والبُرُوسَويّ (٤: ٩٥).

الفخر الرّازيّ: قال الزّجّاج: الدّابّة اسم لكلّ حيوان، لأنّ الدّابّة اسم مأخوذ من الدّبيب، وبنيت هذه اللّفظة على هاء التّأنيث، وأطلق على كلّ حيوان ذي روح ذكرًا كان أو أنثى، إلّا أنّه بحسب عرف العرب اختصّ بالفرس، والمراد بهذا اللّفظ في هذه الآية الموضوع الأصليّ اللّغويّ، فيدخل فيه جميع الحيوانات، وهذا متّفق عليه بين المفسّرين. (١٧: ١٨٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٢: ٢)

الخازن: الدّابّة: اسم لكلّ حيوان دبّ على وجه الأرض، وأطلق لفظ الدّابّة على كلّ ذي أربع من الحيوان على سبيل العرف، والمراد منه الإطلاق، فيدخل الآدميّ وغيره من جميع الحيوانات. (٣: ١٧٨)

الطّباطبائيّ: الدّابّة ـ على ما في كتب اللّغة ـ كلّ ما يدبّ و يتحرّك، ويكثر استعماله في النّوع الخاصّ منه، و قرينة المقام تقتضي كون المراد منه العموم، لظهور أنّ الكلام مسوق لبيان سعة علمه تعالى. (١٠: ١٤٨)

عبد الكريم الخطيب: والدّابّة: كلّ ما دبّ على الأرض من كائنات حيّة، من الحشرات والهوامّ إلى الإنسان. و اختصاص دوابّ الأرض بالذّكر، لأنّها هي الّتي تشاركنا الحياة على هذه الأرض، وهي الّتي

تقع لحواسّنا و مدركاتنا، و هي الّتي تحتاج إلى ما يمسك عليها حياتها، من طعام و شراب، و مأوى و نحو هذا (٦: ١١٠٥)

٤- وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ النّور ٤٥

الزّجّاج: دابّة اسم لكلّ حيوان مميّز و غيره فلمّا كان لما يعقل ولما لا يعقل قال: ﴿فَمِنْهُمْ﴾، ولو كان لما لا يعقل لقيل: فمنها أو منهنّ. (٤: ٥٠)

الواحديّ: يعني كلّ حيوان يشاهد في الدّنيا، و لا يدخل الجنّ و الملائكة، لأنّا لا نشاهدهم. (٣: ٣٢٤)

نحوه البغويّ (٣: ٤٢٣)، و الطّبرسيّ (٤: ١٤٨).

المَيْبُديّ: [نحو الواحديّ] و قيل: يريد به جميع المخلوقات، و أصل جميع الخلق من الماء. (٦: ٥٥٦)

الزّمخشريّ: و لمّا كان اسم الدّابّة موقعًا على المميّز و غير المميّز غلّب المميّز فأعطى ما وراءه حكمه، كأنّ الدّوابّ كلّهم مميّزون، فمن ثمّة قيل: ﴿فَمِنْهُمْ﴾. (٣: ٧١)

ابن عَطيّة: و الدّابّة كلّ ما يدبّ من الحيوان، أي تحرّك متنقّلًا أمامه قدمًا، و يدخل فيه الطّير إذ قد يدبّ، و منه قول الشّاعر:

* دبيب قطا البطحاء في كلّ منهل *

و يدخل فيه الحوت، و في الحديث: «دابّة من البحر مثل الظّرب». (٤: ١٩٠)

الفَخر الرّازيّ: إنّ المراد من الدّابّة: الّتي تدبّ على وجه الأرض و مسكنهم هنالك، فيخرج عنه الملائكة و الجنّ. و لمّا كان الغالب جدًّا من هذه الحيوانات كونهم مخلوقين من الماء، إمّا لأنّها متولّدة من النّطفة، و إمّا لأنّها لا تعيش إلّا بالماء، لا جرم أطلق لفظ الكلّ تنزيلًا للغالب منزلة الكلّ. (٢٤: ١٦)

ابن عَرَبيّ: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ من أصناف دوابّ الدّواعي الّتي تدبّ في أراضي النّفوس، و تبعثها إلى الأعمال من ماء مخصوص، أي علم مناسب لتلك الدّاعية المتولّدة منه، فإنّ منشأ كلّ داعية إدراك مخصوص. (٢: ١٤٩)

القُرطُبيّ: و الدّابّة: كلّ ما دبّ على وجه الأرض من الحيوان. يقال: دبّ يدبّ فهو دابّ، و الهاء للمبالغة. [إلى أن قال:]

﴿دَابَّةٍ﴾ تشمل من يعقل و ما لا يعقل، فغلّب من يعقل لمّا اجتمع مع من لا يعقل، لأنّه المخاطب و المتعبّد، و لذلك قال: ﴿فَمِنْهُمْ﴾. (١٢: ٢٩١)

نحوه أبو السّعود. (٤: ٤٧٣)

أبو حَيّان: [نحو ابن عطيّة و أضاف:]

و اندرج في ﴿كُلَّ دَابَّةٍ﴾ المميّز و غيره، فسهل التّفصيل بـ (مَنْ) الّتي لمن يعقل و ما لا يعقل إذا كان مندرجًا في العامّ، فحكم له بحكمه، كأنّ الدّوابّ كلّهم مميّزون. (٦: ٤٦٥)

البُرُوسَويّ: الدّبّ و الدّبيب: مشي خفيف، و يستعمل ذلك في الحيوان و في الحشرات أكثر كما في «المفردات». و الدّابّة هنا ليست عبارة عن مطلق ما

يمشي و يتحرّك، بل هي اسم للحيوان الّذي يدبّ على الأرض و مسكنه هنالك، فيخرج منها الملائكة و الجنّ، فإنّ الملائكة خُلقوا من نور و الجنّ من نار

و قال في «فتح الرّحمان»: خلق كلّ حيوان يُشاهد في الدّنيا، و لايدخل فيه الملائكة و الجنّ، لأنّا لانشاهدهم، انتهى. و المعنى خلق كلّ حيوان يدبّ على الأرض. (٦: ١٦٧)

الآلوسيّ: أي كلّ حيوان يدبّ على الأرض، و أدخلوا في ذلك الطّير و السّمك. و ظاهر كلام بعض أئمّة التّفسير: أنّ الملائكة و الجنّ يدخلون في عموم الدّابّة، و لعلّها عنده كلّ ما دبّ و تحرّك مطلقًا، و بعظم اللّغويّين يفسّرها بما سمعت و التّاء فيها للنّقل إلى الاسميّة لا للتّأنيث. و قيل: دابّة: واحد داب كخائنة و خائن. (١٨: ١٩٢)

حجازيّ: الدّابّة: اسم لكلّ ما دبّ و درج على وجه الأرض، و قد يُستعمل في العرف العامّ خاصّة بذوات الأربع

المعنى: و الله سبحانه و تعالى خلق كلّ دابّة تدبّ على الأرض، من إنسان و حيوان و طير، و وحش، و غيرها. خلق كلّ ذلك من ماء. (١٨: ٧٠)

٥ ـ وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِاٰيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ.

النّمل: ٨٢

النّبيّ ﷺ: [ذكر الدّابّة، فقيل:] يا رسول الله، من أين تخرج؟

قال: من أعظم المساجد حرمةً على الله، بينما عيسى يطوف بالبيت و معه المسلمون، إذ تضطرب الأرض تحتهم تحرّك القنديل، و ينشقّ الصّفا ممّا يلي المسعى، و تخرج الدّابّة من الصّفا، أوّل ما يبدو رأسها مُلمّعة ذات وَبَر و ريش، لم يدركها طالب، و لن يفوتها هارب، تسم النّاس: مؤمن و كافر. أمّا المؤمن فتترك وجهه كأنّه كوكب درّيّ، و تكتب بين عينيه مؤمن، و أمّا الكفّار فتنكت بين عينيه نكتة سوداء. كافر.

[و في رواية أخرى عنه:]

تخرج الدّابّة معها خاتم سليمان و عصا موسى، فتجلو وجه المؤمن بالعصا، و تختم أنف الكافر بالخاتم، حتّى أنّ أهل البيت ليجتمعون، فيقول هذا: يا مؤمن، و يقول هذا: يا كافر. (الطّبريّ ١٠: ١٥)

إنّه يكون للدّابّة ثلاث خرجات من الدّهر، فتخرج خروجًا بأقصى المدينة، فيفشو ذكرها في البادية، و لايدخل ذكرها القرية: يعني مكّة، ثمّ تمكث زمانًا طويلًا ثمّ تخرج خرجة أخرى قريبًا من مكّة، فيفشو ذكرها في البادية، و يدخل ذكرها القرية: يعني مكّة، ثمّ سار النّاس يومًا في أعظم المساجد على الله عزّ و جلّ حرمةً و أكرمها على الله يعني المسجد الحرام، لم ترعهم إلّا و هي في ناحية المسجد تدنو و تدنو، كذا ما بين الرّكن الأسود إلى باب بني مخزوم عن يمين الخارج في وسط من ذلك، فيرفض النّاس عنها، و يثبت لها عصابة عرفوا أنّهم لن يُعجزوا الله، فخرجت عليهم تنفض رأسها من التّراب، فمرّت بهم فجلّت عن وجوههم حتّى تركتها كأنّها الكواكب الدّرّيّة، ثمّ

وتَتْ في الأرض لا يدركها طالب ولا يُعجزها هارب، حتّى أنّ الرّجل ليقوم فيتعوّذ منها بالصّلاة، فتأتيه من خلفه فتقول: يا فلان الآن تُصلّي، فيُقبل عليها بوجهه فتَسِمه في وجهه، فيتجاور النّاس في ديارهم ويصطحبون في أسفارهم ويشتركون في الأموال، يعرف الكافر من المؤمن، فيقال للمؤمن: يا مؤمن، وللكافر: يا كافر (الطَّبْرسيّ ٤: ٢٣٤)

تخرج من شعب أجياد. (ابن الجَوْزيّ ٦: ١٩٠)

الإمام عليّﷺ: إنّها تخرج ثلاثة أيّام، والنّاس ينظرون فلا يخرج إلّا ثلثها. (الزّمَخْشَريّ ٣: ١٦٠)

إنّه صاحب العصا والميسم. (الطَّبْريّ ٤: ٢٣٤)

الإمام الحسنﷺ: لا يتمّ خروجها إلّا بعد ثلاثة أيّام. (الزّمَخْشَريّ ٣: ١٦٠)

ابن عبّاس: ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ﴾ بين الصّفا والمروة، وهي عصا موسى، ويقال: معها عصا موسى. (٣٢٢)

إنّها دابّة ذات زغب وريش، لها أربع قوائم (الماورْديّ ٤: ٢٢٦)

إنّها الثّعبان المشرف على جدار الكعبة الّتي اقتلعتها العقاب حين أرادت قريش بناء الكعبة (ابن عطيّة ٤: ٢٧٠)

تخرج من بعض أودية تهامة. (ابن الجَوْزيّ ٦: ١٩٠)

ابن عمر: يبيت النّاس يسيرون إلى جمع، وتبيت دابّة الأرض تسايرهم، فيصبحون وقد خطمتهم من رأسها وذنبها، فما من مؤمن إلّا مسحته، ولا من كافر ولا منافق إلّا تخبطه.

[وفي رواية أخرى عنه:] لو شئتُ لانتعلتُ بنعليّ هاتين، فلم أمسّ الأرض قاعدًا حتّى أقف على الأحجار الّتي تخرج الدّابّة من بينها، ولكأنّي بها قد خرجت في عقب ركب من الحاجّ، فما حججت قطّ إلّا خفت تخرج بعقبنا.

[وفي رواية أخرى عنه:] إنّها تنكت في وجه الكافر نكتةً سوداء، فتفشو في وجهه، فيسودّ وجهه، وتنكت في وجه المؤمن نكتةً بيضاء فتفشو في وجهه حتّى يبيضّ وجهه، فيجلس أهل البيت على المائدة، فيعرفون المؤمن من الكافر، ويتبايعون في الأسواق، فيعرفون المؤمن من الكافر.

[وفي رواية أخرى عنه:] تخرج الدّابّة من شعب، فيمسّ رأسها السّحاب، ورجلاها في الأرض ما خرجتا، فتمرّ بالإنسان يصلّي، فتقول: ما الصّلاة من حاجتك فتخطمه (الطَّبَريّ ١٠: ١٥)

تخرج بين الصّفا والمروة فتخبر المؤمن بأنّه مؤمن والكافر بأنّه كافر، وعند ذلك يرتفع التّكليف ولا تقبل التّوبة، وهو علم من أعلام السّاعة. وقيل: لا يبقى مؤمن إلّا مسحته ولا يبقى منافق إلّا خطمته، تخرج ليلة جمع والنّاس يسيرون إلى منى. (الطَّبْرسيّ ٤: ٢٣٣)

ابن الزّبير: إنّها دابّة رأسها رأس ثور وعينها عين خنزير وأذنها أذن فيل وقرنها قرن أيّل وعنقها عنق نعامة وصدرها صدر أسد ولونها لون نمر وخاصرتها خاصرة هرّ وذنبها ذنب كبش وقوائمها

قوائم بعير، بين كلّ مفصلين اثنا عشر ذراعًا، تخرج معها عصا موسى و خاتم سليمان، فتنكت في وجه المسلم بعصا موسى نُكتة بيضاء، وتنكت في وجه الكافر بخاتم سليمان فيسودّ وجهه

(الماورديّ ٤: ٢٢٦)

الشّعبيّ: إنّها دابّة ذات وَبَر تُناغي السّماء

(الماورديّ ٤: ٢٢٦)

وَهْب بن مُنَبِّه: وجهها وجه رجل، و سائر خلقها خلق الطّير، و مثل هذا لايُعرف إلّا من النّبوّات الإلهيّة

(الطّبْرسيّ ٤: ٢٣٣)

تخرج من بحر سدوم. (ابن الجوزيّ ٦: ١٩٠)

عطاء: رأيت عبد الله بن عمرو ـ وكان منزله قريبًا من الصّفا ـ رفع قدمه وهو قائم وقال على عقبيه ثمّ أصعها حتّى أصعها على المكان الّذي تخرج منه الدّابّة.

(الطّبَريّ ١٠: ١٥)

الإمام الصّادق عليه السلام: انتهى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أمير المؤمنين عليه السلام و هو نائم في المسجد، قد جمع رملًا و وضع رأسه عليه، فحرّكه برجله، ثمّ قال له: قم يا دابّة الله! فقال رجل من أصحابه: يا رسول الله أيسمّي بعضنا بعضًا بهذا الاسم؟ فقال: لا و الله ما هو إلّا له خاصّة، و هو الدّابّة الّتي ذكر الله في كتابه: ﴿وَ اِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِاٰيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ ثمّ قال: يا عليّ إذا كان آخر الزّمان أخرجك الله في أحسن صورة و معك ميسم تَسِم به أعداءك. فقال رجل لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ النّاس يقولون: هذه الدّابّة إنّما تكلّمهم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلّمهم الله في نار جهنّم، إنّما هو يُكلّمهم من الكلام، و الدّليل على أنّ هذا في الرّجعة

(القُمّيّ ٢: ١٣٠)

قال رجل لعمّار بن ياسر: يا أبا اليقظان آية في كتاب الله قد أفسدت قلبي و شكّكتني، قال عمّار: و أيّ آية هي؟ قال قول الله: ﴿وَ اِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْاَرْضِ...﴾ فأيّ دابّة هي؟ قال عمّار: و الله ما أجلس و لا آكل و لا أشرب حتّى أريكها، فجاء عمّار مع الرّجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام و هو يأكل تمرًا و زبدًا، فقال له: يا أبا اليقظان هلمّ، فجلس عمّار و أقبل يأكل معه، فتعجّب الرّجل منه فلمّا قام عمّار قال له الرّجل: سبحان الله يا أبا اليقظان حلفت أنّك لا تأكل و لا تشرب و لا تجلس حتّى تُريَنيها، قال عمّار: قد أريتكها إن كنت تعقل.

(القُمّيّ ٢: ١٣١)

مُقاتل: تخرج من الصّفا الّذي بمكّة ﴿تُكَلِّمُهُمْ﴾ بالعربيّة، فتقول: ﴿اَنَّ النَّاسَ﴾ يعني كفّار مكّة ﴿كَانُوا بِاٰيَاتِنَا﴾ يعني خروج الدّابّة ﴿لَا يُوقِنُونَ﴾. هذا قول الدّابّة للنّاس: إنّ النّاس بخروجي لا يوقنون، لأنّ خروجها آية من آيات الله عزّ و جلّ.

فإذا رآها النّاس كلّهم عادت إلى مكانها من حيث خرجت، لها أربع قوائم و زغب و ريش، و لها جناحان و اسمها أقصى، فإذا خرجت بلغ رأسها السّحاب.

(٣: ٣١٧)

الطّبَريّ: عن حُذيفة بن أسيد الغفاريّ، قال: إنّ الدّابّة حين تخرج يراها بعض النّاس، فيقولون: و الله

لقد رأينا الدّابّة، حتّى يبلغ ذلك الإمام فيطلب فلا يقدر على شيء. قال: ثمّ تخرج فيراها النّاس، فيقولون: و الله لقد رأيناها، فيبلغ ذلك الإمام فيطلب فلا يرى شيئًا، فيقول: أمّا إنّي إذا حدث الّذي يذكرها قال: حتّى يعدّ فيها القتل، قال: فتخرج، فإذا راها النّاس دخلوا المسجد يصلّون، فتجيء إليهم فتقول: الآن تُصلّون، فتخطم الكافر، و تمسح على جبين المسلم غرّة، قال: فيعيش النّاس زمانًا يقول هذا: يا مؤمن، و هذا: يا كافر.

[و في رواية أخرى عنه:] للدّابّة ثلاث خرجات: خرجة في بعض البوادي ثمّ تكمن، و خرجة في بعض القُرى حين يهريق فيها الأمراء الدّماء ثمّ تكمن، فبينا النّاس عند أشرف المساجد و أعظمها و أفضلها إذ ارتفعت بهم الأرض، فانطلق النّاس هرابًا، و تبقى طائفة من المؤمنين، و يقولون: إنّه لا يُنجينا من الله شيء، فتخرج عليهم الدّابّة، تجلو وجوههم مثل الكوكب الدّرّيّ، ثمّ تنطلق فلا يُدركها طالب و لا يفوتها هارب، و تأتي الرّجل يصلّي، فتقول: و الله ما كنت من أهل الصّلاة، فيلتفت إليها فتخطمه، قال: تجلو وجه المؤمن، و تخطم الكافر، قلنا: فما للنّاس يومئذ؟ قال: جيران في الرّباع، و شركاء في الأموال، و أصحاب في الأسفار. (١٠: ١٥)

الزّجّاج: يُروى أنّ أوّل أشراط السّاعة خروج الدّابّة و طلوع الشّمس من مغربها و أكثر ما جاء في التّفسير، أنّها تخرج بـ «تهامة»، تخرج من بين الصّفا و المروة، و قد جاء في التّفسير: أنّها تخرج ثلاث مرّات في ثلاثة أمكنة. و جاء في التّفسير: تنكُت في وجه الكافر نُكتة سوداء، و في وجه المؤمن نكتة بيضاء، فتفشو نكتة الكافر حتّى يسودّ منها وجهه أجمع، و تفشو نكتة المؤمن حتّى يبيضّ منها وجهُه فتجتمع الجماعة على المائدة، فيُعرف المؤمن من الكافر. (٤: ١٢٩)

الماوَرْديّ: فيها قولان:

أحدهما: ما حكاه محمّد بن كعب عن عليّ بن أبي طالب، أنّه سُئل عن الدّابّة، فقال: أما و الله ما لها ذَنَب و إنّ لها لَلحية، و في هذا القول إشارة إلى أنّها من الإنس، و إن لم يصرّح.

الثّاني، و هو قول الجمهور: أنّها دابّة من دوابّ الأرض، و اختلف من قال بهذا في صفتها على ثلاثة أقاويل، [ثمّ ذكرها كما تقدّم] (٤: ٢٣٦)

الزّمخشريّ: و دابّة الأرض: الجسّاسة.

جاء في الحديث: أنّ طولها ستّون ذراعًا، لا يُدركها طالب، و لا يفوتها هارب.

و روي: لها أربع قوائم و زَغَب و ريش و جناحان.

و روي: لا تخرج إلّا رأسها، و رأسها يبلغ أعنان السّماء، أو يبلغ السّحاب. (٣: ١٥٩)

نحوه البيضاويّ (٢: ١٨٣)، و النّسفيّ (٣: ٢٢٢).

ابن عَطيّة: فمعنى الآية: و إذا أراد الله أن ينفذ في الكافرين سابق علمه لهم من العذاب، أخرج لهم دابّة من الأرض، و روي أنّ ذلك حين ينقطع الخير و لا يؤمر بمعروف، و لا يُنهى عن منكر، و لا يبقى مُنيب و لا تائب، كما أوحى الله إلى نوح: أنّه لن يؤمن من قومك إلّا من قد آمن، و وقع، عبارة عن الثّبوت

والرّوم. و في الحديث، أنّ الدّابّة و طلوع الشّمس من المغرب من أوّل الأشراط، و إن لم تعيّن الأولى و كذلك الدّجّال.

و ظاهر الأحاديث و الرّوايات أنّ الشّمس آخرها، لأنّ التّوبة تنقطع معها، و تعطي الحال أنّ الإيمان لايبقى إلّا في أفراد، و عليهم تهب الرّيح الّتي لاتبقي إيمانًا و حينئذ ينفخ في الصّور. و عن مروي أنّ الدّابّة تسم قومًا بالإيمان، و تجد أنّ عيسى بن مريم يعدل بعد الدّجّال و يؤمن النّاس به، و هذه الدّابّة روي أنّها تخرج من جبل الصّفا بمكّة.

و روي أنّها تخرج من مسجد الكوفة، من حيث فار تنّور نوح ﷺ.

و روي أنّها دابّة مبثوث نوعها في الأرض، فهي تخرج في كلّ بلد و في كلّ قوم، فعلى هذا التّأويل «دابّة» إنّما هو اسم جنس. (٤: ٢٧٠)

الطّبرسيّ: لايدركها طالب، و لايفوتها هارب، فتسم المؤمن بين عينيه و تكتب بين عينيه مؤمن، و تسم الكافر بين عينيه و تكتب بين عينيه كافر، و معها عصا موسى و خاتم سليمان، فتجلو وجه المؤمن بالعصا، و تختم أنف الكافر بالخاتم، حتّى يقال: يا مؤمن و يا كافر. (٤: ٢٣٣)

أبو الفتوح: [نقل الأقوال و الأحاديث وقال:]

و الّذي يوافق الأخبار الّتي وردت من طرق أصحابنا، أنّ الدّابّة كناية عن المهديّ ﷺ. (١٥: ٧٥)

الفخر الرّازيّ: من علامات القيامة دابّة الأرض، و النّاس تكلّموا فيها من وجوه:

أحدها: في مقدار جسمها، و في الحديث: أنّ طولها ستّون ذراعًا، و روي أيضًا أنّ رأسها تبلغ السّحاب. و عن أبي هريرة: ما بين قرنيها فرسخ للرّاكب.

و ثانيها: في كيفيّة خلقتها، فروي أنّ لها أربع قوائم و زغب و ريش و جناحان.

و عن ابن جريج في وصفها: رأس ثور و عين خنزير و أذن فيل و قرن أيّل و صدر أسد و لون نمر و خاصرة بقرة و ذنب كبش و خفّ بعير.

و ثالثها: في كيفيّة خروجها، عن عليّ ﷺ: أنّها تخرج ثلاثة أيّام و النّاس ينظرون فلايخرج إلّا ثلثها.

و عن الحسن: لايتمّ خروجها إلّا بعد ثلاثة أيّام.

و رابعها: في موضع خروجها، «سئل النّبيّ ﷺ من أين تخرج الدّابّة؟ فقال: من أعظم المساجد حرمة على اللّه تعالى المسجد الحرام».

و قيل: تخرج من الصّفا فتكلّمهم بالعربيّة.

و خامسها: في عدد خروجها، فروي أنّها تخرج ثلاث مرّات: تخرج بأقصى اليمن، ثمّ تكمن، ثمّ تخرج بالبادية، ثمّ تكمن دهرًا طويلًا، فبينا النّاس في أعظم المساجد حرمة و أكرمها على اللّه، فما يهولهم إلّا خروجها من بين الرّكن حذاء دار بني مخزوم عن يمين الخارج من المسجد، فقوم يهربون و قوم يقفون.

و اعلم أنّه لا دلالة في الكتاب على شيء من هذه الأمور، فإن صحّ الخبر فيه عن الرّسول ﷺ قبل و إلّا لم يلتفت إليه. (٢٤: ٢١٧)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٠: ١٧)

ابن عربيّ: ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً﴾ من صورة نفس

كلّ شقيّ مختلفة الهيئات و الأشكال هائلة، بعيدة النّسبة بين أطرافها و جوارحها ـ على ما ذكر من قصّتها ـ بحسب تفاوت أخلاقها و ملكاتها من أرض البدن، قدّام القيامة الصّغرى الّتي هي من أشراطها

(٢: ٢١١)

القُرطُبيّ: اختُلف في تعيين هذه الدّابّة و صفتها و من أين تخرج اختلافًا كثيرًا، قد ذكرناه في كتاب «التذكرة» و نذكره هنا إن شاء الله تعالى مستوفى فأوّل الأقوال: إنّه فصيل ناقة صالح، و هو أصحّها، و الله أعلم. [ثمّ ذكر نحو الحديث الثّاني المتقدّم عن النّبيّ ﷺ و أضاف:]

و موضع الدّليل من هذا الحديث أنّه لفصيل قوله: وهي ترغو ـ و الرّغاء إنّما هو للإبل ـ و ذلك أنّ الفصيل لمّا قتلت النّاقة هرب فانفتح له حجر فدخل في جوفه ثمّ انطبق عليه، فهو فيه حتّى يخرج بإذن الله عزّ و جلّ. [ثمّ نقل الأقوال المتقدّمة و أدام]

قلت: و لهذا ـ و الله أعلم ـ قال بعض المتأخّرين من المفسّرين: إنّ الأقرب أن تكون هذه الدّابّة إنسانًا متكلّمًا يناظر أهل البدع و الكفر و يجادلهم لينقطعوا، فيهلك من هلك عن بيّنة، ويحيا من حيّ عن بيّنة.

قال شيخنا الإمام أبو العبّاس أحمد بن عمر القُرطُبيّ في كتاب «المفهم» له: و إنّما كان عند هذا القائل الأقرب لقوله تعالى: ﴿تُكَلِّمُهُمْ﴾ و على هذا فلا يكون في هذه الدّابّة آية خاصّة خارقة للعادة، و لا يكون من جملة العشر الآيات المذكورة في الحديث، لأنّ وجود المناظرين و المحتجّين على أهل البدع كثير، فلا آية خاصّة بها، فلا ينبغي أن تذكر مع العشر، و ترتفع خصوصيّة وجودها إذا وقع القول.

ثمّ فيه العدول عن تسمية هذا الإنسان المناظر الفاضل العالم، الّذي على أهل الأرض أن يسمّوه باسم الإنسان، أو بالعالم، أو بالإمام إلى أن يسمّى بدابّة. وهذا خروج عن عادة الفصحاء، و عن تعظيم العلماء، و ليس ذلك دأب العقلاء، فالأولى ما قاله أهل التفسير، و الله أعلم بحقائق الأمور. قلت: قد رفع الإشكال في هذه الدّابّة ما ذكرناه من حديث حذيفة [ما تقدّم عن النّبيّ ﷺ] فليُعتمد عليه.

و اختُلف من أيّ موضع تخرج [ثمّ نقل الأقوال المتقدّمة]

(١٣: ٢٣٥)

أبوحَيّان: في الحديث: «أنّ الدّابّة و طلوع الشّمس من المغرب من أوّل الأشراط».

و لم يعيّن الأوّل، و كذلك الدّجّال و ظاهر الأحاديث أنّ طلوع الشّمس آخرها، و الظّاهر أنّ الدّابّة الّتي تخرج هي واحدة.

و روي أنّه يخرج في كلّ بلد دابّة ممّا هو مبثوث نوعها في الأرض، و ليست واحدة، فيكون قوله: ﴿دَابَّةً﴾ اسم جنس.

و اختلفوا في ماهيّتها و شكلها، و محلّ خروجها، و عدد خروجها، و مقدار ما تخرج منها، و ما تفعل بالنّاس، و ما الّذي تخرج به، اختلافًا مضطربًا معارضًا بعضه بعضًا، و يكذّب بعضه بعضًا، فأطرحنا ذكره، لأنّ نقله تسويد للورق بما لا يصحّ، و تضييع لزمان نقله.

(٧: ٩٦)

أبو السّعود: وهي الجسّاسة، وفي التعبير عنها باسم الجنس وتأكيد إبهامه بالتنوين التفخيميّ من الدّلالة على غرابة شأنها، وخروج أوصافها عن طور البيان ما لا يخفى. [ثمّ نقل الأخبار المتقدّمة] (٥: ١٠٢)

البُرُوسَويّ: اسمها «الجسّاسة» لتجسّسها الأخبار للدّجّال، لأنّ الدّجّال كان موثقًا في دير في جزيرة بحر الشّام، وكانت «الجسّاسة» في تلك الجزيرة. [وذكر الأحاديث المتقدّمة إلى أن قال:]

والحاصل أنّ بني الأصفر ـ وهم الإفرنج على ما ذهب إليه المحدّثون ـ إذا خرجوا وظهروا إلى الأعماق في ستّ سنين، يظهر المهديّ في السّنة السّابعة ثمّ يظهر الدّجّال، ثمّ ينزل عيسى، ثمّ تخرج الدّابّة، ثمّ تطلع الشّمس من المغرب، ويدلّ عليه أنّه إذا أخرجت الدّابّة حبست الحفظة، ورُفعت الأقلام، وشهدت الأجساد على الأعمال، وذلك لكمال تقارب الخروج والطّلوع، فإنّه لا يغلق باب التّوبة إلّا بعد الطّلوع. والعلم عند الله تعالى.

قال بعض العارفين: السّرّ في صورة الدّابّة وظهور جمعيّة الكون فيها أنّها صورة الاستعداد الكونيّ الشّهاديّ الحيوانيّ، ومثال الطّبع الكلّيّ الحيوانيّ، وحامل جمعيّة الحقائق الدّنيويّة. وهي أيضًا سرّ البرزخ الكلّيّ العنصريّ، يظهر منها أسرار الحقائق المتضادّة، كالكفر والإيمان والطّاعة والعصيان والإنسانيّة والحيوانيّة، وهي آية جامعة فيها معان وأسرار لذوي الأبصار، كذا في كشف الكنوز. (٦: ٣٧٢)

الآلوسيّ: [نقل الأخبار وقول أبي حيّان ثمّ قال:]

وهو كلام حقّ، وأنا إنّما نقلت بعض ذلك دفعًا لشهوة من يحبّ الاطّلاع على شيء من أخبارها صدقًا كان أو كذبًا، وقد تصدّى «السّفارينيّ» في كتبه «البحور الزّاخرة» للجمع بين بعض هذه الأخبار المتعارضة، ولا أظنّه أتى بشيء.

ثمّ إنّ الأخبار المذكورة أقربها للقبول الخبر الّذي حسّنه التّرمذيّ، ومن الأخبار في هذا الباب ما صحّحه الحاكم، وتصحيحه محكوم عليه بين المحدّثين بعدم الاعتبار. وقصارى ما أقول في هذه الدّابّة: إنّها دابّة عظيمة ذات قوائم ليست من نوع الإنسان أصلًا، يخرجها الله تعالى آخر الزّمان من الأرض، وفي تقييد خروجها بقوله سبحانه ﴿مِنَ الْاَرْضِ﴾ نوع إشارة ـ على ما قيل ـ إلى أنّ خلقها ليس بطريق التّوالد بل هو بطريق التّولّد نحو خلق الحشرات. وقيل: إنّه للإشارة إلى تكوّنها في جوف الأرض، فيكون إخراجها من الأرض رمزًا إلى ما يكون في السّاعة الّتي أخرجت بين يديها من تشقّق الأرض، وخروج النّاس من جوفها أحياء، كاملةً خلقتهم. (٢٠: ٢٤)

القاسميّ: إنّ الدّابّة حيوان بخلاف ما عرفه، يختصّ خروجها بحين القيامة. قال بعضهم: والمعنى إذا قامت القيامة بعث الله نوعًا مخصوصًا من دوابّ هذه الأرض، كما يبعث غيره من أنواع الدّوابّ الأخرى، ويُنطقه فيوبّخ الإنسان على كفره، كما ينطق أعضاءه في ذلك اليوم أيضًا. قال: فليس المراد من

قوله: ﴿دَابَّةً﴾ الفرد، بل النوع، كما في قولك: «أرسل الله عليهم دُودة أتلفت زرعهم» أي ديدانًا كثيرة، من نوع واحد مخصوص.

و قد روي فيها أحاديث و آثار كثيرة، لم يصحّح البخاريّ منها شيئًا، لاضطراب متونها و ضعف رجالها، و أمثل مأثورها ما أخرجه مسلم عن عبد الله ابن عمرو مرفوعًا «إنّ أوّل الآيات خروجًا طلوع الشّمس من مغربها، و خروج الدّابّة على النّاس ضُحى، و أيّهما ما كانت قبل صاحبتها، فالأخرى على إثرها قريبًا».

و معلوم أنّ أمور الآخرة من عالم الغيب، و لا يؤخذ فيها إلّا بما كان قطعيّ الثّبوت

(١٣: ٨٦ - ٤)

ابن عاشور: و الدّابّة: اسم للحيّ من غير الإنسان، مشتقّ من الدّبيب، و هو المشي على الأرض، و هو من خصائص الأحياء. و تقدّم الكلام على لفظ ﴿دَابَّةٍ﴾ في سورة الأنعام: ٣٨، و قد رويت في وصف هذه الدّابّة و وقت خروجها و مكانه أخبار مضطربة ضعيفة الأسانيد، فانظرها في «تفسير القُرطُبيّ» و غيره إذ لا طائل في جلبها و نقدها.

و إخراج الدّابّة من الأرض ليريهم كيف يحيي الله الموتى إذ كانوا قد أنكروا البعث.

و لا شكّ أنّ كلامها لهم خطاب لهم بحلول الحشر، و إنّما خلق الله الكلام لهم على لسان دابّة تحقيرًا لهم و تنديمًا على إعراضهم عن قبول أبلغ كلام، و أوضحه من أشرف إنسان و أفصحه، ليكون لهم خزيًا في آخر الدّهر، يُعيّرون به في المحشر، فيقال: هؤلاء الّذين أعرضوا عن كلام رسول كريم، فخوطبوا على لسان حيوان بهيم، على نحو ما قيل: استفادة القابل من المبدإ تتوقّف على المناسبة بينهما. (١٩: ٣١٠)

مَغْنيّة: أمّا الدّابّة فقد كثر الكلام فيها، و الله سبحانه لم يبيّن لنا ما هي. و الحديث عن المعصوم في بيانها لم يثبت، حتّى و لو صحّ سنده لم نعمل به، لأنّه خبر واحد، و هو حجّة في الأحكام الفرعيّة، لا في الموضوعات و أصول العقيدة، و القول بغير علم حرام. فلم يبق إلّا الأخذ بظاهر الآية الّذي يدلّ على أنّ الله سبحانه عند ما يحشر النّاس للحساب يُخرج من الأرض مخلوقًا يُعلن أنّ الكافرين جحدوا الدّلائل الواضحة و البراهين القاطعة على وجود الله و وحدانيّته و نبوّة رُسله.

و تسأل: ما دام لم يبيّن سبحانه حقيقة هذه الدّابّة، و ترك النّاس في حيرة من أمرها، حتّى قال من قال فيها بالجهل و الوهم؟

الجواب: أنّ الغرض من ذكرها هو مجرّد التّشهير بالكافرين و أنّهم يُحشرون غدًا أذلّاء مفضوحين على رؤوس الأشهاد، و هذا الغرض يحصل بمجرّد الإشارة إلى الدّابّة، و إن لم تُعرف باسمها و حقيقتها، فهذه الآية أشبه بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ آل عمران: ١٠٦. (٦: ٤٠)

الطَّباطَبائيّ: و قوله: ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ بيان لآية خارقة من الآيات الموعودة في قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي

أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ فصّلت: ٥٣، وفي كونه وصفًا لأمر خارق للعادة، دلالة على أنّ المراد بالإخراج من الأرض: إمّا الإحياء والبعث بعد الموت، وإمّا أمر يقرب منه. وأمّا كونها دابّة تكلّمهم، فالدّابّة ما يدبّ في الأرض من ذوات الحياة إنسانًا كان أو حيوانًا غيره، فإن كان إنسانًا كان تكليمه النّاس على العادة، وإن كان حيوانًا أعجم كان تكليمه كخروجه من الأرض خرقًا للعادة.

ولا نجد في كلامه تعالى ما يصلح لتفسير هذه الآية، وأنّ هذه الدّابّة الّتي سيخرجها لهم من الأرض فتكلّمهم ما هي؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وماذا تتكلّم به؟ بل سياق الآية نعم الدّليل على أنّ القصد إلى الإبهام، فهو كلام مرموز فيه.

ومحصّل المعنى: أنّه إذا آل أمر النّاس ـ وسوف يؤول ـ إلى أن كانوا لا يوقنون بآياتنا المشهودة لهم، وبطل استعدادهم للإيمان بها بالتّعقّل والاعتبار، آن وقت أن نريهم ما وعدنا إراءته لهم من الآيات الخارقة للعادة المبيّنة لهم الحقّ، بحيث يضطرّون إلى الاعتراف بالحقّ، أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم.

هذا ما يعطيه السّياق ويهدي إليه التّدبّر في الآية من معناها، وقد أغرب المفسّرون، حيث أمعنوا في الاختلاف في معاني مفردات الآية وجملها والمحصّل منها، وفي حقيقة هذه الدّابّة وصفتها ومعنى تكليمها وكيفيّة خروجها وزمان خروجها وعدد خروجها والمكان الّذي تخرج منه في أقوال كثيرة، لا معوّل فيها إلّا على التّحكّم، ولذا أضربنا عن نقلها والبحث عنها، ومن أراد الوقوف عليها فعليه بالمطوّلات.

(١٥-٣٩٦)

عبد الكريم الخطيب: اضطرب المفسّرون في تفسير هذه الآية، وأكثروا من المقولات في هذه الدّابّة، وفي أوصافها العجيبة، وفي كيفيّة نطقها، وفيما نطقت به، وهل يكون ذلك في الدّنيا أم في الآخرة؟ فهم يقولون: إنّها من أشراط السّاعة، ويذكرون لذلك أحاديث تُنسب إلى النّبيّ ﷺ [ثمّ ذكر بعض الأحاديث المتقدّمة]

وهذه المقولات في كثرتها، وتناقضها، لوقع الحيرة والبلبال، فما يدري المرء ماذا يأخذ منها، وماذا يدع؟ ولو أنّه اقتصر منها على مقولة واحدة، مهما كانت غرابتها، وإغراقها في الخيال لكان ذلك ـ على ما فيه ـ أقرب إلى السّلامة من التّخبّط بين هذه المقولات الّتي يلطم بعضها وجه بعض.

ولو أنّنا نظرنا إلى الآية الكريمة نظرًا مقاربًا، دون شدّها إلى أودية الغرائب والعجائب، لرأينا أنّها لا تحمل شيئًا تُستخرج منه هذه المقولات، ولا تحتمل شيئًا يساق إليها ممّا قيل.

فالآية الكريمة ترسم مع الآيات الّتي قبلها، صورة واضحة الألوان والظّلال، لأولئك المشركين، الضّالّين، الّذين ماتت مشاعرهم، وعميت أبصارهم وصُمّت آذانهم فلا يعقلون، ولا يبصرون، ولا يسمعون شيئًا ممّا يُتلى عليهم من آيات الله. فهكذا صوّرتهم الآيتان في قوله تعالى لنبيّه الكريم: **﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنْتَ**

بِهَادِ الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ الرّوم ٥٢، ٥٣. و هنا في هذه الآية تكمل الصّورة، حين تصل حياتهم الجارية في ربيع الأمن و السّلامة، بحياتهم الّتي يطرقهم فيها طارق الموت.

و في هذه الحالة ينكشف لهم كلّ شيء، و إذ عقولهم عاقلة، و آذانهم سامعة، و عيونهم مبصرة، كما يقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ ق: ٢٢، ففي هذا الوقت ينكشف الغطاء عن الحقّ الّذي ضلّوا عنه، و إذا دوابّ الأرض تنطق، و إذا هم يفهمون حديثها، و يفهمون نطقها، و كانوا في دنياهم قد عجزوا عن أن يفهموا أو يفهموا ما تحدّثهم به آيات الله بلسان عربيّ مبين.

و في هذا يقول الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ فصّلت ٥٣.

ففي هذا العرض يرى المشركون أنّهم في وضع مقلوب؛ حيث لا يفهمون حديث النّاس، حتّى لكأنّهم لا يعيشون بين النّاس، و أنّهم و هم ـ كما يزعمون ـ أصحاب عقول لا يعرفون الحقّ الّذي تعرفه دوابّ الأرض الّتي تعيش معهم. فهذه الدّوابّ تعرف ما لله سبحانه و تعالى من جلال و عظمة، و هي تدين لله سبحانه بالولاء، و تسبّح بحمده، كما يقول جلّ شأنه: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَ كَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَ مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ... ﴾ الحجّ ١٨

فهذه الدّوابّ سيفجؤهم أمرها، عندما تطلع عليهم بهذا الحديث الّذي تحدّثهم به في العالم الآخر، و الّذي هو منطق كلّ موجود بأنّ الله هو الحقّ، و أنّ ما يدعون من دونه الباطل. (١٠: ٢٨٨)

المصطفويّ: أي و إذا تمّت الحجّة عليهم و لم يؤمنوا، و اقترب وعد الأخذ و العذاب، و وقع عليهم الحكم و انقضى أجلهم، فنخرج لهم من الأرض دابّة تبيّن لهم جريان حالهم، و سوء عاقبة سلوكهم، و نتيجة أعمالهم و إعراضهم عن الحقّ.

فهذا قانون إلهيّ عموميّ[١]، و آية من آيات الرّبّ المتعال، و التّعبير بالدّابّة و تنكيرها، إشارة إلى قدرته التّامّة و عظمته الباهرة و إلى أنّه يفعل ما يشاء بما يشاء كيف يشاء، و ليس لقدرته تعالى حدّ فهو يُخرج لهذا الأمر أيّ موجود حيّ و أيّ دابّة من الأرض حتّى تكلّمهم و يبيّن لهم ما عليهم.

فالآية عامّة من جهة المورد و من جهة الدّابّة، و ينطبق بأيّ مصداق يتحقّق. (٣: ١٧٣)

مكارم الشّيرازيّ: ما هي دابّة الأرض؟!

الدّابّة: معناها ما يدبّ و يتحرّك، و الأرض معناها واضح و خلافًا لما يتصوّره بعضهم بأنّ الدّابّة تطلق على غير الإنسان، بل الحقّ أنّها ذات مفهوم واسع يشمل الإنسان أيضًا، كما نقرأ في الآية: ٦، من

---

(١) انظر عام.

سورة هود: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾، و في الآية: ٦١، من سورة النحل: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾، و في الآية: ٢٢، من سورة الأنفال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾.

إلّا أنّه ـ كما ذكرنا في تفسير الآية آنفًا ـ فإنّ القرآن لايفصّل في بيان هذه الكلمة و إنّما يذكرها على إجمالها، فكأنّ البناء كان على الإجمال و الإبهام، و الوصف الوحيد المذكور لها بأنّها تكلّم النّاس و تميّز المؤمن من غير المؤمن...

إلّا أنّ هناك كلامًا طويلًا في الرّوايات الإسلاميّة و أقوال المفسّرين في هذا الشّأن، و يمكن تلخيص مجموعها في تفسيرين.

١ ـ طائفة تعتقد بأنّ هذه «الدّابّة» حيوان غير مألوف و من غير جنس الإنسان، له شكل عجيب، و نقلوا له عجائب شبيهة بما يخرق العادات و المعاجز

هذه الدّابّة تخرج في آخر الزّمان، و تتحدّث عن الإيمان و الكفر، و تفضح المنافقين و تسِمهم بميسَمها.

٢ ـ و طائفة تعتقد ـ حسب الرّوايات الإسلاميّة الواردة في هذا الشّأن ـ أنّها إنسان فوق العادة، إنسان متحرّك فعّال، و واحد[1] من أفعاله الأصليّة تمييز المؤمنين عن المنافقين و وَسْمُهم حتّى أنّه يُستفاد من بعض الرّوايات أنّ معه عصا موسى عليه السلام و خاتم سليمان. و نحن نعرف أنّ عصا موسى رمز للقدرة و الإعجاز، و خاتم سليمان رمز للحكومة و السّلطة الإلهيّة!

فإذًا هذا الإنسان رجل قويّ ذو سلطة و هَيمَنة وقد جاء في حديث عن حذيفة بن اليمان عن رسول الله صلّى الله عليه و آله في وصف هذه الدّابّة قوله: «لايدركها طالب و لايفوتها هارب، فتسِم المؤمن بين عينيه، و يكتب بين عينيه مؤمن، و تسِم الكافر بين عينيه، و يكتب بين عينيه كافر، و معها عصا موسى و خاتم سليمان».

و قد طُبّق هذا المفهوم في روايات كثيرة على «أمير المؤمنين» عليه السلام [ثمّ نقل الأخبار المتقدّمة عن القُمّيّ و أضاف:]

ينقل العلامة المجلسيّ رحمه الله في «بحار أنواره» بسند معتبر عن الإمام الصّادق عليه السلام، قال: «انتهى رسول الله صلّى الله عليه و آله إلى أمير المؤمنين عليه السلام و هو نائم في المسجد قد جمع رملًا و وضع رأسه عليه، فحرّكه برجله، ثمّ قال: قم يا دابّة الله، فقال رجل من أصحابه يا رسول الله أتسمّي بعضنا بعضًا بهذا الاسم؟ فقال لهم: لا والله ما هو إلّا له خاصّة، و هو الدّابّة الّتي ذكر الله في كتابه ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ ثمّ قال: يا عليّ إذا كان آخر الزّمان أخرجك الله في أحسن صورة، و معك ميسم تسِم به أعداءك».

و بناء على هذه الرّواية، فالآية تنطبق على الرّجعة و تنسجم هي و الآية الّتي تليها في الرّجعة

و يقول المرحوم «أبو الفتوح الرّازيّ» في «تفسيره» في ذيل الآية طبقًا للأخبار الّتي جاءتنا

---

(١) و أحد أفعاله...

عن طريق أصحابها؛ فإنّ «دابّة الأرض» كناية عن المهديّ صاحب الزّمان عليه السلام

و مع الأخذ بنظر الاعتبار لهذا الحديث و الأحاديث المتقدّمة، يمكن أن يستفاد من «دابّة الأرض» مفهوم واسع، ينطبق على أيّ إمام عظيم يخرج في آخر الزّمان، و يميّز الحقّ عن الباطل.

و هذا التعبير الوارد في الرّوايات الإسلاميّة بأنّ معه عصا موسى عليه السلام الّتي هي رمز القوّة و الانتصار، و خاتم سليمان عليه السلام الّذي يرمز للحكومة الإلهيّة، قرينة على أنّ دابّة الأرض إنسان نشط فعّال فوق العادة

كما أنّ ما ورد في الرّوايات الإسلاميّة من أنّها تسم المؤمن بين عينيه فيكتب مؤمن، و تسم الكافر فيكتب كافر ينسجم و القول بأنّها إنسان.

إضافة إلى ذلك فالتصريح في القرآن بأنّها تكلّم النّاس يساعد على هذا المعنى

و من مجموع ما مرّ نصل هنا إلى أنّ «الدّابّة» تطلق في الأغلب على غير النّاس، و قد استعملها القرآن في الأعمّ من الإنسان و غيره، أو في خصوص الإنسان، هذا من جهة. و من جهة أخرى فالقرائن المتعدّدة الموجودة في الآية ذاتها، و الرّوايات الكثيرة في تفسير الآية، تدلّ على أنّ المراد من «دابّة الأرض» هنا إنسان نشط فعّال، بما ذكرنا له من خصائص آنفًا، فهو يميّز الحقّ من الباطل، و المؤمن من المنافق و الكافر.

إنسان يخرج في آخر الزّمان قُبيل يوم القيامة، و هو بنفسه آية من آيات عظمة الخالق. (١٢: ١٢٧)

فضل الله: [نقل كلام الطّباطبائيّ و أضاف:]

و لكن هذا التفسير غير ظاهر من الآية؛ و ذلك بلحاظ السّياق الّذي دلّ على أنّ المقصود ليس هو اضطرارهم للإيمان من خلال كلام الدّابّة، لأنّ الوقت هو وقت الحساب على الكفر و الضّلال، لا وقت الهداية للإيمان، مع ملاحظة أنّ أمر هذه الدّابّة لا يزيد في دلالته عمّا قدّمه الله لهم من آياته الكونيّة أو آياته الإعجازيّة، بل قد تكون من خلال النّظرة السّريعة، أقلّ منها. و أنّ مسألة الاضطرار إلى الإيمان في موعد القيامة أو في موعد العذاب لا يحتاج إلى هذه الآية، لأنّ كلّ ما في القيامة من مشاهد يؤدّي إلى اليقين كلّ اليقين بالحقّ كلّه

إنّ السّياق يوحي بأنّ المقصود هو إعلان الأمر على النّاس بما كانوا يتحرّكون فيه من الأخذ بالكفر، للإيحاء إليهم بأنّ النّتائج ستكون تابعة لذلك لأنّهم كفروا من موقع رفض الحجّة، لا من موقع الشّبهة.

و ثانيًا إنّ قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ...﴾ لا يظهر منه أنّ ذلك سيكون في نهاية العالم، و أنّ المقصود به هو غير الآيات الّتي أودعها الله في الكون و في الإنسان، بل إنّ الظّاهر هو جلاء تلك الآيات الخفيّة بما يمكن أن يُظهره الله منها من خلال وسائل المعرفة الّتي يحصل عليها النّاس بعد ذلك، من خلال تطوّر العلم، في وسائله و مكتشفاته، و الله العالم.

و قد أفاض المفسّرون كثيرًا في الحديث عن الدّابّة، في طبيعتها الإنسانيّة، و الحيوانيّة، و في صفاتها

الغريبة و في كيفيّة خروجها و مضمون كلامها، ممّا لم يثبت به حجّة قاطعة، و قد لاحظنا أنّ القرآن وضعها في موضع الإبهام، و لم يفصّل أيّ شيء من هذه الأُمور، فنترك الخوض في ذلك كلّه، لأنّه ممّا لا فائدة فيه على مستوى النّهج القرآنيّ في مضمونه و بجاماته.

(١٧: ٢٤٧)

الدّوابّ

١ـ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. الأنفال: ٢٢

ابن عبّاس: الخلق و الخليقة. (١٤٧)

ابن قُتَيْبَة: يعني شرّ النّاس عند الله. (١٧٨)

الماوَرْديّ: أمّا ﴿الدَّوَابُّ﴾ فاسم لكلّ ما دبّ على الأرض من حيوانها، لدبيبه عليها مشيًا، و كان بالخيل أخصّ. و المراد بـ ﴿شَرَّ الدَّوَابِّ﴾ الكفّار، لأنّهم شرّ ما دبّ على الأرض من الحيوان. (٢: ٣٠٦)

نحوه الطُّوسيّ (٥: ١١٧)، و الواحديّ (٢: ٤٥١)، و الطَّبْرِسيّ (٢: ٥٣٢).

الزَّمَخْشَريّ: أي إنّ شرّ من يدبّ على وجه الأرض، أو إنّ شرّ البهائم الّذين هم صُمّ عن الحقّ لا يعقلونه، جعلهم من جنس البهائم، ثمّ جعلهم شرّها. (٢: ١٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: و اختلفوا في الدّوابّ.

فقيل: شبّههم بالدّوابّ لجهلهم و عدولهم عن الانتفاع بما يقولون.

و يقال لهم: و لذلك وصفهم بالصّمّ و البكم و بأنّهم لا يعقلون.

و قيل: بل هم من الدّوابّ، لأنّه اسم لما دبّ على الأرض، و لم يذكره في معرض التّشبيه، بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذّمّ، كما يقال لمن لا يفهم الكلام: هو شبح و جسد و طلل على جهة الذّمّ. (١٥: ١٤٤)

نحوه النَّيسابوريّ. (٩: ١٣٩)

البَيْضاويّ: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ﴾: شرّ ما يدبّ على الأرض، أو شرّ البهائم ﴿الصُّمُّ﴾ عن الحقّ ﴿الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ إيّاه عدّهم من البهائم، ثمّ جعلهم شرّها لإبطالهم ما ميّزوا به و فضّلوا لأجله. (١: ٣٨٩)

نحوه النَّسَفيّ. (٢: ٩٩)

الخازن: يعني إنّ شرّ من دبّ على وجه الأرض من خلق الله عند الله ﴿الصُّمُّ﴾ عن سماع الحقّ ﴿الْبُكْمُ﴾ عن النّطق به، فلا يقولونه، ﴿الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ يعني لا يفهمون عن الله أمره و نهيه، و لا يقبلونه. و إنّما سمّاهم دوابّ لقلّة انتفاعهم بعقولهم. (٣: ١٧)

البُرُوسَويّ: أي شرّ ما يدبّ على الأرض، فلفظ «الدّابّة» محمول على معناه اللُّغويّ، أو شرّ البهائم فهو محمول على معناه العرفيّ. و البهيمة: كلّ ذات أربع من حيوانات البرّ و البحر. (٣: ٣)

نحوه الآلوسيّ. (٩: ١٨٨)

٢ـ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. الأنفال: ٥٥

لاحظ: ش ر ر: «شرّ الدّوابّ».

٣ ـ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ الحجّ ١٨

٤ ـ ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ...﴾ فاطر ٢٨

مثل ما قبلها. لاحظ. س ج د: «يَسْجُدُ».

الوُجوه و النَّظائر

الحيري: الدّوابّ على ثلاثة أوجه

أحدها: الخليقة من بني عبد الدار من المشركين، كقوله ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال ٢٢

و الثّاني الخليقة و هم اليهود، كقوله ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأنفال: ٥٥

و الثّالث: الدّوابّ بعينها، كقوله ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ فاطر ٤٥، و قوله: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ﴾ البقرة: ١٦٤، ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ﴾ فاطر: ٢٨. (٢٤٦)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّبيب، و هو المشي برفق و تُؤَدة، و لعلّه خصّص لمشي النّمل ثمّ عمّم، كما يظهر من قول الخليل: يقال: دبّ النّمل يَدِبّ دبيبًا و دِبّا، أي مشى على هينته، و المصدر الأخير عن ابن دُرَيد. و المَدِبّ و المَدَبّ: موضع دبيبه، و مَدَبُّ السَّيل و مَدِبّه: موضع جريه، يقال: تنحّ عن مَدَبّ السّيل و مَدِبّه، و مَدَبّ النّمل و مَدِبّه

و الدَّيْدَبة: المعروف من النّمل، و هو ذو القوائم. قال الخليل: «و ذلك أنّه أوسع خطوًا و أعجل نقلًا»، و كأنّه يؤثّر في مدبّه، إذ زيادة الياء و الهاء تدلّ على الشدّة في المعنى كالحيدرة، أي الأسد.

و دبّ القوم يَدِبّون دبيبًا إلى العدوّ: مشوا على هينتهم و لم يسرعوا، و دبّ الشّيخ: مشى مشيًا رُوَيدًا. و في المثل: «أعييتني من شُبَّ إلى دُبَّ»، أي مذ شببت إلى أن دببت على العصا، و أدببتُ الصّبيّ: حملته على الدّبيب، و ما بالدّار دُبِّيّ و دِبِّيّ: أحد

و الدّابّة: اسم لما يمشي على الأرض، أو لما يُركب خاصّة، و قيل: كلّ ما خلق الله، و التّصغير دُوَيْبّة. يقال: فلان أكذب من دبّ و درج، أي أكذب الأحياء و الأموات

و الدُّبّ: من السّباع، سمّي دُبًّا لأنّه يمشي على رسل و لين لسمنه، و الأنثى دُبّة، و الجمع: دِبَبَة، و أرض مَدَبّة: كثيرة الدِّبَبة

و الدَّبُوب: النّاقة السّمينة، لاتكاد تمشي من كثرة لحمها، والجمع: دُبُب، و الدُّباب: مشيها

و الدّبّابة: آلة تتّخذ في الحرب، يدخل فيها الرّجال بسلاحهم، ثمّ تُدفع في أصل حِصْن، فينقبونه و هم في أصلها، و هي تمشي برفق لثقلها، فسمّيت دبّابة.

و الدَّبَّة: الموضع الكثير الرّمل، و الجمع: دِباب. يقال: وقع فلان في دبّة من الرّمل، قال الأزهريّ: «لأنّ

الجمل إذا وقع فيه كثيبة».

و الدّبيبُ: الشّعر الّذي على وجه المرأة، تشبيهٌ بدَبَبَ النّمل. و جمل أدبّ: كثير الدّبب، و قد دَبِبَ يدبَبُ دَبَبًا.

و في الحديث: «أنّ النّبيّ قال لنسائه: ليت شعري أيّتكنّ صاحبة الجمل الأدبب، تنبحها كلاب الحوأب» و الأدبب: الكثير الوبر. و أصله كذا «الأدبّ» فأظهر التّضعيف ليوازن به لفظ «الحوأب».

و الدُّبّة: لزوم حال الرّجل في فعاله. يقال: ركب فلان دُبّة فلان، و أخذ بدُبّته، أي يعمل بعمله و يركب طريقته. و دَعْني ودُبّتي، أي دعني و طريقي و سجيّتي. وسلك فلان دُبّة فلان، أي طريقته و مذهبه. و في حديث ابن عبّاس: «اتّبعوا دُبّة قريش ولا تفارقوا الجماعة»، أي طريقتها و مذهبها.

و رجل دَبُوب و دَيْبوب: الّذي يجمع الرّجال و النّساء. قال الأزهريّ: «سمّي ديبوبًا لأنّه يدبّ بينهم و يستخفي»، و يُطلق على النّمّام أيضًا.

و في الحديث: «لايدخل الجنّة ديبوب و لاقلاع»، و الدّيبوب هنا إمّا من يدبّ بالنّميمة بين القوم، كما قال الأزهريّ، و إمّا من يدبّ بين الرّجال و النّساء و يسعى للجمع بينهم، كما قال ابن الأثير.

ودبّ الشّراب في الجسم والإناء يدبّ دبيبًا: سرى، يقال: دبّ السّقم في الجسم، و البلى في الثّوب، والصّبح في الغلس.

و في الحديث: «دبّ إليكم داء الأمم قبلكم الحسد و البغضاء»، أي مشى إليكم و سار. و دبّت عقاربه: سرت نمائمه و أذاه، وأدببت له ذات القفار، أي أدببت له العقرب.

٢ ـ و نرى الوعاء الّذي يسمّى «الدّبّة» فارسيّ المنشأ، لشذوذه عن هذا الباب، وكثرة استعماله في الفارسيّة، فهو يُتّخذ عندهم من الجلد والخزف و المعدن و الخشب، أو من غير ذلك، و يوضع فيه الزّيت، ثمّ يعلّق على الجدار، أو يُدلى من السّقف بسلسلة.

٣ ـ قال ابن فارس: «و أمّا الدّبب في الشّعر فمن باب الإبدال، لأنّ الدّال فيه مبدلة من زاي، و الأزبّ من الإبل: الأزبّ». و ليس هذا بشيء، لأنّ الدّال لاتُبدل في الفصيح من الكلام من الزّاي، بل من الذّال، يقال: ما ذقت عَذوفًا، و ما داق عَدوفًا، أي ما ذاق شيئًا[1] وتُبدل من التّاء أيضًا، يقال: هرت القصّار الثّوب و هرّده أي خرقه.[2]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الاسم مفردًا نكرةً: (دابّة) ١٤ مرّة، و جمعًا معرفةً (الدّوابّ) ٤ مرّات في ١٨ آية.

١ ـ الإنسان:

١ ـ ﴿وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلٰى أَجَلٍ مُسَمًّى...﴾ النّحل ٦١

---

١ ـ تهذيب اللّغة (٢ : ٣٢١).

٢ ـ المصدر السّابق (٦ : ١٨٩).

٢ـ ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى...﴾ فاطر: ٤٥

٣ـ ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾ الأنفال: ٢٢

٤ـ ﴿إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون﴾ الأنفال ٥٥

٢ـ الحيوان:

٥ـ ﴿وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون﴾ النمل ٨٢

٦ـ ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم وهو السميع العليم﴾ العنكبوت ٦٠

٧ـ ﴿...ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته...﴾ سبأ ١٤

٨ـ ﴿وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون﴾ الجاثية ٤

٩ـ ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب...﴾ الحج ١٨

١٠ـ ﴿ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك...﴾ فاطر ٢٨

١١ـ ﴿...وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ البقرة: ١٦٤

١٢ـ ﴿خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾ لقمان ١٠

١٣ـ ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾ الأنعام ٣٨

١٤ـ ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين﴾ هود ٦

١٥ـ ﴿إني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾ هود ٥٦

١٦ـ ﴿ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون﴾ النحل: ٤٩

١٧ـ ﴿والله خلق كل دابة من ماء...﴾ النور ٤٥

١٨ـ ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير﴾ الشورى ٢٩

يلاحظ أولاً: أن الدابة في هذه الآيات يراد بها الإنسان تارة، والحيوان تارة أخرى، وعموم الدواب أيضاً.

الإنسان في الآيات (١ ـ ٤)، وفيها بحوث:

١ ـ تكاد الآيتان (١) و (٢) تتشابهان في اللفظ والمعنى ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها

مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾، إلّا أنّ صلة ﴿يُؤَاخِذُ﴾ في (١) هي ﴿بِظُلْمِهِمْ﴾ و في (٢) هي ﴿بِمَا كَسَبُوا﴾، و الظّلم أخصّ من الكسب، لأنّه نوع منه. و تلا الفعل ﴿تَرَكَ﴾ في (١) الجارّ و المجرور ﴿عَلَيْهَا﴾، و هما يعودان على الأرض و إن لم يجر لها ذكر، لأنّ الدّابّة تدبّ عليها عادةً، و لم يرد لفظ ﴿عَلَيْهَا﴾ في القرآن فيراد بضميره الأرض إلّا تقدّم ذكرها عليه، غير هذه الآية. و تلا الفعل ﴿تَرَكَ﴾ في (٢) الجارّ و المجرور ﴿عَلَى ظَهْرِهَا﴾، أي على ظهر الأرض الّتي تقدّم ذكرها و خُتِمَت (١) بقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، و خُتِمَت (٢) بقوله ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾.

٢ ـ ذهب بعض إلى أنّ المراد بالدّابّة في (١) و (٢) الحيوان، و هذا مردود، لأنّ اللّه تعالى لا يؤاخذ أحدًا بذنب غيره، سواء كان إنسانًا أم حيوانًا؛ قال الطّباطبائيّ: «و قول بعضهم: ذلك بشؤم المعاصي، و قد قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ الأنفال: ٢٥، مدفوع، بأنّ شؤم المعصية لا يتعدّى العاصي إلى غيره، و قد قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ فاطر: ١٨.

٣ ـ إن قيل: لِمَ نفى العقل عن ﴿الصُّمُّ الْبُكْمُ﴾ في (٣): ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ و حالهم ينبئ ضعف عقولهم؟

يقال: ﴿الصُّمُّ الْبُكْمُ﴾ هنا مجاز، و نفي العقل حقيقة في جميع المواضع من القرآن، فلو حُذفت الصّفة ـ ﴿الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ـ لكان تشبيهًا بعدم سماعهم الحقّ و التّكلّم به فحسب، و لو حُذف الموصوف و كان التّقدير: إنّ شرّ الدّوابّ عند اللّه الّذين لا يعقلون، لشمل الحيوان أيضًا، فانتفى الغرض من الآية بذلك؛ إذ المراد بهم بنو عبد الدّار من المشركين، فكأنّهم صمّ بكم لا يعقلون الكلام و لا يفكّرون فيما يسمعون.

٤ ـ إن قيل أيضًا: لِمَ علّل الكفر في (٤) بنفي الإيمان و هما بمعنًى ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؟

يقال: هذا إخبار من اللّه في اليهود بأنّهم كافرون لا يرجى منهم الإيمان أبدًا، فجاء الكفر فعلًا ماضيًا، لبيان إقامتهم عليه سابقًا، و جاء الإيمان فعلًا مضارعًا منفيًّا، لبيان استمرارهم عليه لاحقًا، و هذا ما نراه فيهم هذه الأيّام أيضًا.

الحيوان: في الآيات (٥ ـ ١٠)، و فيها بحوث:

١ ـ جاءت الدّابّة هنا في عامّة الحيوان، كما في (٦): ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، و (٨): ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، و (٩): ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾.

وجاءت في حيوان خاصّ أيضًا:

أ ـ دابّة مبهمة (٥): ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾، وقد بسطوا القول فيها بنقل الأقوال والرّوايات الّتي هي ضعيفة عند بعضهم، وأكثرها لولا جميعها تعدّ هذه الدّابّة في الدّنيا ومن أعلام السّاعة، مع أنّ سياق الآية وما بعدها من الآيات وصف عقاب الآخرة احتجاجًا على المكذّبين، فبعدها: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا... فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ * وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...﴾ إلى آيات بعدها.

والشّاهد على كونها في الآخرة مجيء ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾ فيها وفي آية بعدها ﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا﴾، وهي في وصف الآخرة قطعًا.

فقوله ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ﴾ لا يدلّ على أنّ هذه الدّابّة مُخرجة من أرض الآخرة، بل تدلّ على أنّها دابّة من نوع دوابّ الأرض في الدّنيا.

وعلى هذا فلا يبقى موضع لتلك الأقوال والرّوايات الكثيرة، لأنّها راجعة إلى خروج هذه الدّابّة في الدّنيا، وهذا لا يوافق سياق الآيات، فلاحظ.

ب ـ الأرضة (٧): ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾.

ج ـ الفرس (١٠): ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾.

٢ ـ قرن الله تعالى الدّابّة بخلقه من بني آدم، بيانًا لقدرته، كما في (٥) و(١٠)، وتذكيرًا بنعمته كما في (٦)، وامتهانًا لسلطان غيره كما في (٧)، واستدلالًا على آلائه كما في (٨)، وتعظيمًا لسلطانه كما في (٩).

٣ ـ إن قيل: كيف ذكر الله سجود الدّوابّ له في (٩)، وقد وصفها بالضّلال في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾؟ الأعراف: ١٧٩

يقال: إنّ الله لم يُعط الدّوابّ العقل، فتجرّدت من التعلم والتمييز، غير أنّه تعالى ألهمها ما يبصّرها ويسمعها، فهي تسمع النداء ولا تفهمه، ولكن تلهم معرفته، كزجر صاحبها ودعوته إيّاها، ومنها دعوة خالقها إلى السّجود.

عامّة الدّوابّ في (١١ ـ ١٨)، وفيها بحوث:

١ ـ جاء لفظ «الدّابّة» في هذه الآيات مجرورًا بإضافة لفظ ﴿كُلّ﴾ إليه تارة، كما في (١١): ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، و(١٢) ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا

وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ و(١٧): ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. و بحرف الجرّ (مِنْ) تارة أخرى، كما في سائر الآيات.

و (مِنْ) هنا بيانيّة على الأصحّ، لوقوعها بعد (ما) المبهمة، فيبيّن الجارّ والمجرور ﴿مِنْ دَابَّةٍ﴾ في هذه الآيات جنس المبهم الّذي سبقها، و هما يتعلّقان بصفة محذوفة للمبهم.

٢ ـ اقترن عموم الدّوابّ بعموم المعاني، كالبثّ الّذي يعني البسط والنّشر والإظهار، و ببعض الظّواهر الكونيّة، كخلق السّماوات و الأرض و إنزال المطر، كما في (١١) و(١٢) و(١٨): ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾، ر: ج م ع، ب ث ث: «بَثّ».

٣ ـ عدّ الله تعالى الطّائر صنفًا مغايرًا للدّابّة في (١٣): ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، لأنّه لا يدبّ على الأرض غالبًا، كالملائكة في (١٦): ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلٰئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾.

قال الطّوسيّ: (٤: ١٣٧) «قال قوم: إنّما قال: ﴿بِجَنَاحَيْهِ﴾ لأنّ السّمك عند أهل الطّبع طائر في الماء، و لا أجنحة له. و إنّما خرج السّمك عن الطّائر لأنّه من دوابّ البحر». فسمّى السّمك دوابًّا و هو لا يدبّ على الأرض، تبعًا لما اصطلح عليه اللّغويّون و المحدّثون و غيرهم، ومنه ما رووه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «كلّ دابّة من دوابّ البحر و البرّ ليس لها دم منعقد فليست لها ذكاة»، قال المناويّ: «جزم الحافظ ابن حجر بضعف سنده».[1]

ثانيًا: أربع منها (٣ و ٤ و ١١ و ١٧) مدنيّة، و واحدة (٩) مختلف فيها، و الباقي مكّيّ، و (١١) و (١٢) مشتركتان بين مكّيّة و مدنيّة. و الخمس الأولى منها المكّيّ و المدنيّ ـ وعيد و إنذار بعمّال المشركين و المنافقين و أهل الكتاب، و واحدة (٧) قصّة، و الباقي كلّها دلائل التّوحيد، و هي مكّيّة سوى واحدة (٩) مختلف فيها، و ليس فيها تشريع.

ثالثًا: ذُكرت أسماء بعض الدّوابّ من الحيوان في القرآن، فممّا يُركب فقط:

الخيل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ الأنفال: ٦٠

البغال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ النّحل: ٨

الحمير: ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ لقمان: ١٩

و ممّا يُركب و يؤكل

(١) فيض القدير (٥: ٢٥).

الإبل. ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾
الغاشية ١٧

الجمل: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف ٤٠

البعير. ﴿وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ﴾ يوسف ٦٥

الناقة ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً﴾ الأعراف ٧٣

البقر: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ البقرة ٧٠

العجل. ﴿ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ النساء: ١٥٣

ومما لا يركب ولا يؤكل.

الكلب. ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ الأعراف ١٧٦

الفيل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾
الفيل ١

الخنزير ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ البقرة ١٧٣

الذئب: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾
يوسف ١٣

القردة: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾
البقرة ٦٥

القسورة: ﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ المدثر ٥١

ومما يؤكل فقط

المعز ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ الأنعام: ١٤٣

النعجة ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ ص ٢٣

الغنم. ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ طه: ١٨

سائر الهوام والدواب مما لا يطير

الثعبان ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾
الأعراف ١٠٧

الحية ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ طه ٢٠

النمل ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ النمل ١٨

العنكبوت ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ﴾
العنكبوت ٤١

القمل. ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ﴾ الأعراف ١٣٣

د ب ر

١٦ لفظًا، ٤١ مرة: ٢٤ مكّيّة، ١٧ مدنيّة
في ٣٠ سورة: ٢٠ مكّيّة، ١٠ مدنيّة

دابرُ ٤: ٣ ـ ١	أدْبَرَ ٤: ٤
دُبُرٍ ٤: ٣ ـ ١	أدْبار ١: ١
دُبُرَهُ ١: ـ ١	مُدْبِرًا ٢: ٢
أدْبار ١: ١	مُدْبِرين ٦: ٥ ـ ١
الأدْبار ٥: ـ ٥	يُدَبِّرُ ٤: ٣ ـ ١
أدْبارها ١: ـ ١	المُدَبِّرات ١: ١
أدْبارهم ٥: ٢ ـ ٣	يتدَبَّرون ٢: ـ ٢
أدْبارَكُم ١ ـ ١	يَدَّبَّروا ٢: ٢

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: دُبُر كلّ شيء: خلاف قُبُله، ما خلا قولهم: جعل فلان قولي دَبْرَ أذنه، أي خلف أذنه ودَبْرَ أذنه.

ويقال للقوم في الحرب: ولّوهم الدُّبُر والإدبار.

والإدبار: التولية عنها.

وما لهم من مقبل ولا مُدْبَر، أي مذهب في إقبال وإدبار ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ ق: ٤٠، أي أواخر صلوات.

﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ الطّور: ٤٩، عند الصّبح في آخر اللّيل إذا أدبرت مُولّية نحو المغرب.

والدّابر: التّابع، ودَبَرَ يَدْبُرُ دَبْرًا، أي تبع الأثر، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدّثّر: ٣٣، أي ولّى ليذهب، ومن قرأ: (دَبَرَ) أي تبع النّهار.

وقطع الله دابرهم، أي آخر من بقي منهم.

وجعل الدَّبْرة عليهم، أي الهزيمة.

والدَّبور: ريح من قِبَل القبلة دابرة نحو المشرق، وجمعه دُبُر، والدَّبائر أصوب.

والدّابرة من الطّائر: إصبَعٌ من خلف، وهي للدّيك

أسفل من الصّيصية يَطَأُ بها، وبها يضرب البازي.

ودابره الحافر: ما وَلِيَ مُؤخَّرَ الرُّسْغ. [ثمّ استشهد بشعر]

ومَثَل للعرب: «ما يدري فلان قبيلًا من دَبير».

القبيل: ما وَلِيَك، والدَّبيرُ: ما خالَفَكَ.

ويقال: الدَّبير فَتْل الكتّان والصُّوف، والقَبيس: فَتْل القُطْن.

ودُبار: اسم ليلة الأربعاء في الجاهليّة.

والدَّبار: الهلاك، ودَبَرَ القوم يدبُرون دبارًا.

ودَبِر ظَهرُ الدّابّة، والاسم: الدَّبَر، ودابّة دَبِرَة.

وأدبَر أمره، أي تولّى إلى الفساد.

ودابرتُه: عاديْتُه.

والمدبِر من المنازل: نقيض المقابل.

والدَّبْرَة: الكُرْدَة[1] من مَزْرَعة ومَبْقَلة، والجميع: دِبار.

والدَّبَران: نجمٌ بين الثُّريّا والجَوزاء من منازل القمر، نحس من بُرج الثّور.

والتّدبير: عِتق المملوك بعد الموت.

والتّدبير: نَظَرٌ في عواقب الأمور. وفلان يتدبّر أعجاز أمور قد ولَّت صدورها.

واستَدبَر من أمره ما لم يكن استقبل، أي نظر فيه مُستدبِرًا، فعرف ما عاقبة ما لم يعرف من صدره.

واستدبر فلان فلانًا من حيثه، أي حين تولّى تبع أمرَه.

والدَّبْر: النّحل، والجميع: الدُّبور.

والتّدابُر: المُصارَمة والهِجْران، وهو أن يُولّي الرّجل صاحبه دُبُرَه ويُعرض عنه بوجهه. (٨: ٣١)

الضّبّيّ: القَبيل: فَوز القِداح في القِمار، والدَّبير: خَيبة القِدْح. (الأزهَريّ ١٤: ١١٤)

اللّيث: يقال: شرّ الرّأي الدَّبَريّ، أي شرّه إذا أدبر الأمر وفات. (الأزهَريّ ١٤: ١١٠)

أبو عمرو الشّيبانيّ: ضربه على دابر القَمَحْدُوة: أسفل من الأليَة من مؤخّرها. (١: ٢٤٤)

مُدابَر: أن تُقطَع جُلَيدة من آخر الأُذُن. (١: ٢٤٨)

جعلتُ هذا الأمر دَبْرَ أُذني، واجعله دَبْر أُذنك لا يهدُك. (١: ٢٤٩)

لَبِن أدبَرُ: إذا كَسَعُوا اللّبن. (١: ٢٥٠)

الدّوابر: القوائم. قال: تقول: قطع الله دوابرَه. (١: ٢٥١)

والمُدابَرة: أن تُقامِر قمارًا لا تَرْجع فيه، وليس فيها رَدٌّ بَدَى.

الدّابر: وهو القاطع. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٦٧)

التّدبير: الهلاك. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٧٧)

والدِّبارُ: المشارات، واحدتها دَبْرة. (الأزهَريّ ١٤: ١١٣)

القَبيل: طاعة الرّبّ، والدَّبير: معصيته. (الأزهَريّ ١٤: ١١٤)

الدّابرة: آخر الرّمل.

ودابرة الإنسان: عُرقوبه.

---

(١) المشارة.

ودابرة الطائر: التي يضرب بها، وهي كالإصبع في باطن رِجْلَيه.

ودابرة الحافر: ما حاذى مؤخَّر الرُّسْغ

والدَّابِرة: ضَرْب من الشَّغْزَبيّة في الصِّراع

(الجوهري ٢: ٦٥٣)

الفَرّاء: وهما [أدبَرَ ـ دَبَرَ] لغتان، دَبَرَ النَّهار وأدبَرَ، ودَبَر الصَّيف وأدبَرَ، وكذلك قبل وأقبل فإذا قالوا: أقبَل الرّاكب أو أدبَر، لم يقولوا إلا بالألف وإنهما عندي في المعنى لواحد، لا أبعد أن يأتي في الرِّجال ما أتى في الأزمنة.

(الأزهري ١٤: ١١١)

أبو عُبَيْدَة: رجل أدابر: لا يقبل قول أحد، ولا يلوي على شيء.

ورجل أباتِر: يَبْتُر رحمه فيقطعها

ورجل أحابِل، وهو المحتال.

وأجارد: اسم موضع، وكذلك أجابر

(الأزهري ١٤: ١١٥)

أبو زَيْد: يقال: جاء فلان بمال دِبْر، أي كثير، وإنّ عليه لمالًا دِبْرًا، أي كثيرًا. (٢٥٨)

الأصمَعيّ: في حديث النَّبيّ ﷺ: «إنّه نهى أن يُضحّى بشرقاء أو خرقاء مقابَلة أو مدابَرة أو جدعاء» المدابرة: أن يفعل ذلك بمؤخَّر الأذن من الشّاة

(أبو عُبَيْد ١: ٦٨)

و قولهم: قطع الله دابره، الدّابر: الأصل، أي أذهب الله أصله [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ١٤: ١١١)

دَبَر السَّهم الهدف يَدبُرُه دَبْرًا، إذا صار من وراء الهدف، ودَبَر البعير يَدبُرُ دَبَرًا (الأزهريّ ١٤: ١١٣)

وفي حديث النّبيّ ﷺ: «أنّه نهى أن يُضحّى بمقابَلة أو مُدابَرة».

المقابلة: أن يُقطَع من طرف أذنها شيء ثمّ يُترَك معلّقًا لا يبين كأنّه زنَمة، ويقال لمثل ذلك من الإبل: المُزنَّم، ويسمّى ذلك المعلّق الرَّعْل.

والمدابرة: أن يُفعل ذلك بمؤخَّر الأذن من الشّاة.

وكذلك إن بان ذلك من الأذن فهي مُقابَلة ومُدابَرة بعد أن كان قُطِع

ويقال: شاة ذات إقبالة وإدبارة، إذا شُقّ مقدَّم أذنها ومؤخّرها، وفُتِلت كأنّها زنَمة

وفلان مُقابَل ومُدابَر، إذا كان محضًا من أبويه

ويقال: دبَرتُ الحديث، أي حدّثت به عن غيري.

(الأزهريّ ١٤: ١١٣)

الدَّبار: الهلاك، ودابرة الحافر: مؤخَّره، وجمعها: الدّوابر. (الأزهريّ ١٤: ١١٤)

فلان ما يدري قبيلًا من دبير، المعنى ما يدري شيئًا. (الأزهريّ ١٤: ١١٤)

القبيل: ما أقبل به الفاتل إلى حَقْوه، والدّبير: ما أدبَر به الفاتل إلى رُكبتيه. (الأزهريّ ١٤: ١١٤)

القبيل: ما فتلته إلى قدّام والدّبير: ما فتلته إلى خلف. (ابن دُرَيْد ٢: ٢٤٢)

يقال: دَبَرَت الرّيح تدبُر دُبورًا، إذا صارت دَبورًا.

(ابن دُرَيْد ٢: ٢٤٣)

اللِّحيانيّ: ودابَرَ الرّجل: مات

(ابن سيده ٩: ٣١٥)

أبو عُبَيْد: [في حديث النّبيّ ﷺ لمتقدّم بعد نقل قول الأصمعيّ، قال:]

و قال غير الأصمعيّ: و كذلك إن بان ذلك من الأذن أيضًا فهي مقابلة و مدابرة بعد أن يكون قد قُطِع

(١: ٦٨)

قال النّبيّ ﷺ: «لاتَدابروا ولاتَقاطعوا». التّدابر: المصارمة و الهجران، مأخوذ من أن يولّي الرّجل صاحبَه دُبرَه و يُعرض عنه بوجهه

(الأزهَريّ ١٤: ١١٢)

المدابر: الّذي يضرب بالقداح، و قيل: المدابر: الّذي قُمِر مرّةً بعد مرّة فعاود ليَقمُر. (الأزهَريّ ١٤: ١١٤)

ابن الأعرابيّ: رُوي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «ثلاثة لاتُقبل لهم صلاة: رجل أتى الصّلاة دِبارًا، ورجل اعتبد مُحرَّرًا، و رجل أمّ قومًا هم له كارهون».

قوله: دِبارًا، جمع دُبْر و دَبَر، و هو آخر أوقات الشّيء، الصّلاة و غيرها.

و منه الحديث الآخر: «و لايأتي الصّلاة إلّا دَبَريًّا».

والعرب تقول: العلم قَبليّ و ليس بالدَّبَريّ.

قال أبو العبّاس: معناه أنّ العالم المتقن يُجيبك سريعًا، والمتخلّف يقول: لي فيها نظر.

(الأزهَريّ ١٤: ١١٠)

الدّابرة: المشؤومة، و الدّابرة: الهزيمة، و الدّابرة: صيصية الدّيك.

و المدبور: الكثير المال، و المدبور: المجروح.

(الأزهَريّ ١٤: ١١٢)

أدبر الرّجل، إذا عرف دَبيره من قَبيله.

أدبر الرّجل، إذا سافر في دِبار، و هو يوم الأربعاء.

و سُئل مُجاهِد عن يوم النّحس، فقال: «هو أربعاء لايدور في شهر».

أدبَر الرّجل، إذا مات، و أدبر، إذا تغافل عن حاجة صديقه، وأدبر: صار له دَبْر، و هو المال الكثير.

دَبْر: ردّة، و دَبْر: مأخر، و أدبر، إذا انقلبت فتلة أذن النّاقة إذا نُحرت إلى ناحية القفا، و أقبل، إذا صارت هذه الفتلة إلى ناحية الوجه. (الأزهَريّ ١٤: ١١٤)

ابن السّكّيت: والدَّبْر: ما لايُدرى ما هو من كثرته، و كذلك الدَّثْر بمنزلة الدَّبْر [ثمّ استشهد بشعر]

(٦٥)

و الدَّبْر: النّحل، و جمعه: دُبُور. [ثمّ استشهد بشعر]

وَالدَّبْر: المال الكثير. و يقال: مال دَبْر، و مالان دَبْر، و أموال دَبْر، و يقال: مال دَثْر بالثّاء.

(إصلاح المنطق: ٤)

و الدَّبْر: المال الكثير، و الدُّبُر: دُبُر البيت، مؤخّره.

(إصلاح المنطق: ٣٤)

القبيل من الفَتل: ما أقبلتَ به إلى صدرك، و الدّبير: ما أدبرتَ به عن صدرك. (ابن فارس ٢: ٣٢٤)

أبو الهَيْثَم: الدَّبْر: الموت، يقال: دابَرَ الرّجل، إذا مات. (الأزهَريّ ١٤: ١١٣)

الدّينَوريّ: الدَّبْرة: البُقعة من الأرض تُزرع، و الجمع دِبار (ابن سيده ٩: ٣١٤)

الدِّبر بالكسر: النّحل كالدَّبْر

(ابن سيده ٩: ٣١٥)

المُبَرِّد: وفي الحديث: أنّ رسول الله ﷺ قال: «نُصِرت بالصَّبا، وأُهلكَتْ عاد بالدَّبور».

وقلّما يكون بالدَّبور المطر، لأنّها تُجفِّل السَّحاب، ويكون فيها الرَّهَج والقَتَرة، ولا تهُبُّ إلّا أقلّ ذلك إلّا بشدّة، فتكاد تقلع البيوت وتأتي على الزُّروع.

(٢، ٦٤)

والرأي الدَّبَريّ: الّذي يَعرِض بعد وقوع الشّيء. [ثمّ استشهد بشعر] (٢، ١٢٢)

ثَعْلَب: يقال للرّجل إذا مشى خلف الرّجل: هو يَخلُفه ويَذْنُبه ويَدْبُره. (الخطّابيّ ٢: ٦٣)

الزَّجّاج: ودَبَرَ اللّيل وأدبَر، أي ولّى.

ودبرت الرّيح دُبورًا، وأدبر الرّجل صار في الدُّبور. (فعلت وأفعلت: ٤٨)

ابن دُرَيْد: الدَّبْر: النّحل، يقال: دَبْرة ودَبْرٌ للجمع، ونَحْلة ونَحْل. (١، ٢١٦)

والدُّبُر: ضدّ القُبُل. والإدبار: خلاف الإقبال.

وأمس الدّابر: الذّاهب.

ودَبَر السّهم يَدبُرُه دَبْرًا ودُبورًا، إذا سقط وراءه.

والدَّبْر: النّحل، الواحدة: دَبْرة.

والدَّبار: واحدها دَبارة، وهي الّتي تسمّى بالفارسيّة الكَرْد.

ويقال: ما يعرف فلان قَبيله من دَبيره.

ورجل مُقابَل مُدابَر، إذا كان كريم النّسب من قِبَل أبويه.

وشاة مقابَلة مدابَرة، فالمقابَلة الّتي تُشقّ أُذنها من قِبَل وجهها، والمدابَرة: الّتي تُشقّ أُذنها من قِبَل قفاها

وكذلك هي من النُّوق.

والدّابِرة: دابِرة النَّسر وما أشبهه من الطّير، وهي الإصبع الّتي في مؤخّر رجله، والجمع دَوابر.

ودابِرة الإنسان: عُرْقوبه.

ويقال: جاء فلان بمال دَبْرٍ ودَثْرٍ، إذا جاء بمال كثير.

ويقال: اجعل هذا الأمر دَبْرَ أُذنك، أي خلف أُذنك.

والدَّبْر: قطعة تغلظ في البحر كالجزيرة يعلوها ماء وينضب عنها.

والدَّبَرة في ظهر البعير وغيره، معروفة، والجمع دَبَر، بعير أَدْبَرُ ودَبِرٌ، كما قالوا: أجرَبُ وجَرِبٌ.

وتقول العرب: أدبَرَ بُجَّ ظهره، إذا كثر الدَّبَر على ظهره.

ودُبار: اسم يوم، أحسبه يوم الأربعاء.

والدَّبور: الرّيح المعروفة، وسمّيت دَبورًا لأنّها تجيء من دُبُر الكعبة، هكذا يقول الأصمعيّ.

وبنو دُبَيْر: حيّ من العرب.

وعَدِيّ الأَدْبَر: رجل من سادات العرب، وحُجْر ابن عَدِيّ الأَدْبَر: الّذي قتله معاوية، وسمّي الأدْبَر لأنّه طُعِن مُولّيًا، وله حديث.

ويقولون: على فلان الدَّبار، كما يقولون: العَفاء، أي انقطاع الأثر.

وتَدابَر القوم، إذا تقاطعوا وتعادَوا. قال أبو عُبَيْدة: لا يقال ذلك إلّا في بني الأب خاصّة.

وعَبْد مُدَبَّر، معروف، إذا قيل له: إذا مِتُّ

فأنت حرّ

و الدّبران، و هو الّذي يقال لـه: حـادي النّجم، معروف عندهم، و هو من النّحوس.

و إنّما سمّي الدّبران، لأنّه يدبُرُ الثّريّا، و هو يسمّى المِجْدَح أيضًا.

[و استشهد بالشّعر ٤ مرّات] (١: ٢٤٢)

و يقولون: ما يعرف قبيله من دبيره، فقال قوم: أراد: لا يعرف نسب أبيه من نسب أمّه.

و قال آخرون: القبيل: الخيط الّذي يُفتل إلى قُدّام، و الدّبير: الّذي يُفتل إلى خلف. (١: ٣٢١)

شاة مُقابلة و مُدابرة، كذلك النّاقة، فالمقابلة الّتي تُشقّ أُذنها من قبل وجهها، و المدابرة الّتي تُشقّ أُذنها من قبل قفاها، و الشّقّ: الإقبالة و الإدبارة. (١: ٣٢٢)

و يقال للدّبران: عين الثّور، و المِجْدَح، و الحادي.

و دبران: نجم معروف. (٣: ١١٥)

[و ممّا تكلّمت به العرب من فعلت و أفعلت]

... دبَرت و أدبَرت، و صَبَيْت و أصْبَيْت، أجازه أبو زيد و أبو عُبَيْدة و لم يُجِزه الأصمعيّ، ثمّ زعموا أنّ أبا زيد رجع عنه. (٣: ٤٣٥)

و قَبَل و أقبل، و دبَر و أدبر. (٣: ٤٤٠)

و الأُدَيبِر: دويبّة. (٣: ٤٤٨)

القاليّ: و يقولون: خاسر دابر، و خاسر دامر، و خَسِر دَبِر، و خَسِر دَمِر.

فالدّابر يمكن أن يكون لغة في الدّامر و هو الهالك، و يمكن أن يكون الدّابر الّذي يَدبُرُ الأمر، أي يتبعه و يطلبه بعد ما فات و أدبر.

و منه قيل لهذا الكوكب الّذي بعد الثّريّا: الدّبران، لأنّه يَدبُر الثّريّا. و منه الرّأي الدَّبَريّ، و هو الّذي لا يأتي إلّا عن دُبُر. يقال: فلان لا يأتي الصّلاة إلّا دَبَريًّا أي في آخرها، و يمكن أن يكون الدّابر: الماضي الذّاهب. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٢١٨)

ابن بُزُرْج: «قولهم: قطع الله دابِرَه» دابر الأمر: آخره، و هو على هذا كأنّه يدعو عليه بانقطاع العَقِب حتّى لا يبقى له أحد يخلفه، و عَقِب الرّجل دابِره. (الأزهريّ ١٤: ١١٢)

الأزهريّ: روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «ثلاثة لا تُقبَل لهم صلاة: رجل أتى الصّلاة دِبارًا، و رجل اعتبد مُحرَّرًا، و رجل أمّ قومًا هم له كارهون».

قال الأفريقيّ - و هو الّذي روى هذا الحديث -: معنى قوله: دِبارًا، بعدما يفوت الوقت.

و يقال: جعل الله عليهم الدّبَرة، أي الهزيمة، و جعل لهم الدّبَرة على فلان، أي الظَّفَر و النُّصْرة. و قال أبو جهل لابن مسعود يوم بدر - و هو مُثْبَتٌ جريح -: لمن الدَّبْرة؟ فقال: لله و لرسوله يا عدوّ الله.

و يقال: إنّ فلانًا لو استقبل من أمره ما استدبره هُدِيَ لوِجْهَة أمره، أي لو علم في بدء أمره ما علمه في آخره لاسترشد أمره.

و قال أكثم بن صيفيّ لبنيه: «يا بنيّ لا تتدبّروا أعجاز أمور قد ولّت صُدورها». يقول: إذا فاتكم الأمر لم يتبعكم الرّأي و إن كان مُحكمًا.

و التّدبير: أن يُعتق الرّجل عبده بعد موته، فيقول له: أنت حرّ بعد موتي.

والتدبير أيضًا: أن يُدَبِّر الرّجل أمره ويتدبّره، أي ينظر في عواقبه.

والدَّبَران: نجم بين الثّريّا والجَوْزاء. ويقال له: التّابع والتُّوَيبع، وهو من منازل القمر، سمّي دَبَرانًا لأنّه يَدْبُرُ الثُّرَيّا، أي يتبعه.

والدَّبُور: ريح تَهُبّ من نحو المغرب، والصَّبا تقابلهما من ناحية المشرق. وقال النّبيّ ﷺ: «نُصِرتُ بالصَّبا وأُهْلِكَتْ عادٌ بالدَّبُور».

ويقال: ناقة مُقابَلة مُدابَرة، أي كريمة الطَّرفين من قِبَل أبيها وأمّها. وغلام مُدابَر مقابَل كريم الطَّرفين.

ويقال: ذهب فلان كما ذهب أمس الدّابر، وهو الماضي لا يرجع أبدًا.

ويقال: جعلت كلامه دَبْرَ أذني، أي أعرضت عنه ولم ألتفت إليه.

وفي حديث النّجاشيّ أنّه قال: «ما أحبّ أنّ لي دَبْرًا ذهبًا وأنّي آذيت رجلًا من المسلمين» وفُسّرَ «الدَّبْر» بالجبل في الحديث، ولا أدري أعربيّ هو أم لا؟. [ونقل قول الأصمعيّ ثمّ قال:]

قال شَمِر: «دَبَّرتُ الحديث» ليس بمعروف. قلت: وقد جاء في الحديث: أما سمعته من معاذ يُدَبِّره عن رسول الله ﷺ.

وقد أنكر أحمد بن يحيى: يُدَبِّره، بمعنى يحدّثه، وقال: إنّما هو «يُذَبِّره» بالذّال والباء، أي يُتقنه. وأمّا أبو عُبَيد فإنّ أصحابه رووا عنه: يُدَبِّره، كما ترى.

قال أبو زيد: فلان لا يأتي الصّلاة إلّا دَبَرِيًّا

قال أبو عُبَيد: والمحدّثون يقولون: دُبُريًّا يعني في آخر وقتها.

قال أبو الهيثم: دَبْرِيًّا بفتح الدّال وجزم الباء.
[واستشهد بالشعر ٥ مرّات] (١١٠٠١٤)

الصّاحِب: دُبُرُ كلّ شيء: خِلاف قُبُلِه، ما خلا قولهم: جعل فلان قولك دَبْرَ أذنه، فإنّ معناه: خَلْف أذنه. ويقال: دَبار أذنه، ودبار ظَهْره، ودَبْر ظَهْره.

والمُدابَر: نقيض المُقابَل.

ويقال في الحرب: وَلَّوْهم الدُّبُر والأدبار.

وليس لهذا الأمر قِبْلَة ولا دِبْرَة، أي جهة.

والإدبار: التّولية.

وأدبار السُّجود: أواخر الصّلوات. وإدبار النّجوم: عند الصّبح في آخر اللّيل إذا تولّت.

والدّابر: التّابع، وهي قراءة من قرأ (واللّيل إذا دَبَر).

وقطع الله دابرهم، أي آخر ما بقي منهم.

وعليه الدَّبار، أي انقطاع الأثر.

والتّدابر: المصارمة والهجران، وهو أن يولّيه دُبُره، والأخلاق أيضًا.

والرّأي الدَّبَريّ: الّذي يكون من غير فكر ولا رويّة.

وأتيته دَبَرِيًّا، أي بعد حين.

وفي المثل: شرّ الرّأي الدَّبَريّ.

ورجل أُدابِر ـ بضمّ الألف ـ أي لا يقبل قول أحد، ولا يلوي على شيء.

ورجل مُدابِر رحمه، أي قاطعها.

والدَّبُور: ريح تُقبِل من نحو المغرب داهبة نحو المشرق، دَبَرَتِ الرِّيح وأدبَرَت.

ودَبَر النّهار وأدْبَر.

ودابرة الإصبع: الّتي من خلف.

ودابِرة الحافر: ما يلي مؤخّر الرُّسْغ والـدّوابر مقدّمات الحوافر.

وقولهم في المَثَل: «ما يَدْري قِبيلًا من دَبير» أي من قابلك وما خالفك. وقيل: ما يَدْري أمُقبل هو أم مُدبر وقيل: القبيل: ما أقبلتْ به المرأة من غزلها عند الفَتْل والدّبير: ما أدبَرَتْ به.

وما لهم مُقبَل ولا مُدبَر، أي مَذْهَب.

والإدبارة: شَقّ في الأذن مُدبِرًا، وهي الـدَّبْرَة أيضًا.

ونَهى عليه الصّلاة والسّلام «أن يُضَحّيَ بمُقابلة أو مُدابرة»: وهي ما يُقطَع ممّا يلي العُنُق.

وفلان مُقابَل في الكرم ومُدابَر، ومُستَقبَل المَجد مُستدبره.

والمستدبِر: المُستأثِر.

ودُبار: اسم ليلة الأربعاء.

والدَّبار: الهلاك، وكذلك التّبير.

ودَبِر ظهر الدّابّة، أي قَرِحَ، وبعير أدْبَر وناقة دَبْرَة.

وأدبَرَ الرّجل: دَبِرَتْ دابّته، فهو مُدبِر.

وأدبَرَ أمر القوم: تولّى.

ودَبَر النّهار: ذهب. وذهب كما ذهب أمس الدّابر، وهو ـ أيضًا ـ القامر بالقمار، دَبَر يدبُرُ دُبُورًا، وهو مُدابِر، أي مقمور.

ودابَرتُ فلانًا: عادَيْتُه، ودابَرَ فلان: إذا مات، فهو مُدابِر.

والدَّبْرَة والدِّبار: الكَرْدَة من المَزْرَعة والمَبْقَلة.

والدَّبَران: نجم من منازل القمر في بُرْج الثَّور.

والتّدبير: عتق المملوك بعد الموت، والنّظر في الأمور، وقد استدبر من أمره ما فاته.

والدَّبْر: زنابير النّحل وغيرها.

والدَّبْر: المال الكثير، لا يُثنّى ولا يُجمع، ويقال: دِبْرٌ.

وفلان ليس من شرج فلان ولا دُبُوره، أي من ضَرْبه.

والدّابر: زعرف الباب.

والدّابرة: الحوص.

والسَّهمُ الدّابرُ: آخر سهم في الكنانة، وقيل: السّهم العالي، دَبَرَ السَّهم.

والدّابِريّة: ضَرْب من أخذ الصِّراع.

والأُدَيبِر: دُوَيبّة من الحيّات.

والدَّبْرَة: أقصى الوادي.

والدَّبْرَة: الدَّولة، وكذلك الدّابرة.

وذات الدَّبْر: ثنيّة.

وفي المَثَل: «كلّ عَيْر خيرٌ من دُبَيْر» ودُبَيْر: اسم حمار، معرفة.

والدّابر: آخر القوم، وآخر الأمر. (٩: ٢٩٩)

الخَطّابيّ: في حديث عمر أنّه لمّا تكلّم بالكلام المذكور عنه يوم وفاة رسول الله ﷺ وبُويع لأبي بكر قام فقال: «أمّا بعد فإنّي قد قلت لكم مقالة لم تكن كما قلت، ولكنّي كنت أرجو أن يعيش رسول الله حتّى

يَدْبُرَنا».

قوله: يَدْبُرنا، معناه يَخلُفنا بعد موتنا ويبقى خلافنا (٢: ٦٣)

وقوله [ﷺ]: «ومن النّاس من لايأتي الصّلاة إلّا دَبْرًا» يُروى على وجهين: بفتح الدّال وضمّها، ودَبْر الشّيء ودُبُره آخره. يريد أنّه لايأتي الصّلاة في أوّل وقتها، لكن يفعلها حتّى إذا أدبرت صلاها في آخر وقتها، وبهذا وصف الله المنافقين، فقال ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوا كُسَالٰى﴾ النّساء: ١٤٢

قال أبو زيد: فلان لايصلّي الصّلاة إلّا دَبَرِيًّا، أي في آخر وقتها، قال: والمحدّثون يقولون: دُبُرِيًّا

وروى ابن الأنباريّ: دَبْرِيًّا ودَبَرِيًّا ودُبُرِيًّا، والمعنى أن يأتيها في آخر وقتها. (٢: ٢٦٨)

جاء في الحديث: «إنّ سُكَينة بنت الحسين جاءت إلى أمّها الرّباب وهي صغيرة تبكي فقالت: ما بك؟ فقالت: مرّت بي دُبَيْرة فلسعتني بأُبَيْرة» دُبَيْرة تصغير دَبْرة، وهي النّحلة (٣: ٢١١)

الجوهريّ: الدَّبْر بالفتح: جماعة النّحل. قال الأصمعيّ: لاواحد لها، ويُجمع على دُبُور

ويقال أيضًا للزّنابير: دَبْر، ومنه قيل لعاصم بن ثابت الأنصاريّ: حَمِيّ الدَّبْر، وذلك أنّ المشركين لمّا قتلوه أرادوا أن يمثّلوا به، فسلّط الله عليهم الزّنابير الكبار تأبِر الدّارع، فارتدعوا عنه حتّى أخذه المسلمون فدفنوه

ويقال: جعلت كلامه دَبْر أذُني، أي أغضيت عنه وتصاممت.

والدَّبْرة والدَّبَارة: المشارة في المزرعة، وهي بالفارسيّة «كُرْد»، والجمع دَبْر ودِبار.

وذات الدَّبْر: اسم ثنيّة. قال ابن الأعرابيّ: وقد صحّفه الأصمعيّ فقال: ذات الدَّير

والدُّبْر والدُّبُر: الظّهر. قال الله تعالى: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ القمر: ٤٥، جعله للجماعة، كما قال: ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾ إبراهيم: ٤٣

والدُّبْر والدُّبُر: خلاف القُبُل. ودُبُر الأمر ودُبْره: آخره.

ودُبَير: قبيلة من بني أسد.

والدِّبْر، بالكسر: المال الكثير، واحده وجمعه سواء، يقال: مال دِبْر، ومالان دِبْر، وأموال دِبْر

ورجل ذو دِبْر: كثير الضّيعة والمال.

والدِّبْرة: خلاف القِبْلة، يقال: فلان ماله قِبْلة ولا دِبْرة، إذا لم يهتد لجهة أمره. وليس لهذا الأمر قِبْلة ولا دِبْرة، إذا لم يُعرف وجهه

والدَّبَرة بالتّحريك: واحدة الدَّبَر والأدبار، مثل شجرة وشجر وأشجار. تقول منه: دَبِر البعير بالكسر، وأدْبَره القتب.

والدَّبْرة، بالإسكان والتّحريك أيضًا: الهزيمة في القتال، وهو اسم من الإدبار

ويقال أيضًا: شرّ الرّأي الدَّبَريّ، وهو الّذي يسنح أخيرًا عند فوت الحاجة.

والدَّبَران: خمسة كواكب من الثّور، يقال: إنّه سنامه، وهو من منازل القمر

والدّابر: التّابع. والدّابر من السّهام: الّذي يخرج

من الهدف. والدّابر من القِداح: خلاف الفائز، وصاحبه مُدابِر

وقطع الله دابرهم، أي آخر من بقي منهم. ويقال رجل أدابِر للّذي يقطع رحمه مثل أباتر. وقال أبو عُبَيْدَة: لا يقبل قول أحد ولا يلوي على شيء.

والدّبير: ما أدبَرَتْ به المرأة من غزلها حين تفتله.

وقال يعقوب القبيل: ما أقبَلْتَ به إلى صدرك، والدّبير: ما أدبَرتَ به عن صدرك. يقال: فلان ما يعرف قبيلًا من دبير.

وفلان مُقابَل ومُدابَر، إذا كان محضًا من أبويه.

قال الأصمعيّ: وأصله من الإقبالة والإدبارة، وهو شقّ في الأُذن، ثمّ يُفتل ذلك، فإذا أقبل به فهو الإقبالة، وإذا أدبر به فهو الإدبارة. والجلدة المعلّقة من الأُذن هي الإقبالة والإدبارة، كأنّها زنمة. والشاة مدابَرة ومقابَلة وقد دابرتها وقابلتها. وناقة ذات إقبالة وإدبارة.

ودُبار بالضمّ: اسم يوم الأربعاء، من أسمائهم القديمة.

والدّبار بالفتح: الهلاك، مثل الدّمار.

والدّبار بالكسر: جمع دبارة، وهي المشارة.

وفلان يأتي الصّلاة دِبارًا، أي بعد ما ذهب وقتها.

والدّبور: الرّيح الّتي تقابل الصّبا.

ودَبَرَ السّهم يَدْبُرُ دُبورًا، أي خرج من الهدف.

ودَبَرَ بالشّيء: ذهب به. ودَبَرَ النّهار وأدبَرَ بمعنًى.

ويقال: هيهات، ذهب كما ذهب أمس الدّابر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّيْلِ اِذَا دَبَرَ﴾ أي تبع النّهار قبله

وقُرئ: ﴿اَدْبَرَ﴾.

ويقال: قبّح الله ما قَبَل منه وما دَبَر.

ودَبَرَ الرّجل: ولّى وشيّخ.

ودَبَرْتُ الحديث عن فلان: حدّثت به عنه بعد موته.

ودَبَرَتْ الرّيح، أي تحوّلت دَبورًا. ودَبَر: موضع باليمن، ومنه فلان الدَّبَريّ.

ودُبِرَ القوم، على ما لم يسمّ فاعله، فهم مدبورون، إذا أصابتهم ريح الدّبور. وأدبَرُوا، أي دخلوا في ريح الدّبور.

والإدبار: نقيض الإقبال.

وأدبَرْتُ البعير فدَبِر. وأدبَرَ الرّجل، إذا دَبِر بعيره.

والأُدَيْبِرُ: لقب حُجْر بن عديّ، لأنّه طُعِن مُوَلِّيًا.

ودابَرْتُ فلانًا: عاديته.

والاستدبار: خلاف الاستقبال.

والتّدبير في الأمر: أن تنظر إلى ما يؤول إليه عاقبته.

والتّدبّر: التّفكّر فيه.

والتّدبير: عتق العبد عن دُبُر، وهو أن يُعتق بعد موت صاحبه، فهو مُدَبَّر.

قال الأصمعيّ: دَبَرتُ الحديث، إذا حدّثت به عن غيرك، وهو يُدَبِّر حديث فلان، أي يرويه.

وتدابَرَ القوم، أي تقاطعوا، وفي الحديث: «لاتدابَرُوا» [واستشهد بالشّعر خمس مرّات] (٢: ٦٥٢)

ابن فارس: الدّال والباء والرّاء أصل هذا الباب، أنّ جُلّه في قياس واحد، وهو آخر الشّيء

وخَلْفُه خلاف قُبُله. وتشذّ عنه كلمات يسيرة نذكرها.

فمعظم الباب أنّ الدُّبُر خلاف القُبُل.

والدَّبير: ما أدْبَرَت به المرأة من غَزْلها حين تفتله.

ودابرة الطائر: الإصبع الّتي في مُؤخّر رجله.

وتقول: جعلتُ قوله دُبُرَ أذني، أي أغضيتُ عنه وتصامَمْتُ.

ودَبَر النّهار وأدبر، وذلك إذا جاء آخره، وهو دُبُره.

ودَبَرتُ الحديث عن فلان، إذا حدّثتَ به عنه. وهو من الباب، لأنّ الآخِر المحدِّث يَدْبُر الأوّل يجيء خلفه.

ودابرة الحافر: ما حاذى مؤخّر الرُّسْغ.

وقطع الله دابرهم، أي آخر من بقي منهم.

والدّابر من السّهام: الّذي يخرج من الهَدَف كأنّه ولّى الرّامي دُبُره، وقد دَبَر يَدْبُر دُبُورًا.

والدَّبَران: نجم، سمّي بذلك لأنّه يَدْبُر الثّريّا.

ودابَرْتُ فلانًا: عاديتُه.

وفي الحديث: لا تَدابَروا، وهو من الباب، وذلك أن يترك كلّ واحد منهما الإقبال على صاحبه بوجهه.

والتّدبير: أن يدبّر الإنسان أمره، وذلك أنّه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره، وهو دُبُره.

والتّدبير: عِتْق الرّجل عبده أو أمته عن دُبُر، وهو أن يَعتِق بعد موت صاحبه، كأنّه يقول: هو حُرٌّ بعد موتي.

ورجل مقابَل مدابَر، إذا كان كريم النّسب من قبل أبويه، ومعنى هذا أنّ من أقبل منهم فهو كريم، ومن أدبر منهم فكذلك.

والمدابَرة: الشّاة تشقّ أذنها من قِبَل قفاها.

والدّابر من القداح: الّذي لم يخرج، وهو خلاف الفائز، وهو من الباب، لأنّه ولّى صاحبه دُبُره.

والدّابر: التّابع، يقال: دَبَر دُبُورًا، وعلى ذلك يفسّر قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدّثّر ٣٣، يقول: تبع النّهار.

ودَبَر بالقمار، إذا ذهب به.

ويقال: ليس لهذا الأمر قِبْلة ولا دِبْرة، أي ليس له ما يُقبِل به فيُعرَف ولا يُدبِر به فيُعرَف.

ورجل أدابِر: يقطع رحمه، وذلك أنّه يُدبِر عنها ولا يُقبِل عليها.

والدَّبور: ريح تُقبِل من دُبُر الكعبة.

والدَّابِريّ: ضرب من أخذ الصّرْع.

وأمّا الكلمات الأُخر فأراها شاذّة عن الأصل الّذي ذكرناه، وبعضها صحيح. فأمّا المشكوك فيه، فقولهم: إنّ دُبارًا اسم يوم الأربعاء، وإنّ الجاهليّة كذا كانوا يسمّونه، وفي مثل هذا نظر. وأمّا الصّحيح فالدِّبار، وهي المَشارات من الزّرع. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن ذلك الدَّبْر، وهو المال الكثير، يقال: مال دَبْر، ومالان دَبْر، وأموال دَبْر. (٢: ٣٢٤)

أبو هلال: الفرق بين التّدبّر والتّفكّر أنّ التّدبّر تصرّف القلب بالنّظر في العواقب، والتّفكّر تصرّف القلب بالنّظر في الدّلائل. وسنُبيّن اشتقاق التّدبّر وأصله فيما بعد. (٥٨)

الفرق بين التّدبير والتّقدير: أنّ التّدبير هو تقويم

الأمر على ما يكون فيه صلاح عاقبته، وأصله من الدُّبُر وأدبار الأمور عواقبها، وآخر كلّ شيء دُبُره، وفلان يتدبّر أمره، أي ينظر في أعقابه ليُصلحه على ما يصلحها

والتقدير: تقويم الأمر على مقدار يقع معه الصّلاح، ولا يتضمّن معنى العاقبة. (١٥٧)

الفرق بين السّياسة والتّدبير: أنّ السّياسة في التّدبير المستمرّ، ولا يقال للتّدبير الواحد: سياسة، فكلّ سياسة تدبير، وليس كلّ تدبير سياسة. والسّياسة أيضًا في الدّقيق من أمور المسوس على ما ذكرنا قبل، فلا يوصف الله تعالى بها لذلك. (١٥٨)

الفرق بين الحيلة والتّدبير: أنّ الحيلة ما أُحيل به عن وجهه، فيُجتلَب به نفع أو يُدفَع به ضرّ، فالحيلة تقدير النّفع والضرّ من غير وجه، وهي في قول الفقهاء على ضربين: محظور ومباح.

فالمباح: أن تقول لمن يحلف على وطء جاريته في حال شرائه لها قبل أن يستبرئها: أعتقها، وتزوّجها ثمّ طأها، وأن تقول لمن يحلف على وطء امرأته في شهر رمضان: اخرج في سفر وطأها.

والمحظور: أن تقول لمن ترك صلاته: ارتدّ ثمّ أسلم، يسقط عنك قضاؤها.

وإنّما سمّي ذلك حيلة، لأنّه شيء أُحيل من جهة إلى جهة أخرى، ويسمّى تدبيرًا أيضًا.

ومن التّدبير ما لا يكون حيلة، وهو تدبير الرّجل لإصلاح ماله وإصلاح أمر ولده وأصحابه، وقد ذكرنا اشتقاق التّدبير قبل. (٢١٢)

الهَرَويّ: في حديث عمر: «كنت أرجو أن يعيش رسول الله ﷺ كي يَدْبُرَنا» أي حتّى يتقدّمه أصحابه وهو يخلُفهم.

وفي الحديث: «لا تَدابروا» أي لا تقاطعوا. يقال: تدابر القوم، إذا أدْبَر كلّ واحد عن صاحبه.

وفي الحديث: «ثلاثة لا تُقبَل لهم صلاة: رجل أتى الصّلاة دِبارًا» معناه: بعد ما يفوت الوقت. وقال ابن الأعرابيّ: دِبار: جمع دَبْر ودُبْر، وهو آخر أوقات الشيء.

ومنه الحديث الآخر: «لا يأتي الصّلاة إلّا دَبْريًّا» أي إذا أدبر وفات الأمر.

ومنه قوله: «شرّ الرّأي الدَّبَريّ». وقال أبو الهيثم: دَبْريًّا، بجزم الباء.

قال أبو جهل لابن مسعود: «لِمَن الدَّبْرة؟» أي لمن الظّفر والنّصرة. يقال: لِمَن الدَّبْرة، أي الدّولة، وعلى من الدَّبْرة، أي الهزيمة.

وفي حديث النّجاشيّ: «ما أحبّ أنّ دَبْرًا لي ذهبًا وأنّي آذيت رجلًا من المسلمين». وفُسّر دَبْرًا في الحديث بالجبل، ولا أدري أعربيّ هو أم لا؟

وفي الحديث: «أسلَفْتُ من مُعاذ يُدَبِّره عن رسول الله ﷺ» قال أبو عُبَيد: يقال: دَبَرْتُ الحديث، أي حدّثت به عن غيره. قال أحمد بن يحيى: إنّما هو يُدَبِّره ـ بالدّال ـ أي يُتقِنه.

وفي الحديث: «فأرسل الله عليهم مثل الظُّلّة من الدَّبْر» الدَّبْر: النّحل، ويقال أيضًا لها: الخَشْرم والأَوْب. ويقال: أصل الأوْب: الموضع الّذي يُرجع

إليه، و سمّي باسم الموضع قاله أبو بكر، و الدَّوْل و الدَّبُوب أيضًا النّحل. (٢-٦١٦)

الثّعالبيّ: إذا خرج [السّهم] من الهدف، فهو دابر (٢١١)

جماعة النّحل: دَبْر (٢٢٨)

ابن سيده: و الدُّبْر و الدُّبُر: نقيض القُبُل.

و دُبُر كلّ شيء: عقِبه و مؤخّره، و جمعهما أدبار

و دُبُر الشّهر: آخره، على المثل. يقال: جئتك دُبُر الشّهر، و في دُبُره، و على دُبُره، والجمع من كلّ ذلك أدبار. يقال: جئتك أدبار الشّهر، و في أدباره.

و الأدبار لذوات الحافر و الظّلف و المِخلب ما يجمع الاسْتَ و الحَياء، و خصّ بعضهم به ذوات الخُفّ، و الحياء من كلّ ذلك وحده دُبُر

و دُبُر البيت: مؤخّره و زاويته.

و أدبار النّجوم: تواليها وأدبارها أخذها إلى الغرب للغروب آخر اللّيل، هذه حكاية أهل اللّغة، و لا أدري كيف ذلك؟ لأنّ الأدبار لا تكون الأخذ، إذ الأخذ مصدر، و الأدبار أسماء.

و أدبار السّجود، و إدباره: أواخر الصّلوات.

و قد قرئ (وَأَدْبَار) (وَإِدْبَار)، فمن قرأ (وَأَدْبَار) فمن باب خَلْفَ و وَرَاءَ، و من قرأ (وَإِدْبَار) فمن باب خُفُوق النّجم. قال ثعلب: في قوله تعالى: ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ الطّور ٤٩، ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ ق: ٤٠، قال الكِسائيّ: ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ لأنّ لها دُبُرًا واحدًا في وقت السّحر، ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ لأنّ مع كلّ سجدة أدبارًا.

و دَبَره يَدْبُره دُبورًا: تبعه من ورائه.

دابِرُ الشّيء: آخره و في التّنزيل: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الأنعام ٤٥، أي استُؤصل آخرهم.

و دابرة الشّيء، كدابره.

و دابِرة الحافر: الّتي تلي مؤخّر الرُّسْغ.

و دابِرة الإنسان: عُرْقوبه

و دابِرة الطّائر: الإصبع الّتي من وراء رجله، و بها يَضرب البازيّ، و هي للدّيك أسفل من الصِّيصِيَة يطأ بها.

و جاء دَبَرِيًّا، أي أخيرًا. و فلان «لا يصلّي الصّلاة إلّا دَبَرِيًّا» أي أخيرًا، رواه أبو عُبَيد عن الأصمعيّ، قال: و المحدّثون يقولون دُبُريًّا

و تَبِعتُ صاحبي دَبَرِيًّا، إذا كُنتَ معه فتخلّفتَ عنه، ثمّ تبعته و أنت تحذر أن يفوتك.

و دَبَره يَدْبِره و يَدْبُره: تلا دُبُره

و جاء يَدْبُرهم، أي يتبعهم، و هو من ذلك

و أَدْبَرَ إدبارًا ودُبُرًا: ولّى عن كُراع، والصّحيح أنّ الإدبار المصدر، و الدُّبُر الاسم.

وأَدْبَر أمر القوم: ولّى لفساد.

و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ التّوبة ٢٥، هذه حال مؤكّدة، لأنّه قد علم أنّ مع كلّ تولية إدبارًا، فقال: ﴿مُدْبِرِينَ﴾ مؤكّدًا.

و المُدابَرة: الإدبار

و دَبَر النّهار وأَدْبَر: ذهب.

و أمس الدّابر الذّاهب، وقالوا: مضى أمس

الدّابر، وأمس المُدبر، وهذا من التطوّع المُشام للتّوكيد، لأنّ اليوم إذا قيل فيه: أمس، فمعلوم أنّه دَبَر، لكنّه أكّد بقوله: «الدّابر» كما بيّنّا.

ورجل خاسر دابر، إتباع، وقد تقدّم خاسر دامر، ويقال: خاسر دامر، على البدل، وإن لم يلزم أن يكون بدلًا.

واستدبره: أتاه من ورائه.

وقولهم: ما يعرف قبيله من دَبيره، قد قدّمنا ما قيل فيه من الأقاويل في باب القبيل.

وأدبَر الرّجل: جعله وراءه.

ودَبَر السّهم الهدف يَدبُره دَبْرًا، ودُبورًا: جاوزه وسقط وراءه.

والدَّبَران: نجم يَدْبُر الثّريّا، لزمته الألف واللّام لأنّهم جعلوه الشّيء بعينه. قال سيبويه: فإن قلت: أيقال لكلّ شيء صار خلف شيء: دَبَران؟ فإنّك تقول له: لا، ولكنّ هذا بمنزلة العِدْل والعديل، فالعديل ما عادلك من النّاس، والعِدْل لا يكون إلّا للمتاع، وهذا الضّرب كثير، أو معتاد.

وجعلتُ الكلام دَبْرَ أذني، أي خلفي، لم أعبأ به، وتصامَمْتُ عنه.

وقالوا: إذا رأيت الثّريّا بدَبَرٍ، فشهرُ نتاج وشهر مطَر، أي إذا تدلّت للغروب مع المغرب فذلك وقت المطر، ووقت نتاج الإبل، وإذا رأيت الشِّعرى بقَبَل، فمَجْد فتًى وجِمْل جمَل، أي إذا رأيتَ الشِّعْرى مع المغرب فذلك صميم القُرّ، فلا يصبر على القِرى وفعل الخير في ذلك الوقت غير الفتى الكريم الماجد الحرّ.

وقوله: جِمْل جمَل: أي لا يحمل فيه الثّقل إلّا الجمل الشّديد، لأنّ الجمال تُهزل في ذلك الوقت، وتقلّ المراعي.

والدَّبور: ريح تأتي من دُبُر الكعبة، ممّا يذهب نحو المشرق، وقيل: هي الّتي تأتي من خلفك إذا وقفت في القبلة. وقال ابن الأعرابيّ: مَهَبّ الدَّبور من مسقط النّسر الطّائر إلى مَطْلَع سُهَيْل، من «تذكرة أبي عليّ» تكون اسمًا وصفة.

فمن الصّفة قول الأعشى:

لها زجل كحفيف الحَصا

دِ صادف باللّيل ريحًا دَبُورا

ومن الاسم قوله، أنشده سيبويه لرجل من باهلة:

ريح الدَّبور مع الشّمال وتارةً

رِهَم الرّبيع وصائب التّهتان

قال: وكونها صفةً أكثر

والجمع دُبُر ودبائر

وقد دَبَرَتْ تَدْبُر دُبورًا

ودُبِر القوم: أصابتهم الدَّبور

وأدبَرُوا: دخلوا في الدَّبور، وكذلك سائر الرّياح.

ورجل أُدابِر: لا يقبل قول أحد، ولا يلوي على شيء. قال السّيرافيّ: وحكى سيبويه أُدابِرًا في الأسماء ولم يفسّره أحد على أنّه اسم، لكنّه قد قرنه بأُحامِر وأُجارِد، وهما موضعان، فعسى أن يكون أُدابِر موضعًا.

وأُذن مُدابَرة: قُطِعَت من خلفها وشُقَّت.

وناقة مُدابَرة: شُقَّت أذنها من قِبَل قفاها، وقيل: هو أن تُقرَض منها قرضة من جانبها ممّا يلي قفاها.

وكذلك الشّاة.

وناقة ذات إقبالة وإدبارة، إذا شُقّ مقدّم أذنها ومؤخّرها، وفتلت، كأنّها زَنَمَة.

ورجل مقابَل مُدابَر، مَحْضٌ من أبويه

والمدابِر من المنازل: خلاف المقابِل

وتدابَر القوم: تعادوا وتقاطعوا، وقيل: لا يكون ذلك إلّا في بني الأب.

ودَبَر القوم يَدْبُرون دَبارًا: هلكوا.

وعليه الدَّبار، أي العفاء.

والدَّبْرة: نقيض الدّولة، فالدّولة في الخير، والدَّبْرة في الشّرّ. يقال: جعل الله عليه الدَّبْرة. وهذا أحسن ما رأيته في شرح الدَّبْرة.

وقيل: الدَّبْرة: العاقبة.

ودَبَّر الأمر وتدبّره: نظر في عاقبته.

واستدبره: رأى في عاقبته ما لم ير في صدره.

وعرف الأمر تدبُّرًا أي بأَخَرة.

ودَبَّر العبد: أعتقه بعد الموت.

ودَبَّر الحديث عنه: رواه.

والرّأي الدَّبَريّ: الّذي لا يُمعَن النّظر فيه، وكذلك الجواب الدَّبَريّ.

والدَّبَرة: قَرْحة الدّابّة والبعير، والجمع: دَبَر وأدبار

ودَبِر دَبَرًا فهو دَبِرٌ وأدبَرُ، والأنثى دَبِرة ودَبْراء.

وإبل دَبْرى، وقد أدبَرَها الحِمْل.

والأدبَر: لقب حُجر بن عديّ، لُقِّب به لأنّ السّلاح أدبَرت ظهره. وقيل: سُمّي به لأنّه طُعِن مُوَلّيًا.

ودُبَيْر الأسديّ منه، كأنّه تصغير أدبَر مُرخَّمًا.

والدَّبْرة: السّاقية بين المزارع. وقيل: هي المَشارة، وجمعها: دِبار

وقيل: الدِّبار: الكُرْدة، واحدتها: دِبارة.

والدَّبارات: الأنهار الصّغار الّتي تتفجّر في أرض الزّرع، واحدتها: دَبْرة، ولا أعرف كيف هذا، إلّا أن يكون جمع دَبْرة على دِبار، ثمّ ألحقت الهاء للجمع، كما قالوا: الفِحالة، ثمّ جُمع الجمع جمع السّلامة.

والدَّبْر والدِّبْر: المال الكثير الّذي لا يُحصى كثرة يقال: مال دَبْر، ومالان دَبْر، وأموال دَبْر. هذا الأعرف، وقد كُسِّر على دُبور

والدَّبْر: النّحل والزّنابير. وقيل: هي من النّحل ما لا يأري، ولا واحد لها، وقيل: واحدته: دَبْرة، وجمع الدَّبْر: أدبُر ودُبور

وقد يجوز أن يكون الدُّبور جمع دَبْرة كصَخْرة وصُخور، ومأنة ومُؤُون.

والدَّبُور بفتح أوّلها: النّحل، لا واحد لها من لفظها

وحَميّ الدَّبْر: عاصم بن ثابت، من أصحاب النّبيّ ﷺ قُتل يوم أحد، فمنعت النّحل الكفّار منه.

والدَّبْر أيضًا: أولاد الجراد عنه.

ودَبَر الكتاب يَدْبُره دَبْرًا: كتبه، عن كُراع، والمعروف: ذَبَره، ولم يقل: دَبَره إلّا هو

والدَّبْر: رُقاد كلّ ساعة، وهو نحو التّسبيخ.

ودُبار: ليلة الأربعاء، وقيل: يوم الأربعاء، عاديّة، وقال كُراع: جاهليّة.

والدَّبْر: قطعة تغلُظ في البحر، كالجزيرة يعلوها الماء، ويَنضُب عنها.

والأُدَيبِر: دُوَيبَّة.

وبنو الدُّبَير: بطن. [واستشهد بالشعر ١٦ مرّة]

(٩: ٣١٠)

الطُّوسيّ: الإدبار: تولية الدُّبُر، ونقيضه: الإقبال.

وأقبل فلان، إذا استقامت له الأمور على المثل، أي هو كالمُقبل إلى الخير. وأدبر فلان، إذا اضطربت عليه حاله. (١٠: ٢٥٧)

الرّاغِب: دُبُر الشّيء: خلاف القُبُل، وكُني بهما عن العُضوَين المخصوصَين. ويقال: دُبْر ودُبُر، وجمعه: أدبار، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ الأنفال: ١٦، وقال: ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ الأنفال: ٥٠، أي قدّامهم وخلفهم، وقال: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ الأنفال: ١٥، وذلك نهي عن الانهزام. وقوله: ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ ق: ٤٠، أواخر الصّلوات. [إلى أن قال:]

والدّابر يقال للمتأخّر، وللتّابع إمّا باعتبار المكان، أو باعتبار الزّمان، أو باعتبار المرتبة.

وأدبر: أعرض وولّى دُبُره، قال: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ﴾ المدّثّر: ٢٣، وقال: ﴿تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ المعارج: ١٧، وقال ﷺ: «لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانًا». وقيل: لا يذكر أحدكم صاحبه من خلفه.

والاستدبار: طلب دُبُر الشّيء.

وتدابر القوم، إذا ولّى بعضهم عن بعض.

والدِّبار: مصدر دابرته، أي عاديته من خلفه.

والتّدبير: التّفكّر في دُبُر الأمور، قال تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ النّازعات: ٥، يعني ملائكة موكّلة بتدبير أمور.

والتّدبير: عتق العبد عن دُبُر، أو بعد موته.

والدِّبار: الهلاك الّذي يقطع دابرتهم.

وسمّي يوم الأربعاء في الجاهليّة دِبارًا، قيل: وذلك لتشاؤمهم به.

والدَّبير من الفَتْل: المدبور، أي المفتول إلى خلف، والقبيل بخلافه.

ورجل مقابل مدابر، أي شريف من جانبيه.

وشاة مقابلة مدابرة: مقطوعة الأذن من قُبُلها ودُبُرها.

ودابرة الطّائر: أصبعه المتأخّرة، ودابرة الحافر ما حول الرُّسغ.

والدَّبور من الرّياح: معروف، والدَّبرة: من المزرعة، جمعها: دِبار.

والدَّبْر: النّحل والزّنابير ونحوهما ممّا سلاحها في أدبارها، الواحدة: دَبْرة.

والدَّثْر: المال الكثير الّذي يبقى بعد صاحبه، ولا يثنّى ولا يجمع.

ودَبِر البعير دَبَرًا، فهو أدبر ودَبِر: صار بقرحه دَبْرًا، أي متأخّرًا.

والدُّبْرة: الإدبار. (١٦٤)

الزّمخشريّ: أدبر النّهار ودَبَر دُبورًا، وصاروا كأمس الدّابر. [ثمّ استشهد بشعر]

وقبّح الله ما قَبِل منه وما دَبَر

والدّهر بين قابل ودابر: بين مَن يُقبل بها

إلى النشر و بين مَن يُدبِر بها إلى الحوض.

وما بقي في الكنانة إلا الدّابر، وهو آخر السّهام

و قطع الله دابره و غابره، أي آخره و ما بقي منه

و صلّق دابرته، أي عُرقوبه

وضربه الجارح بدابرته والجوارح بدوابرها وهي الأصبع في مؤخّر رجله

و أفنى دوابر الخيل الرّكض، وهي مآخير الحوافر

و ما لهم من مُقبِل و لا مُدبِر، أي من مذهب في إقبال و لا إدبار.

و دبّرلي فلان و خلّصني: جاء بعدي و على أثري.

﴿وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ﴾ يوسف: ٢٥

و المريض إلى الإقبال أو إلى الإدبار.

وأمر فلان إلى الإقبال أو إلى الإدبار.

وجاء دبَريًّا في آخر القوم.

و تدبّر الأمر: نظر في عواقبه.

واستدبره فرماه.

و استدبر من أمره ما لم يكن استقبل أي عرف في آخره ما لم يعرف في أوّله.

و تدابر القوم: اختلفوا و تعادوا.

ودابر في فلان، ودابر رحمه، قطعها

و دبّر السّهم الهدف: جاره و سقط وراءه.

و دبّرت الرّيح، هبّت دُبورًا

و أنا أدعو لك في أدبار الصّلوات.

ومن المجاز: ما يعرف قبيلًا من دبير

و جعله دَبْر أذنه، أعرض عنه.

و رجل مُقابَل مُدابَر: كريم الطّرفين.

و ليس لهذا الأمر قِبْلة و لا دِبْرة، إذا لم يُعرَف وجهه

و دبّر فلان شاخ.

و ولّى دُبُره، انهزم.

و كانت الدَّبْرَة له إذا انهزم قِرْنه، و كانت الدَّبْرة عليه إذا انهزم هو

و جعل الله الدّابرة عليهم، بمعنى الدَّبْرة و ولّوا دَبْرة مُنهزمين.

أخطأ الرّأي الدّبَري.

و فلان لا يصلّي إلا دبَريًّا في آخر وقتها

و نزلوا في دابرة الرّملة و في دوابر الرّمال.

و دبّرت له الرّيح بعد ما قبلت إذا أدبر بعد الإقبال

و تقول. صعدت دَبُوره و سقطت عَبُوره، أي خاب نجمه. (أساس البلاغة: ١٢٥)

و الدَّبْر: النّحل، و يمكن أن يُجعل اشتقاقه من التدبير لما في عمله من التّيقّظ. (الفائق ١: ٣٧٣)

النّبيّ ﷺ: «ثلاثة لا تُقبَل لهم صلاة: رجل أتى الصّلاة دِبارًا، و رجل اعتبد مُحرّرًا، و رجل أمّ قومًا و هم له كارهون».

يقال: لا يدري فلان ما قِبال الأمر من دِباره و ما قَبيله من دَبيره أي ما أوّله من آخره.

والمراد: أنّه يأتي في آخر وقت الصّلاة حين أدبر وكاد يموت. وانتصابه على الظّرف. وعن ابن الأعرابيّ ﷺ: هو جمع دُبُر كالأدبار في قوله تعالى: ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ ق: ٤٠. (الفائق ١: ٤٠٦)

أبو الدّرداء ﷺ: «ألا إنّ أعلم بشراركم من البيطار بالخيل، هم الّذين لا يأتون الصّلاة إلّا دَبْرًا، ولا يستمعون القول إلّا هَجْرًا، ولا يُعتق محرّرهم»، أي آخرًا حين كاد الإمام يفرغ. (الفائق ١: ٤٠٩)

في الحديث: «لا يأتي الصّلاة إلّا دَبَريًّا» وروي «دَبْريًّا» بالسّكون.

هو منسوب إلى الدَّبَر وهو الآخر، والتّغيير عند من تغيّرات النّسب، كقولهم: جسمانيّ ودَهْريّ. وانتصابه على الحال من فاعل يأتي.

أما سمعته من معاذ يُدَبِّرُهُ عن رسول الله ﷺ. حقيقة قولهم: دَبَّرتُ الحديث أنّه جعل له دُبُرًا، أي آخرًا ومسندًا كقولك: روى فلان عن فلان عن النّبيّ ﷺ.

وعن ثَعْلَب إنّما هو «يُذَبِّرُهُ» بالذّال المعجمة، وفسّره يُتقنه. وعن الزّجّاج: الذَّبْر: القراءة. وعن بعضهم: ذَبَر إذا نظر فأحسن النّظر. (الفائق ١: ٤١٠)

الطَّبْرِسيّ: والأدبار: جمع دُبُر وأصله من الدَّبْر يقال: دبَره، يَدبُره، دَبْرًا، فهو دابر، إذا صار خلفه.

والدّابر: التّابع، وقوله: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدّثّر: ٣٣، معناه تبع النّهار.

والتّدبير: إحكام أدبار الأمور، وهي عواقبها (٢: ٥٥)

التّدبُّر: النّظر في عواقب الأمور.

والتّدابر: التّقاطع، لأنّ كلّ واحد يولّي الآخر دُبُره بعداوته له.

ودبَر القوم يَدبُرون، دبارًا: هلكوا، لأنّهم يذهبون في جهة الإدبار عن الغرض.

والفرق بين التّدبّر والتّفكّر: أنّ التّدبّر تصرّف القلب بالنّظر في العواقب، والتّفكّر: تصرّف القلب بالنّظر في الدّلائل. (٢: ٨١)

دابر القوم: الّذي يَدْبُرهم، ويَدْبِرهم لغتان: وهو الّذي يتلوهم من خلفهم ويأتي على أعقابهم. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٣٠١)

والأدبار: جمع دُبُر، هو جهة الخلف، والقُبُل: جهة القدّام، وقد يكنّى بهما عن الفرج.

والدّابر: الأصل، وقيل: إنّ الدّابر الآخر وعَقِب الرّجل دابره. (٣: ٣٤١)

المَدينيّ: قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ الأنفال: ١٥، وقوله ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ القمر: ٤٥، يقال: ولّوا الدُّبُر والأدبار، إذا انهزموا. ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ ق: ٤٠، أواخره، وبالكسر: أي خلفه. والأدبار: جمع دُبُر: خلاف القُبُل في المواضع، إلّا قولهم: دَبْر أذنه، ودَبْر ظهره، فإنّه بفتح الدّال.

في حديث عمر ﷺ أنّه قال لامرأة: «أدْبَرتِ وأنْقَبْتِ». يقال: أدْبَر الرّجل: دَبِرَت دابّته، والدَّبَر أن يقرح خفّ البعير.

ومنه حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما: «كانوا يقولون ـ يعني في الجاهليّة ـ: إذا برأ الدَّبَر، وعفا

الأثر، والسلخ صفر، حلّت العمرة لمن اعتمر».

وفي الحديث: «أهلكت عاد بالدَّبور». الدَّبور: ريح المغرب الّتي هي بإزاء الصَّبا، سمّيت به، لأنّها تأتي من دُبُر الكعبة، وفعلها: دَبَرَت.

في الحديث: «منهم من لا يأتي الجُمُعة إلّا دُبُرًا» قال أبوزيد: الصّواب بضمّ الباء، معناه آخر الوقت.

وفي حديث أبي جهل: «ولمن الدَّبْرة؟». قال الفارابيّ: بفتح الباء وقال غيره: بسكونها، أي لمن النّصرة.

في الحديث: «لا تدابَرُوا»، معناه: التّهاجر والتصارم، من تولية الرّجل دُبُره أخاه إذا رآه، وإعراضه عنه

وقال المؤرّج معناه: لا تغتابوا، ولا تستأثروا [ثمّ استشهد بشعر]

وإنّما قيل للمستأثر: مستدبر، لأنّه يولّي عن أصحابه إذا استأثر بشيء دونهم. (٦٣٥:١)

ابن الأثير: في حديث ابن عبّاس: «كانوا يقولون في الجاهليّة: إذا برأ الدَّبَرُ وعفا الأثرُ». الدَّبَرُ بالتّحريك: الجُرح الّذي يكون في ظهر البعير. يقال: دَبِر يَدبَرُ دَبَرًا. وقيل: هو أن يَقرَح خفّ البعير.

ومنه حديث عمر، أنّه قال لامرأة: «أدبَرتِ وأنقَبتِ» أي دَبِر بعيرك وحَفِي. يقال: أدبَرَ الرّجل إذا دَبِر ظهر بعيره، وأنقب إذا حَفِيَ خفّ بعيره.

وفي حديث الدّعاء: «وابعث عليهم بأسًا تقطع به دابرهم»، أي جميعهم حتّى لا يبقى منهم أحد. ودابرُ القوم: آخر من يبقى منهم ويجيء في آخرهم.

ومنه الحديث: «أيّما مُسلم خلَف غازيًا في دابِرته» أي من بقي بعده.

وفي حديث عمر: «كنت أرجو أن يعيش رسول الله ﷺ حتّى يَدْبُرَنا»، أي يخلُفنا بعد موتنا. يقال: دَبَرتُ الرّجل، إذا بقيتَ بعده.

وفيه: «إنّ فلانًا أعتق غلامًا له عن دُبُر»، أي بعد موته. يقال: دبَّرتُ العبد إذا علّقت عتقه بموتك، وهو التّدبير، أي أنّه يُعتَق بعد ما يُدبِره سيّده ويموت. وقد تكرّر في الحديث.

وفي حديث أبي هريرة: «إذا زوّقتم مساجدكم وحلّيتم مصاحفكم فالدَّبار عليكم» هو بالفتح الهلاك.

[و]في الحديث: «نُصرتُ بالصَّبا، وأُهلكت عاد بالدَّبور» هو بالفتح الرّيح الّتي تقابل الصَّبا، والقَبُول. قيل: سمّيت به لأنّها تأتي من دُبُر الكعبة، وليس بشيء. وقد كثُر اختلاف العلماء في جهات الرّياح ومهابّها اختلافًا كثيرًا، فلم نطل بذكر أقوالهم.

وفيه: «فأرسل الله عليهم مثل الظُّلّة من الدَّبْر» هو بسكون الباء: النّحل، وقيل: الزّنابير. والظُّلّة: السّحاب.

وفي حديث النّجاشيّ: «ما أحبّ أن يكون دَبْري لي ذهبًا وأنّي آذيت رجلًا من المسلمين» هو بالقصر: اسم جبل. وفي رواية: «ما أحبّ أنّ لي دَبْرًا من ذهب» الدَّبْر بلسانهم: الجبل، هكذا فسّر، وهو في الأولى معرفة، وفي الثّانية نكرة.

وفي حديث قيس بن عاصم: «إنّي لأفقِر البَكْر

الضّرع والنّاب المُدبِر»، أي الّتي أدْبَرَ خيرها. [و قد تركنا بعض الأحاديث حذراً من التّكرار] (٢: ٩٧)

الفَيُّوميّ: الدُّبُر بضمّتين وسكون الباء تخفيف: خلاف القُبُل من كلّ شيء. ومنه يقال لآخر الأمر دُبُر، و أصله: ما أدْبَرَ عنه الإنسان، ومنه دَبَّرَ الرّجل عبده تدبيراً، إذا أعتقه بعد موته، و أعتق عبده عن دُبُر، أي بعد دُبُر.

و الدُّبُر: الفرج والجمع الأدبار.

و ولّاه دُبُره كناية عن الهزيمة.

و أدْبَرَ الرّجل إذا ولّى أي صار ذا دُبُر.

و دَبَرَ النّهار دُبوراً من باب «قعد» إذا انصرم، و أدْبَرَ بالألف مثله.

و دَبَرَ السّهم دُبوراً من باب «قعد» أيضاً خرج من الهدف فهو دابِر، وسهام دابرة ودوابر.

و دَبَّرْتُ الأمر تدبيراً: فعلته عن فكر و رويّة، و تدبّرته تدبّراً: نظرت في دُبُره، وهو عاقبته وآخره.

و الدَّبور وزان رَسُول: ريح تهبّ من جهة المغرب تقابل الصّبا. ويقال: تقبل من جهة الجنوب ذاهبة نحو المشرق. واستدبرتُ الشّيء خلاف استقبلته.

(١: ١٨٨)

الجُرجانيّ: التّدبير: تعليق العتق بالموت.

التّدبير: استعمال الرّأي بفعل شاقّ، وقيل: التّدبير: النّظر في العواقب بمعرفة الخير، وقيل: التّدبير: إجراء الأمور على علم العواقب، وهي لله تعالى حقيقة، و للعبد مجاز.

التّدبّر: عبارة عن النّظر في عواقب الأمور، وهو قريب من التّفكّر، إلّا أنّ التّفكّر تصرّف القلب بالنّظر في الدّليل، والتّدبّر: تصرّفه بالنّظر في العواقب. (٢٤)

الفيروزاباديّ: الدُّبْر، بالضّمّ وبضمّتين: نقيض القُبُل، ومن كلّ شيء: عقبه و مؤخّره، و جئتك دُبُرَ الشّهر، و فيه، و عليه، و أدباره، و فيها: أي آخره. والاست، والظّهر، و زاوية البيت.

و بالفتح: جماعة النّحل و الزّنابير، و يُكسَر فيهما، الجمع: أدْبُر و دُبور، و مشارات المزرعة، كالدِّبار، بالكسر، واحدها بهاء، و أولاد الجراد، ويُكسَر، و خلف الشّيء، و الموت، و الجبل، ومنه حديث النّجاشيّ: «ما أحبّ أنّ لي دَبْراً ذهباً، و أنّي آذيت رجلاً من المسلمين»، و الرّقاد كلّ ساعة، و الاكتتاب، وقطعة تغلُظ في البحر كالجزيرة يعلوها الماء، و ينضب عنها، و المال الكثير، و يُكسر، و مجاورة السّهم الهدف، كالدُّبور.

و جعل كلامك دَبْر أذنه: لم يُصغِ إليه، ولم يُعرّج عليه.

و الدَّبْرة: نقيض الدّولة، و العاقبة، و الهزيمة في القتال، و البقعة تُزرَع.

و بالكسر: خلاف القِبْلة.

و ما له قِبْلة و لا دِبْرة، أي لم يهتد لجهة أمره.

و بالتّحريك: قرحة الدّابّة، الجمع دَبَر و أدبار، دبِرَ كفرِح، و أدْبَرَ، فهو دَبِر.

و هان على الأملس ما لاقى الدَّبِر، يُضرب في سوء اهتمام الرّجل بشأن صاحبه.

و أدْبَرَه القتب، و دَبَرَ: ولّى كأدْبَرَ، و بالشّيء:

ذهب به، والرّجل: شيّخ، والحديث: حدّثه عنه بعد موته، والرّيح: تحوّلت دَبُوراً، وهي ريح تقابل الصَّبا، ودُبِر كعُنِي: أصابته، وأدْبَر: دخل فيها

وسافر في دُبار، وعرّف قبيله من دَبيره، وعصاه، معصيته من طاعته، ومات كدابَرَ، وتغافل عن حاجة صديقه، ودُبِر بعيره، وصار له مال كثير، وانقلبت فَتْلَة أذن الناقة إلى القفا.

والدَّبَريّ، محرّكة: رأي يسنح أخيراً عند فوت الحاجة، والصّلاة في آخر وقتها، وتُسكّن الباء، ولاتقل بضمّتين، فإنّه من لحن المحدّثين.

والدّابر: التابع، وآخر كلّ شيء، والأصل، وسَهْمٌ يخرج من الهدف، وقِدْحٌ غير فائز، وصاحبه مدابِر، والباء فوق الحسيّ، ورَفْرَف البناء.

وبهاء: آخر الرّمل، والهزيمة، والمشؤومة، وتمثال عُرْقُوبك، وضرب من الشّغربيّة،[1] وما حاذى مؤخَّر الرُّسْغ من الحافر

والمَدْبور: المجروح، والكثير المال.

والدَّبَران، محرّكة: منزل للقمر.

ورجل أُدابِر، بالضمّ: قاطع رحمه، ولايقبل قول أحد.

والدَّبير: ما أدْبَرَتْ به المرأة من غَزْلها حين تَفتِلُه، وما أدْبَرْتَ به عن صدرك.

وهو مُقابَل ومُدابَر: مَحْضٌ من أبويه، وأصله من الإقبالة والإدبارة، وهو شقٌّ في الأُذن، ثمّ يُفتَل ذلك، فإن أُقْبِل به فهو إقبالة، وإن أُدْبِر به فإدبارة، والجِلْدة المعلّقة من الأُذن هي الإقبالة والإدبارة، كأنّها زَنَمة

والشّاة مُقابَلة ومُدابَرة، وقد دابَرْتُها وقابَلْتُها.

وناقة ذات إقبالة وإدبارة.

ودُبار كغُراب وكِتاب: يوم الأربعاء، وفي كتاب «العين»: ليلته

وبالكسر: المعاداة كالمدابرة، والسّواقي بين الزّروع، والوقائع، والهزائم، وبالفتح: الهلاك.

والتّدبير: النّظر في عاقبة الأمر، كالتّدبّر، وعتق العبد عن دُبُر، ورواية الحديث ونقله عن غيرك.

وتدابروا: تقاطعوا

واستَدْبَر: ضدّ استقبل، والأمر: رأى في عاقبته ما لم ير في صدره، واستأثر.

و﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ المؤمنون: ٦٨، أي: ألم يتفهّموا ما خوطبوا به في القرآن

ودُبَير، كزُبَير: أبو قبيلة من أسد، واسم حمار، وبهاء: قرية بالبحرين.

وذات الدَّبْر: ثنيّة هُذَيل.

ودَبْر: جبل بين تيماء وجبلَي طيّئ.

والأُدَيْبِر: لقب حُجر بن عديّ، ولقب جَبَلة بن قيس الكِنْديّ، قيل: صحابيّ.

والأُدَيْبِر: ضرب من الحيّات.

وليس هو من شرج فلان ولادَبُوره، كتنّوره، أي من ضربه وزيّه.

ودَبُوريّة: بلدة قرب طبريّة. (٢٧:٢)

الطُّرَيحيّ: وفي الدّعاء: «لامقطوعاً دابري».

---

(١) نوع من المصارعة.

الدّابر: بقيّة الرّجل من ولده ونسله.

وفي الحديث: «المؤازرة على العمل تقطع دابر الشّيطان»، أي آخره.

وفيه: «إيّاكم والتّدابر» وهو التّقاطع والمصارمة والهجران، مأخوذ من أن يولّي الرّجل صاحبه دبره بعداوته، ويعرض عنه بوجهه.

والدّبر بسكون الموحّدة وبالضّمّتين، خلاف القُبُل من كلّ شيء، ومنه يقال لآخر الأمر دُبُر.

ومنه: «فليقل: دُبُر المكتوبة كذا» بضمّ الدّال أشهر من فتحه، أي آخر أوقات الصّلاة.

ومنه: «دبّر الرّجل العبد تدبيرًا» إذا أعتقه بعد موته.

و«أعتق عبده عن دُبُر» أي بعد دبر الحياة.

والتّدبير «تفعيل» منه، فإنّ الحياة تُدبِر الوفاة.

والتّدبير في الأمر أن تنظر إلى ما يؤول إليه عاقبته.

وتدبّر الأمر: التّفكّر فيه.

والدُّبُر المخرج دون الأليين.

والفرق بين التّدبّر والتّفكّر ـ على ما قيل ـ هو أنّ التّدبّر تصرّف القلب بالنّظر في العواقب والتّفكّر تصرّف القلب في النّظر بالدّلائل.

والرّيح الدّبور: الرّيح الّتي تقابل الصّبا تهبّ من ناحية المغرب، قيل: سمّيت بذلك لأنّها تأتي من دُبُر الكعبة، قال في «النّهاية» وليس بشيء.

والدّبَر، بالتّحريك كالجراحة تحدث من الرّجل ونحوه، ومنه «دبر ظهر الدّابّة» بالكسر.

ودَبِر البعير دَبْرًا بالإسكان، ودَبَرًا بالتّحريك: من باب فرح.

والدّبَران: خمسة كواكب في الثّور، يقال إنّه سنامه وهو من منازل القمر. (٢: ٢٩٨)

مَجْمَعُ اللُّغَة: ١ ـ دَبَر يَدْبُر دُبورًا: ذهب وولّى فهو دابر.

ودَبَر فلان القوم يَدْبُرهم: صار خلفهم، ومنه الدّابر للتّابع والآخر.

وقطع الدّابر: كناية عن الاستئصال.

٢ ـ والدُّبُر: مؤخّر كلّ شيء وظهره وعقبه، وهو نقيض القُبُل وجمعه أدبار.

٣ ـ وولّى المحارب دُبُره: انهزم.

٤ ـ دبّر الأمر تدبيرًا: نظر في عواقبه وأدباره، ليقع على الوجه المقصود منه.

٥ ـ أدبر إدبارًا: بمعنى.

أ ـ أعرض وولّى دُبُره وذهب.

ب ـ أدبر اللّيل والنّجم: أخذ في الذّهاب.

٦ ـ تدبّر تدبّرًا: تأمّل في أدبار الأمور وعواقبها، ثمّ يستعمل في كلّ تأمّل سواء أكان نظرًا في حقيقة الشّيء وأجزائه أم في سوابقه وأسبابه أم في لواحقه وأعقابه. (١: ٣٧٨)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دبّر الأمر: تأمّل فيه ونظر في عاقبته، واعتنى به ونظمه. وتدبّر الأمر وفيه: نظر في أدباره، وهي عواقبه.

وأدبر اللّيل: انصرم ومضى.

وولّى مُدبرًا: فرّ متقهقرًا.

وَلَّوا الأدبار: جعلوا عدوّهم وراءهم و أعطوا ظهورهم، دلالة على الهزيمة.

يقطع دابر الكافرين: يستأصل شأفتهم و يقطع آخر من بقي منهم.

و أدْبَرَتِ الدُّنيا: ضدّ أقبلت.

و الدُّبُر: الظَّهر ضدّ القُبُل، و يضربون أدبارهم، أي ظهورهم.

أدبار النّجوم: وقت غروبها آخر اللّيل.

و المُدَبِّرات: الملائكة تنزل بأمر الله لتدبير أمر الدّنيا (١: ١٨٢)

العَدْنانيّ: وَلَّوا الأدبار.

و يقولون: ولّى أعداؤنا الإدبار، و الصّواب: ولّوا الأدبار، أي جعلوا ظهورهم لنا، كنايةً عن فرارهم، لأنّ الفارّ يتّجه الجهة المخالفة لموقف عدوّه. و في الآية ١١١، من سورة آل عمران: ﴿وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ﴾.

الدَّبْر و الزَّنابير.

يقولون: لَسَعَتْه الدَّبابير، و الصّواب: لسعته الدَّبْر أو الدَّبْر، وهي لا واحد لها من لفظها. و تُجمَع الدَّبْر على أَدْبُر و دُبُور، مثل أَفْلُس و فُلُوس. أو تقول: لسعته الزّنابير، مفردها: زُنْبُور بضمّ الزّاي و تسكين النّون، و قد يكون مفردها زِنْبارًا.

و قيل: إنّ الدَّبْر هي النّحل أيضًا. و قد خطّأ الأزهريّ ذلك، و لا واحد لها من لفظها أيضًا.

أمّا كلمة الدَّبُّور، فلم أجدها في معجم الدَّميريّ «حياة الحيوان الكُبرى»، و المعاجم اللُّغويّة تقول: إنّ الدَّبُّور هو: الرِّيح.

و توجد كلمة دَبُور، و هي الرّيح الغربيّة، و تقابلها الصَّبا، و هي الرّيح الشّرقيّة.

(مُعجم الأخطاء الشّائعة: ٨٨)

محمود شيت: ...مُدَبَّر: يقال: دفاع مُدَبَّر، أُحكمت خطّته و جرى تحصين مواضعه.

و هجوم مُدَبَّر: هجوم أُعِدّت خطّته سلفًا، و اتّخذت تدابير الإسناد النّاريّ بدقّة و إتقان. يقابله الهجوم الفوريّ. (١: ٢٣٥)

المُصْطَفَويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو ما يقابل القُبُل و الإقبال، و هذا المفهوم يختلف باختلاف الصّيغ و الهيئات و الموارد. فيقال: دَبَرَ يَدْبُر دُبُورًا، أي صار دابرًا، فهو دابر ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الأنعام: ٤٥، ﴿وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ الأنفال: ٧، ﴿أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ﴾ الحجر: ٦٦، دابر كلّ شيء آخره و ما يتأخّر من الشّيء. و قطع الدّابر، عبارة عن الانقطاع و انقضاء الآخر بحيث أن لا يكون جريانه مداومًا، و لا يكون مستندًا إلى قوّة ثابتة و قدرة جارية، فينقضي أيّام جريان وجوده و حياته قهرًا.

و أمّا الدُّبُر، فلا يبعد أن يكون في الأصل صفة كالجُنُب، بمعنى ما اتّصف بكونه دابرًا، ثمّ يُطلَق على كلّ ما هو متأخّر و تابع ﴿وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ﴾ يوسف: ٢٥، ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ الأنفال: ١٦، و هو ما يقابل القُبُل، و هو جهة ظهر الإنسان.

و الجمع: أدبار. ﴿وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ﴾ آل عمران: ١١١، ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ الأنفال:

١٥، ﴿لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ﴾ الأحزاب: ١٥، راجع «ول ي»: «الوليّ».

والإدبار: يقال: أدبَرَ: أي صار ذا دُبُر، و أدبَر عنه، أي جعله في دُبُره، و هو مُدبِر ﴿وَالَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدّثّر: ٣٣، ﴿مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ المعارج ١٧، ﴿وَلَّى مُدْبِرًا﴾ النمل: ١٠، ﴿إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ النمل ٨٠.

فالإدبار أعمّ من أن يكون محسوسًا و في الظّاهر، كما في ﴿فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ النمل: ١٠، أو معقولًا معنويًّا كما في ﴿وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ النمل ٨٠، أي بعقولهم.

و أمّا التدبير: هو تصيير الشيء ذا دبر و جعله ذا عاقبة، بأن يكون الشيء على عاقبة حسنة و نتيجة مطلوبة. و هذا معنى العمل عن فكر و رويّة ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ يونس: ٣، ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ السّجدة: ٥، ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ يونس: ٣١، ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ النّازعات: ٥، معنى التدبير بالنسبة إلى الله تعالى معلوم، و تدبيره تعالى عبارة عن تنظيم أمور العالم و ترتيبه، وجعل الأمور على أحسن نظام وأتقن صنع متنج.

و أمّا التدبيرات المنسوبة إلى غير الله تعالى: فهي في الجزئيّات المتعيّنة المحدودة بإذن من الله المتعال ومأموريّة منه، و لا إشكال فيها

و أمّا التدبّر: فهو تفعّل لمطاوعة التفعيل، فحقيقة معناه: حصول مفهوم التدبير و تحقّقه و اختيار ذلك المفهوم، فيقال: دبّر الأمر فتدبّر الأمر، أي صار ذا عاقبة، و من هذا المعنى يؤخذ مفهوم التعدية. تدبّر القرآن، فكأنّه مرجعه إلى جملة: تدبّر في القرآن ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ النّساء: ٨٢.

﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ المؤمنون: ٦٨، ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ ص: ٢٩، قلبت تاء «تفعّل» دالًا و أدغم، وجيء بالهمزة للتلفّظ عند الحاجة، فيقال: إدّبّر يدّبّر فهو مدّبّر، كما في «المدّثّر».

ثمّ إنّ التدبير إمّا في التكوينيّات، أو في الأعمال، أو في الأقوال، أو في الأفكار، فيقال: دبّر الخلق أو العمل أو القول أو النظر. و إذا استُعمل متعلّقًا بالنظر، فيكون بمعنى الفكر و النظر و التفكّر في عاقبة الأمور فظهر أنّ مفهوم التفكّر ليس بمفهوم حقيقيّ للكلمة مطلقًا، بل من مصاديق الأصل الواحد في مورد خاصّ. (٣: ١٧٤)

النّصوص التّفسيريّة

دابر

١ ـ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الأنعام: ٤٥

ابن عبّاس: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ﴾ عاقبة ﴿الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾. (١٠٩)

السُّدّيّ: يقول: قُطع أصل الّذين ظلموا. (الطّبريّ ٥: ١٩٤)

ابن زيد: استؤصلوا. (الطّبريّ ٥: ١٩٤)

نحوه الشّربينيّ. (١: ٤٢٠)

قُطْرُب: أخذهم، يعني استؤصلوا وأهلكوا (الثّعلبيّ ٤: ١٤٨)

أبو عُبَيْدَة: أي آخر القوم الّذين يدبرهم. (١: ١٩٢)

ابن قُتَيْبَة: أي آخرهم، كما يقال: اجتُثّ أصلهم. (١٥٤)

الطَّبَريّ: يعني تعالى ذكره بقوله ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ فاستؤصل القوم الّذين عتوا على ربّهم، وكذّبوا رسله، وخالفوا أمره، عن آخرهم فلم يُترك منهم أحدٌ إلّا أُهلك بغتةً إذ جاءهم عذاب الله.

ودابر القوم: الّذي يَدبُرهم، وهو الّذي يكون في أدبارهم وآخرهم. يقال في الكلام: قد دَبَر القوم فلان يَدبُرهم دَبْرًا ودبورًا، إذا كان آخرهم. (٥: ١٩٤)

الشَّريف الرَّضيّ: هذه استعارة، لأنّ الأصل في هذه اللّفظة: دابرة الفرس، وجمعها: دوابر، وهي ما يلي حافره من خلفه. ودابرة الطّائر: هي الشّاخصة الّتي خلف رجله، وتُدعى الصّيصية أيضًا؛ فالمراد بقوله سبحانه: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ والله أعلم، أي قُطعت عنهم الأمداد اللّاحقة بهم من خلفهم، والتّالون لهم في غيّهم وضلالهم، أو قُطع خلفهم من نسلهم، فلم تنبت لهم ذرّيّة، ولم يبق لهم بقيّة. (٢٥)

الطُّوسيّ: معناه أخذهم الّذي يَدبُرهم، ويَدبِرهم، لغتان -بضمّ الباء وكسرها- وهو الّذي يكون في أعقابهم. (٤: ١٤٨)

القُشَيْريّ: فلم يلبثوا إلّا يسيرًا حتّى لم يبق منهم عين ولا أثر، ولم يَرِد حديث منهم أو خبر، والله سبحانه وتعالى بنعت العزّ واستحقاق الجلال لا عن فقدهم له استيحاش، ولا بوجودهم استرواح أو استبشار. (٢: ١٦٦)

البَغَويّ: أي آخرهم الّذين يَدبُرهم. يقال: دَبَر فلان القوم يَدبُرهم دَبْرًا ودُبُورًا، إذا كان آخرهم، ومعناه: أنّهم استؤصلوا بالعذاب فلم يبق منهم باقية. (٢: ١٢٤)

المَيْبُديّ: يعني أصل القوم وآخرهم وبقيّتهم، أي استؤصلوا بالهلاك فلم يبق منهم أحد. ودابر كلّ شيء: آخره، وقطعه: أن لا يبق منه شيء. يقال: دَبَر فلان القوم يَدبُرهم، إذا كان آخرهم. (٣: ٣٥٣)

الزَّمَخْشَريّ: آخرهم، لم يُترك منهم أحد قد استؤصلت شأفتهم. (٢: ١٩)

ابن عَطِيَّة: الدّابر: آخر الأمر الّذي يَدبُره، أي يأتي من خلفه. [ثمّ استشهد بشعر]

وهذه كناية عن استئصال شأفتهم ومحو آثارهم، كأنّهم وردوا العذاب حتّى ورد آخرهم الّذي دبرهم.

وقرأ عِكْرِمَة: (فَقَطَعَ) بفتح القاف والطّاء (دابِرَ) بالنّصب. (٢: ٢٩٢)

الطَّبْرِسيّ: معناه: فاستؤصل الّذين ظلموا بالعذاب، فلم يبق لهم عقب ولا نسل. (٢: ٣٠٢)

الفَخْر الرّازيّ: الدّابر: التّابع للشّيء من خلفه كالولد للوالد. يقال: دَبَر فلان القوم يَدبُرهم دُبُورًا ودَبْرًا إذا كان آخرهم. [ثمّ استشهد بشعر] (١٢: ٢٢٦)

القُرطُبيّ: الدّابر: الآخر. يقال: دَبَر القوم يَدبُرهم دَبْرًا إذا كان آخرهم في المجيء... والمعنى هنا: قطع

خلفهم من نسلهم و غيّرهم فلم تبق لهم باقية...

و منه التّدبير لأنّه إحكام عواقب الأمور

(٦: ٤٢٧)

أبو حَيّان: عبارة عن استئصالهم بالهلاك، والمعنى: فقطع دابرهم، و نبّه على سبب الاستئصال بذكر الوصف الّذي هو الظّلم، و هو هنا الكفر.

و الدّابر التّابع للشّيء من خلفه، يقال: دبَر الولد الوالدَ يدبُره، و فلان دبَر القوم دُبوراً و دَبراً، إذا كان آخرهم...

و قرأ عِكْرِمَة (فَقَطَعَ دابِرَ) بفتح القاف و الطّاء و الرّاء، أي فقطع الله، و هو التفات، (و فيه الخروج من ضمير المتكلّم إلى ضمير الغائب)

(٤: ١٣٤)

أبو السُّعود: أي آخرهم بحيث لم يبق منهم أحد، من دبَره دَبْراً و دُبوراً أي تبعه. و وضع الظّاهر موضع الضّمير للإشعار بعلّة الحكم، فإنّ هلاكهم بسبب ظلمهم الّذي هو وضع الكفر موضع الشّكر و إقامة المعاصي مقام الطّاعات.

(٢: ٣٨٣)

البُرُوسَويّ: أي آخرهم بحيث لم يبق منهم أحد؛ فالدّابر يقال للتّابع للشّيء من خلفه كالولد للوالد، يقال: دبَر فلان القوم يدبُر دَبْراً و دُبوراً، إذا كان آخرهم. [ثمّ أدام نحو أبي السُّعود]

(٣: ٣٠)

الآلوسيّ: أي آخرهم كما قال غير واحد، و هو من دبَره إذا تبعه، فكأنّه في دُبُره أي خلفه، و منه: «إنّ من النّاس من لا يأتي الصّلاة إلّا دَبْراً» أي في آخر الوقت. [و نقل قول الأصمعيّ ثمّ قال:]

و أيّاً ما كان فالمراد أنّهم استؤصلوا بالعذاب و لم يبق منهم أحد. و وُضع الظّاهر موضع الضّمير للإشعار بعلّة الحكم.

(٧: ١٥٢)

سيّد قُطْب: و دابر القوم هو آخر واحد منهم يدبرهم، أي يجيء على أدبارهم، فإذا قُطع هذا فأوائلهم أولى.

(٢: ١٠٩٠)

ابن عاشور: و جملة ﴿فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ﴾ معطوفة على جملة ﴿أَخَذْناهُمْ﴾، أي فأخذناهم أخذ الاستئصال، فلم يبق فيهم أحداً.

و الدّابر: اسم فاعل من دَبَره من باب «كتَبَ»، إذا مشى من ورائه. و المصدر: الدُّبور بضمّ الدّال. و دابر النّاس: آخرهم، و ذلك مشتقّ من الدُّبُر، و هو الوراء، قال تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ أَدْبارَهُمْ﴾ الحجر: ٦٥.

و قطع الدّابر كناية عن ذهاب الجميع، لأنّ المستأصل يبدأ بما يليه و يذهب يستأصل إلى أن يبلغ آخره و هو دابره. و هذا ممّا جرى مجرى المثل، و قد تكرّر في القرآن، كقوله ﴿أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ الحجر: ٦٦.

(٦: ١٠٢)

الطَّباطَبائيّ: دُبُر الشّيء مقابل قُبُله، و هما الجرمان المقدّم و المؤخّر من الشّيء، و لذا يكنّى بهما عن العضوين المخصوصين، و ربّما توسّع فيهما فأطلقا على ما يلي الجزء المقدّم أو المؤخّر، فينفصلان عن الشّيء.

و قد اشتُقّ منهما الأفعال بحسب المناسبة، نحو أقبل و أدبر و قبّل و دبّر و تقبّل و تدبّر و استقبل و استدبر، و من ذلك اشتقاق دابر بمعنى ما يقع خلف

الشّيء ويليه من ورائه، ويقال: أمس الدّابر، أي الواقع خلف اليوم، كما يقال: عام قابل.

ويُطلق الدّابر بهذا المعنى على أثر الشّيء كدابر الإنسان على أخلاقه وسائر آثاره، فقوله ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أي أنّ الهلاك استوعبهم فلم يُبق منهم عينًا ولا أثرًا، أو أبادهم جميعًا فلم يخلص منهم أحد، كما قال تعالى: ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٨.

ووُضع الظّاهر موضع المضمر في قوله: ﴿دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ دون أن يقال: دابرهم، لدلالة على سبب الحكم، وهو الظّلم الّذي أفنى جمعهم وقطع دابرهم، وهو مع ذلك يمهّد السّبيل إلى إيراد قوله: ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٧: [illegible])

عبد الكريم الخطيب: هو آخر ما يختم به هؤلاء الهالكون، وما يتبعهم من دنياهم إلى المصير الّذي هم صائرون إليه. لقد قطع دابرهم، أي أُجتثّت كلّ شيء لهم، ومُحيت آثارهم، ولم تبق منهم باقية. إنّهم وباء وبيل، ومرض خطير، يهدّد الإنسانيّة بالفساد والضّلال، فكان خلاص الإنسانيّة منهم نعمة من نعم الله، تستوجب الحمد والشّكران ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أي لم تبق منهم باقية، من أصول وفروع. (٤: ١٨١)

مكارم الشّيرازيّ: ...وهكذا استؤصلت جذور أُولئك الظّلمة وانقطع نسلهم ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ والدّابر بمعنى المتأخّر والتّابع.

ولمّا كان الله قد وفّر لهؤلاء كلّ وسائل التّربية ولم يبخل عليهم بأيّ شيء منها، لذلك فإنّ الحمد يختصّ بالله الّذي يربّي أهل الدّنيا كافّة. ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (٤: ٢٦٧)

فضل الله: الدّابر: يقال للمتأخّر وللتّابع: إمّا باعتبار المكان أو باعتبار الزّمان، أو باعتبار المرتبة. والمعنى: أنّ الهلاك استأصلهم وأبادهم جميعًا، فلم ينج منهم أحد، ولم يبق لهم عقب ولا نسل. (٩: ٩٨)

٢ ـ ﴿وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف: ٧٢

ابن عبّاس: أي استأصلنا الّذين كذّبوا بكتابنا ورسولنا هود. (١٣١)

الحسن: معناه: قطعنا أصل الّذين كذّبوا بديننا وما كانوا مؤمنين. (الطّوسيّ ٤: ٤٧٨)

ابن زيد: استأصلناهم. (الطّبريّ ٥: ٥٢٩)

الطّبريّ: وأهلكنا الّذين كذّبوا من قوم هود جميعًا جميعًا عن آخرهم، فلم نُبق منهم أحدًا. (٥: ٥٢٩)

نحوه القرطبيّ. (٧: ٢٣٧)

الطّوسيّ: والدّابر: الكائن خلف الشّيء، ونقيضه: القابل، ويكون القابل الآخذ الشّيء من قبل وجهه. (٤: ٤٧٨)

البغويّ: أي استأصلناهم وأهلكناهم عن آخرهم. (٢: ٢٠٣)

المَيْبُديّ: أي أهلكناهم هلاك استئصال. وقطع الدّابر في هذا الموضع وفي ثلاثة مواضع أُخرى بمعنى

قطع الأصل، والدّابر في كلّ شيء آخره ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدّثّر: ٣٣، يعني إذا تأخّر. معنى ﴿وَقَطَعْنَا دَابِرَ﴾ يعني أهلكنا آخرهم، كما قال في موضع آخر ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ الحاقّة: ٨. (٣: ٦٥٢)

الزّمخشريّ: وقَطعُ دابرهم: استئصالهم وتدميرهم عن آخرهم. (٢: ٨٨)

ابن عطيّة: استعارة تستعمل فيمن يُستأصَل بالهلاك، والدّابر الّذي يدبر القوم ويأتي خلفهم، فإذا انتهى القطع والاستئصال إلى ذلك فلم يبق أحد. (٢: ٤٢٠)

الطّبْرسيّ: أي واستأصلنا الّذين كذّبوا بحججنا بعذاب الاستئصال، فلم يبق لهم نسل، ولا ذرّيّة. (٢: ٤٣٨)

الفَخْر الرّازيّ: وقطعنا دابر الّذين كذّبوا بالآيات الّتي جعلناها معجزة لهود، والمراد أنّه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الّذي هو الرّيح، وقد بيّن الله كيفيّته في غير هذا الموضع. وقطع الدّابر هو الاستئصال، فدلّ بهذا اللّفظ أنّه تعالى ما أبقى منهم أحدًا، ودابر الشّيء: آخره. (١٤: ١٦٠)

أبو حَيّان: كناية عن استئصالهم بالهلاك بالعذاب، وتقدّم الكلام في ﴿دَابِرُ﴾ في قوله: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الأنعام: ٤٥. (٤: ٣٢٦)

أبو السُّعود: أي استأصلناهم بالكلّيّة ودمّرناهم عن آخرهم. (٢: ٥٠٧)

نحوه الآلوسيّ. (٨: ١٥٩)

البُرُوسَويّ: أي استأصلناهم، أي أهلكناهم جميعًا بأن قطعنا عِرقهم وأصلهم، لأنّ دابر الشّيء آخره. فقطع دابر القوم: إهلاكهم من أوّلهم إلى آخرهم. (٣: ١٨٧)

الطَّباطَبائيّ: الآية كناية عن إهلاكهم وقطع نسلهم، فإنّ الدّابر هو الّذي يلي الشّيء من خلفه، فربّما وُصف به الأمر السّابق على الشّيء كأمس الدّابر، وربّما وُصف به اللّاحق كدابر القوم وهو الّذي في آخرهم، فنسبة القطع إلى الدّابر بعناية أنّ النّسل اللّاحق دابر متّصل بالإنسان في سبب ممتدّ، وإهلاك الإنسان كذلك، كأنّه قطع هذا السّبب الموصول فيما بينه وبين نسله. (٨: ١٨٠)

عبد الكريم الخطيب: والدّابر: ظهر الشّيء أو خلفه، ودابر القوم: آخرهم، والمراد أنّهم أخذوا عن آخرهم فلم تبق منهم باقية. (٤: ٤٢١)

مكارم الشّيرازيّ: و﴿دَابِرُ﴾ في اللّغة بمعنى آخر الشّيء ومؤخّرته، وبناء على هذا المفهوم يكون معنى الآية أنّنا أبدنا هؤلاء القوم إبادة كاملة، واستأصلنا شأفتهم. (٥: ٨٩)

٣ ــ ﴿وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ الأنفال: ٧

ابن عبّاس: أصل الكافرين وآخرهم. (١٤٥)

ابن إسحاق: أي الوقعة الّتي أوقع بصناديد قريش وقادتهم يوم بدر. (الطّبريّ ٦: ١٨٧)

ابن زَيْد: أن يقتل هؤلاء الّذين أراد أن يقطع دابرهم هذا خير لكم من العير. (الطّبريّ ٦: ١٨٧)

الطّبريّ: قوله: ﴿وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ يقول: يريد أن يَجُبّ أصل الجاحدين توحيد الله. (٦: ١٨٧)

نحوه الطّوسيّ (٥: ٩٦)

الزّجّاج: أي ظفركم بذات الشّوكة أقطع لدابرهم. (٢: ٤٠٢)

الزّمخشريّ: والدّابر: الآخر، فاعل من دبَر، إذا أدبَر، ومنه دابرة الطّائر. وقطع الدّابر: عبارة عن الاستئصال، يعني أنّكم تريدون الفائدة العاجلة وسفساف الأمور، وأن لا تلقوا ما يرزؤكم في أبدانكم وأحوالكم، والله عزّ وجلّ يريد معالي الأمور، وما يرجع إلى عمارة الدّين ونصرة الحقّ وعلوّ الكلمة والفوز في الدّارين، وشتّان ما بين المرادين، ولذلك اختار لكم الطّائفة ذات الشّوكة، وكسر قوّتهم بضعفكم، وغلب كثرتهم بقلّتكم، وأعزّكم وأذلّهم، وحصل لكم ما لا تعارض أدناه العير وما فيها (٢: ١٤٥)

نحوه النّسفيّ (١: ٥٥٨)، وأبو السّعود (٣: ٨٠)، والبُروسويّ (٣: ٣١٧)، والآلوسيّ (٩: ١٧٢).

ابن عطيّة: والدّابر: الّذي يَدبُر القوم أي يأتي في آخرهم، فإذا قُطع فقد أتى على آخرهم بشرط أن يبدأ الإهلاك من أوّلهم، وهي عبارة في كلّ من أتى الهلاك عليه. (٢: ٥٠٤)

الطّبرسيّ: أي يستأصلهم فلا يبقى منهم أحدًا، يعني كفّار العرب. (٢: ٥٢١)

الفخر الرّازيّ: [ذكر مثل الزّمخشريّ ثمّ قال:] والمراد أنّكم تريدون العير للفوز بالمال، والله تعالى يريد أن تتوجّهوا إلى النّفير، لما فيه من إعلاء لدين الحقّ، واستئصال الكافرين. (١٥: ١٢٩)

القُرطُبيّ: أي يستأصلهم بالهلاك. (٧: ٣٧٠)

الطّباطبائيّ: والدّابر ما يأتي بعد الشّيء ممّا يتعلّق به ويتّصل إليه. وقطع دابر الشّيء كناية عن إفنائه واستئصاله، بحيث لا يبقى بعده شيء من آثاره المتفرّعة عليه المرتبطة به. (٩: ١٩)

عبد الكريم الخطيب: دابر الشّيء: آخره، والمراد به: قطع آخرهم واستئصالهم جميعًا، إذ كان أوّلهم هو الّذي يتلقّى الضّربة، فإذا بلغت تلك الضّربة آخرهم كان معنى ذلك القضاء عليهم جميعًا. (٥: ٥٧٠)

فضل الله: ويستأصلهم باستئصال قوّتهم العسكريّة والسّياسيّة، ويهدم عنادهم وكبرياءهم، ويهدم كلّ مواقع التّحدّي الّتي يواجهون بها المسلمين. ولابدّ للوصول إلى هذا الهدف، من معارك ضارية يخوض فيها المسلمون في خطّ المواجهة للكافرين المعتدين، لأنّ القوّة لابدّ من أن تجابه بالقوّة، كما أنّ عمليّة النّصر ليست دعاء يدعو به الدّاعون في مواقف الخشوع في الصّلاة، وليست تمنّيات يحلم بها الحالمون في ما يعيشونه من أحلام اليقظة والمنام، بل هي مواقف صمود وصبر وهجوم ودفاع، ومواقف للتّحدّي المضادّ الّذي يردّ التّحدّيات ويواجهها بتحدّيات مماثلة. فإذا عاش الإنسان حالة الضّعف قليلًا في تلك المواقع، كان الدّعاء سبيل قوّة روحيّة يستمدّها من ارتباطه بالله، وكان النّصر حلمًا روحيًّا يتحرّك في خطّ الواقع وحركته، في تطلّع خاشع نحو الغيب القادم، من

لطف الله ورحمته. (١٠: ٣٢٧)

٤ ـ وَقَضَيْنَا اِلَيْهِ ذٰلِكَ الْاَمْرَ اَنَّ دَابِرَ هٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ. الحجر ٦٦

اِبن عبّاس: غابر. (٢١٩)

يعني استئصال هلاكهم مصبحين.

(الطّبريّ ٧: ٥٢٥)

الفَرّاء: (أنّ) مفتوحة على أن تردّ على الأمر، فتكون في موضع نصب بوقوع القضاء عليها، وتكون نصبًا آخر بسقوط الخافض منها، أي قضينا ذلك الأمر بهذا. وهي في قراءة عبدالله (وَقُلْنَا إنّ دابر) فلو هكذا لو قرئ بالكسر لكان وجهًا. (٢: ٩٠)

نحوه الزّجّاج (٣: ١٨٢)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: وفرغنا إلى لوط من ذلك الأمر، وأوحينا أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين يقول: إنّ آخر قومك وأوّلهم مجذوذ مستأصل صباح ليلتهم، و(أنّ) من قوله: ﴿أَنَّ دَابِرَ﴾ في موضع نصب ردًّا على الأمر بوقوع القضاء عليها. وقد يجوز أن تكون في موضع نصب بفقد الخافض، ويكون معناه وقضينا إليه ذلك الأمر بأنّ دابر هؤلاء مقطوع مُصبحين. وذكر أنّ ذلك في قراءة عبد الله، وقلنا: إنّ دابر هؤلاء مقطوع مُصبحين. (٧: ٥٢٥)

الماوَرْديّ: فيه وجهان: أحدهما: آخرهم. الثّاني: أصلهم. (٣: ١٦٥)

القُشَيْريّ: أي إنّهم مُهلكون ومُستأصلون بالعقوبة. (٣: ٢٧٦)

الزّمَخْشَريّ: دابرهم: آخرهم، يعني: يستأصلون عن آخرهم حتّى لا يبقى منهم أحد. (٢: ٣٩٥)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١٩: ٢٠١)، والشّربينيّ (٢: ٢٠٨)، والبُرُوسَويّ (٤: ٤٧٦).

ابن عَطيّة: و(أنّ) في موضع نصب، قال الأخفش: هي بدل من (ذلك) وقال الفَرّاء: بل التّقدير بأنّ دابر، فحذف حرف الجرّ، والأوّل أصوب، والدّابر الّذي يأتي آخر القوم، أي في أدبارهم، وإذا قطع ذلك وأتى عليه، فقد أتى العذاب من أوّلهم إلى آخرهم، وهذه ألفاظ دالّة على الاستئصال والهلاك التّامّ، يقال: قطع الله دابره، واستأصل شأفته، وأسكت نأمته، بمعنى. (٣: ٣٦٨)

الطّبْرِسيّ: يعني أنّ آخر من يبقى منهم يهلك وقت الصّبح، وهو قوله: ﴿مُصْبِحِينَ﴾ أي داخلين في وقت الصّبح، والمراد: أنّهم مستأصلون بالعذاب وقت الصّباح على وجه لا يبقى منهم أثر، ولا نسل، ولا عقب. (٣: ٣٤٢)

أبوحَيّان: كناية عن الاستئصال، وتقدّم تفسير مثله في قوله: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ الأنعام: ٤٥. (٥: ٤٦١)

أبوالسُّعود: وإيثار اسم الإشارة على الضّمير للدّلالة على اتّصافهم بصفاتهم القبيحة الّتي هي مدار ثبوت الحكم، أي دابر هؤلاء المجرمين، وإيراد صيغة المفعول بدل صيغة المضارع، لكونها أدخل في الدّلالة على الوقوع، وفي لفظ «القضاء» والتّعبير عن

العذاب بـ(الْأَمْرَ) والإشارة إليه بـ(ذٰلِكَ) وتأخيره عن الجارّ والمجرور وإبهامه أوّلًا ثمّ تفسيره ثانيًا، من الدّلالة على فخامة الأمر وفظاعته ما لا يخفى. وقرئ بالكسر على الاستئناف، والمعنى: أنّهم يستأصلون عن آخرهم حتّى لا يبقى منهم أحد. (٤: ٢٨)

الآلوسيّ: وقرأ زيد بن عليّ والأعمش رحمهم الله تعالى (إنّ) بكسر الهمزة، وخرج على الاستئناف البيانيّ، كأنّه قيل: ما ذلك الأمر؟ فقيل في جوابه: إنّ دابر إلخ. أو على البدليّة بناء على أنّ في الوحي معنى القول، قيل: ويؤيّده قراءة عبد الله (وقلنا إنّ دابر...) وهي قراءة تفسير لا قرآن، لمخالفتها لسواد المصحف. والدّابر: الآخر، وليس المراد قطع آخرهم بل استئصالهم حتّى لا يبقى منهم أحد. (١٤: ٧٠)

مكارم الشّيرازيّ: ثمّ ينتقل مجرى الحديث حين يقول تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾، أي سوف لا يبقى منهم أحد عند الصّباح. (٨: ٨٣)

فضل الله: أي آخرهم، كناية عن استيعاب الهلاك لهم جميعًا، وذلك بتأكيد الأخير الّذي يوحي بما يحدث للأوّل. (١٣: ١٦٩)

دُبُر

١- وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ... يوسف: ٢٥

٢- وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ. يوسف: ٢٥

٣- فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ. يوسف ٢٨

ابن عبّاس: ﴿مِنْ دُبُرٍ﴾ من الخلف من وسطه إلى قدميه. (١٩٥)

ابن إسحاق: لمّا رأى برهان ربّه انكشف عنها هاربًا واتّبعته فأخذت قميصه من دبر، فشقّته عليه. (الطّبريّ ٧: ١٩٠)

الطّبريّ: يعني: شقّته من خلف لا من قدّام، لأنّ يوسف كان هو الهارب، وكانت هي الطّالبة. (٧: ١٨٩)

الزّجّاج: والقراءة من (قُبُلٍ) ومن (دُبُرٍ)، ومن (قُبُلُ) ومن (دُبُرُ). ويجوز من (قُبْلٍ) بغير تنوين، ومن (دُبُرَ) على الغاية، أي من قبله. أمّا الفتح فيجيء في قوله: من قُبُلَ ومن دُبُرَ لأنّ الّذي يفتح يجعله مبنيًّا على الفتح فيشبّهه بما لا ينصرف، فيجعله ممتنعًا من الصّرف، لأنّه معرفة ومزال عن بابه، وهذا الوجه غير البصريّين. (٣: ١٠٣)

الماورديّ: لأنّها أدركته وقد فتح بعض الأغلاق فجذبته من ورائه، فشقّت قميصه إلى ساقه. (٣: ٢٧)

الطّوسيّ: أي شقّته طولًا. ﴿مِنْ دُبُرٍ﴾ أي من جهة الخلف. (٦: ١٢٥)

الزّمخشريّ: اجتذبته من خلفه فانقدّ، أي انشقّ حين هرب منها إلى الباب، وتبعته تمنعه. [إلى أن قال:] فإن قلت: إن دلّ قدّ قميصه من دبر على أنّها كاذبة، وأنّها هي الّتي تبعته واجتبذت ثوبه إليها فقدّته، فمن أين دلّ قدّه من قبل على أنّها صادقة،

وأنّه كان تابعها؟

قلت: من وجهين.

أحدهما: أنّه إذا كان تابعها وهي دافعته عن نفسها، قدّت قميصه من قدّامه بالدّفع.

والثّاني: أن يسرع خلفها ليلحقها فيتعثّر في مقادم قميصه فيشقّه.

وقرئ: (مِنْ قُبُلُ) و(مِنْ دُبُرُ) بالضّمّ على مذهب الغايات، والمعنى: من قُبل القميص ومن دُبره. وأمّا التّنكير فمعناه من جهة يقال لها: قُبل ومن جهة يقال لها: دُبر.

وعن ابن أبي إسحاق أنّه قرأ: (مِنْ قُبُلَ) و(مِنْ دُبُرَ) بالفتح كأنّه جعلهما علمين للجهتين، فمنعهما الصّرف للعلميّة والتّأنيث. وقُرئتا بسكون العين. (٢: ٣٢٠)

ابن عَطيّة: وقرأ جمهور النّاس (مِنْ قُبُلٍ) و(مِنْ دُبُرٍ) بضمّ الباءين وبالتّنوين. وقرأ ابن يعمر والجارود بن أبي سبرة ونوح وابن أبي إسحاق (مِنْ قُبُلُ) و(مِنْ دُبُرُ) بثلاث ضمّات من غير تنوين. قال أبو الفتح: هما غايتان بُنيتا، كقوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ الرّوم: ٤، قال أبو حاتم: وهذا رديء في العربيّة جدًّا وإنّما يقع هذا البناء في الظّروف.

وقرأ الحسن (مِنْ قُبْلٍ) و(مِنْ دُبْرٍ) بإسكان الباءين والتّنوين، وروِيت عن أبي عمرو. وروي عن نوح القارئ أنّه أسكن الباءين وضمّ الأواخر ولم ينوّن، ورواها عن ابن أبي إسحاق عن يحيى بن يعمر. (٣: ٢٣٦)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾ أي جذبت يوسف، فجذَبَتْ قميصه، وشقّته طولًا من خلفه، لأنّ يوسف كان هاربًا، وهي تعدو من خلفه. وقيل: إنّ يوسف رأى الأبواب قد انفتحت، فعلم أنّ الصّواب هو الخروج، فخرج هاربًا.

وقيل بل أخذ بفتح الأبواب، وأدركته، فتعلّقت بقميصه من خلفه، فشقّته. [إلى أن قال:]

﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ﴾ أي من خلف ﴿فَكَذَبَتْ﴾ المرأة ﴿وَهُوَ﴾ أي يوسف ﴿مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ لأنّه الهارب، وهي الطّالبة. وهذا أمر ظاهر، واستدلال صحيح ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ﴾ أي فلمّا رأى زوجها قميص يوسف شُقّ من خلفه، عرف خيانة المرأة. (٣: ٢٣٧)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّ يوسف عليه السلام سبقها إلى الباب، وأراد الخروج والمرأة تعدو خلفه فلم تصل إلّا إلى دُبر القميص فقدّته، أي قطعته طولًا. (١٨: ١٢٢)

أبو حَيّان: و﴿وَقَدَّتْ﴾ يحتمل أن يكون معطوفًا على ﴿وَاسْتَبَقَا﴾ ويحتمل أن يكون حالًا، أي وقد قدّت. جذبته من خلفه بأعلى القميص من طوقه فانخرق إلى أسفله. (٥: ٢٩٦)

الشّربينيّ: أي النّاحية من الخلف منه، وانقطع منه قطعة فبقيت في يدها. (٢: ١٠٢)

البُرُوسَويّ: أي اجتذبته من ورائه وخلفه فانشقّ طولًا نصفين وهو القدّ، كما أنّ الشّقّ عرضًا هو القطّ. (٤: ٢٤٠)

الآلوسيّ: وقرأ الحسن وأبو عمرو في رواية

(مِنْ قُبْلٍ وَمِنْ دُبْرٍ) بسكون الباء فيهما والتنوين، وهي لغة الحجاز وأسد.

وقرأ أبو يعمر وابن أبي إسحاق والعطارديّ وأبو الزّناد وآخرون (مِنْ قُبُلُ وَمِنْ دُبُرُ) بثلاث ضمّات.

وقرأ الأولان والجارود في رواية عنهم بإسكان الباء فيهما مع بنائهما على الضمّ، جعلوهما كـ(قَبْلُ) و(بَعْدُ) بعد حذف المضاف إليه ونيّة معناه، وتعقّب ذلك أبو حاتم، بأنّ هذا رديء في العربيّة وإنّما يقع بعد البناء في الظّروف، وهذان اللّفظان اسمان متمكّنان وليسا بظرفين.

وعن ابن إسحاق أنّه قرأ (مِنْ قُبُلَ وَمِنْ دُبُرَ) بالفتح، قيل: كأنّه جعلهما علمين للجهتين فمنعهما الصّرف للعلميّة والتأنيث باعتبار الجهة. (١٢: ٢٢٣)

الطَّباطَبائيّ: والدُّبر والقُبل كالخلف والأمام. (١١: ١٤٠)

عبد الكريم الخطيب: حين رأى يوسف برهان ربّه، وهو الشارة الدالّة على مقدم العزيز، لهما ـ رأته معه كذلك امرأة العزيز ـ فأسرعا إلى الباب المغلق دونهما، وأسرع كلّ منهما طالبًا الخروج من المخدع، وقد كان يوسف أسرع منها، فتناولته من خلف بيدها لتسبقه، ولتنجو بنفسها، فعلّقت يدها بقميصه فقدّته من دُبر، أي قطعته طولًا من الخلف وما كاد يفتح الباب حتّى كان «العزيز» معهما وجهًا لوجه، وكان جوابها حاضرًا، إذ كانت تعيش في هذه المحنة أيّامًا وليالي، وتفكّر فيها وتقلّبها على جميع وجوهها واحتمالاته. (٦: ١٢٥٩)

مكارم الشّيرازيّ: فضيحة امرأة العزيز

المقاومة الشّديدة الّتي أبداها يوسف جعلت امرأة العزيز آيسة منه تقريبًا، ولكن يوسف الّذي انتصر في هذا الدّور على تلك المرأة المعاندة أحسّ أنّ بقاءه في بيتها ـ في هذا المزلق الخطر ـ غير صالح، وينبغي أن يبتعد عنه، ولذلك أسرع نحو باب القصر ليفتحه ويخرج، ولم تقف امرأة العزيز مكتوفة الأيدي، بل أسرعت خلفه لتمنعه من الخروج، وسحبت قميصه من خلفه فقدّته ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾. (٧: ١٧١)

فضل الله: من الخلف، ومزّقته عندما كانت تجذبه إليها ليرجع إلى داخل البيت، وكانت المفاجأة لهما بالمرصاد. (١٢: ١٨٩)

٤ ـ ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ القمر: ٤٥

ابن عبّاس: منهزمين، يعني أبا جهل وأصحابه، فمنهم من قُتل يوم بدر ومنهم من هُزم. (٤٥٠)

كان ذلك يوم بدر (الطّبريّ ١١: ٥٦٧)

نحوه عِكْرِمة، وقَتادة، والرّبيع، وابن زيد. (الطّبريّ ١١: ٥٦٧)

الفَرّاء: وهذا يوم بدر.

وقال: ﴿الدُّبُرَ﴾ فوحّد، ولم يقل: الأدبار، وكلّ جائز، صواب أن تقول: ضربنا منهم الرّؤوس والأعين، وضربنا منهم الرّأس واليد، وهو كما تقول: إنّه لكثير الدّينار والدّرهم، تريد الدّنانير والدّراهم،

[إلى أن قال:]

وزعم الكِسائيّ أنّه سمع العرب يقولون: أتينا فلانًا فكنّا في لحمةٍ ونبيذة، فوحّد ومعناه الكثير. (٣: ١١٠)

الطَّبَريّ: يقول: ويُوَلّون أدبارهم المؤمنين بالله عند انهزامهم عنه. وقيل: ﴿الدُّبُرَ﴾ فوحّد، والمراد به الجمع، كما يقال: ضربنا منهم الرّأس أي ضربنا منهم الرّؤوس، إذ كان الواحد يؤدّي عن معنى جمعه، ثمّ إنّ الله تعالى ذكره صدّق وعده المؤمنين به، فهزم المشركين به من قريش يوم بدر، وولّوهم الدُّبُر. (١١: ٥٦٧)

الطُّوسيّ: ولا يثبتون لقتالكم، وكان كما قاله فكان موافقته لما أخبر به معجزًا له، لأنّه إخبار بالغيب قبل كونه، وانهزم المشركون يوم بدر وقُتلوا وسُبوا على ما هو معروف. (٩: ٤٥٩)

المَيْبُديّ: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ أي الأدبار، فوحّد لأجل رؤوس الآي. أخبر الله أنّهم يولّون أدبارهم منهزمين، فصدق الله وعده وهزمهم يوم بدر. (٩: ٣٩٥)

نحوه القُرطُبيّ (١٧: ١٤٥)، والشِّربينيّ (٤: ١٥٣).

الزَّمَخشَريّ: أي الأدبار، كما قال:

* كلوا في بعض بطنكم تعفّوا *

وقرئ (الأدبار). (٤: ٤١)

ابن عَطيّة: هذه عِدَة من الله تعالى لرسوله أنّ جمع قريش سيُهزَم نصرةً له، والجمهور على أنّ الآية مكّيّة. وروي عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: كنت أقول في نفسي: أيّ جمع يُهزَم، فلمّا كان يوم بدر رأيت رسول الله ﷺ يثبت في الدّرع ويقول: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾.

فإنّما كان رسول الله ﷺ في بدر مستشهدًا بالآية. وقال قوم: إنّ الآية نزلت يوم بدر. (٥: ٢٢٠)

الطَّبْرِسيّ: أي ينهزمون فيولّونكم أدبارهم في الهزيمة. ثمّ أخبر سبحانه نبيّه ﷺ أنّه سيظهره عليهم، ويهزمهم، فكانت هذه الهزيمة يوم بدر، فكان موافقة الخبر للمُخبَر من معجزاته. (٥: ١٩٤)

الفَخْر الرّازيّ: وهو أنّهم ادّعوا القوّة العامّة؛ بحيث يغلب كلّ واحد منهم محمّدًا ﷺ والله تعالى بيّن ضعفهم الظّاهر الّذي يعمّهم جميعهم بقوله: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾.

وحينئذ يظهر سؤال، وهو أنّه قال: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ ولم يقل: يولّون الأدبار وقال في موضع آخر: ﴿يُوَلُّوكُمُ الْاَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾ آل عمران: ١١١، وقال: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْاَدْبَارَ﴾ الأحزاب: ١٥، وقال في موضع آخر: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْاَدْبَارَ﴾ الأنفال: ١٥، فكيف تصحيح الإفراد وما الفرق بين المواضع؟

نقول: أمّا التّصحيح فظاهر، لأنّ قول القائل: فعلوا، كقوله: فعل هذا، وفعل ذاك، وفعل الآخر قالوا: وفي الجمع تنوب مناب الواوات الّتي في العطف، وقوله: ﴿يُوَلُّونَ﴾ بمثابة يولّي هذا الدُّبر، ويولّي ذاك، ويولّي الآخر، أي كلّ واحد يولّي دُبره.

وأمّا الفرق فنقول: اقتضاء أواخر الآيات حسن الإفراد، فقوله: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ إفراده إشارة إلى

أنّهم في التّولية كنفس واحدة، فلا يتخلّف أحد عن الجمع، ولا يثبت أحد للزّحف، فهم كانوا في التّولية كدبر واحد.

وأمّا في قوله: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ الأنفال: ١٥، أي كلّ واحد يوجد به ينبغي أن يثبت ولا يولّي دبره، فليس المنهيّ هناك توليتهم بأجمعهم بل المنهيّ أن يولّي واحد منهم دبره، فكلّ أحد منهيّ عن توليه دبره، فجعل كلّ واحد برأسه في الخطاب، ثمّ جمع الفعل بقوله: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ﴾ ولا يتمّ إلّا بقوله: ﴿الْأَدْبَارَ﴾ وكذلك في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللهَ﴾ الأحزاب: ١٥، أي كلّ واحد قال: أنا أثبت ولا أولّي دبري.

وأمّا في قوله: ﴿لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ﴾ الحشر: ١٢، فإنّ المراد المنافقون الّذين وعدوا اليهود وهم متفرّقون، بدليل قوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ الحشر: ١٤، وأمّا في هذا الموضع فهم كانوا يدًا واحدة على من سواهم. (٢٩: ٦٧)

أبوحَيّان: و﴿الدُّبُرَ﴾ هنا: اسم جنس، وجاء في موضع آخر ﴿لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ﴾ الحشر: ١٢، وهو الأصل، وحسّن اسم الجنس هنا كونه فاصلة. وقال الزّمخشريّ: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ أي الأدبار، كما قال.

● كلوا في بعض بطنكم تعفّوا ●

وقرئ: (الْأَدْبَار) انتهى. وليس مثل بطنكم، لأنّ مجيء ﴿الدُّبُرَ﴾ مفردًا ليس بحسن، ولا يحسن لإفراد بطنكم. (٨: ١٨٣)

أبوالسُّعود: ﴿وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ أي الأدبار، وقد قرئ كذلك، والتّوحيد لإرادة الجنس أو إرادة أنّ كلّ واحد منهم يولّي دبره، وقد كان كذلك يوم بدر. (٦: ١٧٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٩: ٢٨٢)

الآلوسيّ: أي الأدبار، وقد قرئ كذلك، والإفراد لإرادة الجنس الصّادق على الكثير، مع رعاية الفواصل ومشاكلة القرائن، أو لأنّه في تأويل: يولّي كلّ واحد منهم دُبُره على حدّ «كسانا الأمير حلّة» مع الرّعاية المذكورة أيضًا. وقد كان هذا يوم بدر وهو دلائل النّبوّة، لأنّ الآية مكّيّة، وقد نزلت حيث لم يفرض جهاد ولا كان قتال. (٢٧: ٩٢)

ابن عاشور: و﴿الدُّبُرَ﴾ الظّهر، وهو ما أدبر، أي كان وراء، وعكسه القُبُل.

والآية إخبار بالغيب، فإنّ المشركين هُزموا يوم بدر، وولّوا الأدبار يومئذ، وولّوا الأدبار في جمع آخر، وهو جمع الأحزاب في غزوة الخندق فرّوا بليل، كما مضى في سورة الأحزاب. وقد ثبت في «الصّحيح» أنّ النّبيّ ﷺ لمّا خرج لصفّ القتال يوم بدر تلا هذه الآية قبل القتال، إيماء إلى تحقيق وعد الله بطلبهم في الدّنيا.

وأفرد ﴿الدُّبُرَ﴾ والمراد الجمع، لأنّه جنس يصدق بالمتعدّد، أي يولّي كلّ أحد منهم دُبُره، وذلك لرعاية الفاصلة ومزاوجة القرائن، على أنّ انهزام الجمع انهزامة واحدة، ولذلك الجيش جهة تولّ واحدة، وهذا الهزم وقع يوم بدر. (٢٧: ٢٠٢)

الطَّباطَبائيّ: اللّام في ﴿الْجَمْعُ﴾ للعهد الذّكريّ، وفي ﴿الدُّبُرَ﴾ للجنس، تولّي الدّبر: الإدبار، والمعنى

سيُهزَم الجمع الّذي يتجمّعون به و يولّون الأدبار و يفرّون.

و في الآية إخبار عن مغلوبيّة و انهزام لجمعهم، و دلالة على أنّ هذه المغلوبيّة انهزام منهم في حرب سيقدمون عليها، و قد وقع ذلك في غزاة بدر، و هذا من ملاحم القرآن الكريم. (١٩: ٨٤)

مكارم الشّيرازيّ: الدُّبُر بمعنى الظّهر في مقابل القُبُل بمعنى الوجه، و سبب ذكر هذه الكلمة هنا لبيان حالة الفرار من ساحة المعركة بصورة كلّيّة.

لقد صدق هذا التّنبّؤ في معركة بدر و سائر الحروب الأخرى؛ حيث كانت هزيمة الكفّار ساحقة، فإنّه رغم قدرتهم و قوّتهم فقد تلاشى جمعهم. (١٧: ٣١٦)

دُبُرَهُ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ... الأنفال: ١٥، ١٦

ابن عبّاس: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ منهزمين.

﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ ظهره منهزمًا. (١٤٦)

الطّبريّ: يقول: فلا تولّوهم ظهوركم فتنهزموا عنهم و لكن اثبتوا لهم، فإنّ الله معكم عليهم. ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ و من يولّهم منكم ظهره.

(٦: ١٩٩)

نحوه المَيْبُديّ. (٤: ١٨)

الزّجّاج: أي لا تنهزموا حتّى تُدبروا. (٢: ٤٠٥)

الماوَرْديّ: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ يعني بالهزيمة منهم و الانصراف عنهم. (٢: ٣٠٢)

نحوه الشّربينيّ. (١: ٥٦١)

الطُّوسيّ: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ نهي لهم عن الفرار عند لقائهم الكفّار و قتالهم إيّاهم. (٥: ١٠٨)

القُشَيْريّ: يقول: إذا لقيتم الكفّار في المعركة زحفًا مجتمعين فاثبتوا لقتالهم و لا تنهزموا، فالشّجاعة ثبات القلوب، و كما قيل: الشّجاعة صبر على الطّاعة و في الجهاد مع العدوّ، فالواجب الثّبات عند الصّولة، هذا في الظّاهر. و في الباطن: جهاد مع الشّيطان، و الواجب فيه الوقوف عن دواعيه إلى الزّلّة، فمن وقف على حدّ الإمساك عن إجابته، بلا إصغاء لما يدعوه بوساوسه، فقد وفّى الجهاد حقّه. و كذلك في مجاهدة النّفس، فإذا وقف العبد عن إجابة النّفس فيما تدعوه بهواجسها، و لم يُطع شهوته فيما تحمله النّفس عليه من البلاء إلى ابتغاء حظّه، فقد وفّى الجهاد حقّه. (٢: ٣٠٣)

ابن عَطيّة: و قرأ الجمهور (دُبُره) بضمّ الباء، و قرأ الحسن بن أبي الحسن (دُبْره) بسكون الباء.

(٢: ٥١٠)

الطَّبْرِسيّ: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ يعني فلا تجعلوا ظهوركم ممّا يليهم، أي فلا تنهزموا. ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ أي و من يجعل ظهره إليهم يوم القتال، و وجهه إلى جهة الانهزام. (٢: ٥٢٩)

نحوه الفخر الرّازيّ. (١٥: ١٣٧)

أبو حَيّان: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ و عدل عن الظّهور إلى لفظ الأدبار تقبيحًا لفعل الفارّ و تشنيعًا

لانهزامه. وتضمّن هذا النّهي الأمر بالثّبات والمصابرة.
(٤: ٤٧٤)

أبو السُّعود: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ إذ لا معنى لتقييد النّهي عن الإدبار بتوجّههم السّابق إلى العدوّ أو بكثرتهم، بل توجّه العدوّ إليهم وكثرتهم هو الدّاعي إلى الإدبار عادة والمحوج إلى النّهي عنه، وحمله على الإشعار بما سيكون منهم يوم حنين ـ حيث تولّوا مدبرين وهم زحف من الزّحوف اثنا عشر ألفًا ـ بعيد.

والمعنى إذا لقيتموهم للقتال وهم كثير جمّ وأنتم قليل، فلا تولّوهم أدباركم فضلًا عن الفرار، بل قابلوهم وقاتلوهم مع قلّتكم فضلًا عن أن تدانوهم في العدد أو تساووهم ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ﴾ أي يوم اللّقاء ﴿دُبُرَهُ﴾ فضلًا عن الفرار. وقرئ بسكون الباء... (٣: ٨٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (٣: ٣٢٣)

الآلوسيّ: والمعنى إذ لقيتم الكفّار ماشين لقتالهم متوجّهين لمحاربتهم، أو ماشيًا كلّ واحد منكم إلى صاحبه، فلا تدبروا. وتقييد النّهي بذلك لإيضاح المراد بالملاقاة، ولتفظيع أمر الإدبار، لما أنّه مناف لتلك الحال، كأنّه قيل: حيث أقبلتم فلا تدبروا، وفيه تأمّل.

والمراد من تولية الأدبار: الانهزام، فإنّ المنهزم يولّي ظهره من انهزم منه. وعدل عن لفظ «الظّهور» إلى «الأدبار» تقبيحًا للانهزام وتنفيرًا عنه.
(٩: ١٨٠)

رشيد رضا: و﴿الْأَدْبَارَ﴾: جمع دُبُر بضمّتين وهو الخلف، ومقابله القُبُل بوزنه وهو القُدّام، ولذلك يكنّى بها عن السّوأتين. وتولية الدّبر والأدبار: عبارة عن الهزيمة، لأنّ المنهزم يجعل خصمه متولّيًا ومتوجّهًا إلى دبره ومؤخّره، وذلك أعون له على قتله إذا أدركه. ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ أي فلا تولّوهم ظهوركم وأقفيتكم منهزمين منهم وإن كانوا أكثر منكم عددًا وعُدَدًا [إلى أن قال:]

﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ عبّر بلفظ تولية الدّبر في وعيد كلّ فرد، كما عبّر به في نهي الجماعة لتأكيد حرمة جريمة الفرار من الزّحف، وكون الفرد فيها كالجماعة. واختير هنا اللّفظ مفردًا وجمعًا على لفظ «الظّهور» و«الظّهر» أو «القفا» و«الأقفية» زيادة في تشنيعها، لأنّه لفظ يكنّى به عن السّوأة، أي وكلّ من يولّهم يوم إذ تلقونهم دبره... (٩: ٦١٦)

ابن عاشور: و﴿الْأَدْبَارَ﴾ جمع دُبُر، وهو ضدّ قُبُل الشّيء: وجهه، وما يتوجّه إليك منه عند إقباله على شيء وجَعْلِه أمامه. ودُبُره: ظهره وما تراه منه حين انصرافه، وجعله إيّاك وراءه، ومنه يقال: استقبل واستدبر وأقبل وأدبر. فمعنى توليتهم الأدبار: صرف الأدبار إليهم، أي الرّجوع عن استقبالهم. وتولية الأدبار كناية عن الفرار من العدوّ بقرينة ذكره في سياق لقاء العدوّ، فهو مستعمل في لازم معناه مع بعض معنى الأصليّ، وإلّا فإنّ صرف الظّهر إلى العدوّ بعد النّصر لا بدّ منه، وهو الانصراف إلى المعسكر، إذ لا يفهم أحد النّهي عن إدارة الوجه عن العدوّ، وإلّا للزم أن يبقى النّاس مستقبلين جيش عدوّهم، فلذلك تعيّن أنّ المفاد من قوله: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ النّهي

عن الفرار قبل النصر أو القتل. (٩: ٤٦)

الطَّباطَبائيّ: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ و تولية الأعداء الأدبار، جعلهم يلونها، و هو استدبار العدوّ و استقبال جهة الهزيمة.

و خطاب الآية عامّ غير خاصّ بوقت دون وقت و لا غزوة دون غزوة، فلا وجه لتخصيصها بغزوة «بدر» و قصر حرمة الفرار من الزّحف بها، كما يُحكى عن بعض المفسّرين. على أنّك عرفت أنّ ظاهر سياق الآيات أنّها نزلت بعد غزوة بدر لا يومها، و أنّ الآيات ذيل ما في صدر السّورة من قوله: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُولِ﴾ الأنفال: ١ (٩: ٣٧)

عبد الكريم الخطيب: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ فهو نداء عامّ للمؤمنين المجاهدين في سبيل اللّه، بأن يثبتوا للعدوّ، و أن يلقوه لقاءً جادًّا مصمّمًا على النّصر، أو الاستشهاد في المعركة، دون أن يدخل على أحد منهم شعور بالفرار من وجه العدوّ، أيًّا كان الموقف، و أيًّا كانت قوّة المشركين و شوكتهم.

و قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ هو وعيد شديد لمن يدخل على نفسه من المؤمنين شعور بالهزيمة، فينكص على عقبه، و يُعطي العدوّ دبره، في أيّ موقف من مواقف القتال بين المؤمنين و المشركين. (٥: ٥٨٠)

فضل اللّه: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ و لا تنهزموا أمامهم و تستدبروهم، ﴿وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ أي ظهره في حالة لقاء العدوّ... (١٠: ٣٤٧)

أَدْبَار

وَ مِنَ الَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ اَدْبَارَ السُّجُودِ. ق: ٤٠

الفَرّاء: (وَ اِدْبَار)، من قرأ: ﴿وَ اَدْبَارَ﴾ جمعه على دُبُر و أدبار، و هما الرّكعتان بعد المغرب، جاء ذلك عن عليّ بن أبي طالب أنّه قال: ﴿وَ اَدْبَارَ السُّجُودِ﴾: الرّكعتان بعد المغرب، ﴿وَ اِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ الطّور: ٤٩، الرّكعتان قبل الفجر، و كان عاصم يفتح هذه الّتي في «ق»، و يكسر الّتي في «الطّور»، و تكسران جميعًا، و تنصبان جميعًا جائزان. (٣: ٨٠)

الطَّبَريّ: و اختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿وَ اَدْبَارَ السُّجُودِ﴾، فقرأته عامّة قرّاء الحجاز و الكوفة سوى عاصم و الكسائيّ (وَ اِدْبَارَ السُّجُودِ) بكسر الألف على أنّه مصدر أدبَر يُدبِر إدبارًا. و قرأه عاصم و الكسائيّ و أبو عمرو ﴿وَ اَدْبَارَ﴾ بفتح الألف على مذهب جمع دُبُر و أدبار.

و الصّواب عندي: الفتح على جمع دُبُر (١١: ٤٣٥)

نحوه الزّجّاج. (٥: ٤٩)

الفارسيّ: اختلفوا في قوله: ﴿وَ اَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ في فتح الألف و كسرها، فقرأ ابن كثير و نافع و حمزة (وَ اِدْبَارَ السُّجُودِ) بكسر الألف، و قرأ الباقون ﴿وَ اَدْبَارَ﴾ بفتح الألف.

(إدْبار): مصدر، و المصادر تُجعَل ظروفًا على إرادة إضافة أسماء الزّمان إليها، و حذفها، كقولهم: جئتك مقدم الحاجّ، و خفوق النّجم و خلافة فلان، تريد في ذلك كلّه: وقت كذا، فحذفت، و كذلك يقدّر في

قوله: وقت إدبار السّجود. إلّا أنّ المضاف المحذوف في هذا الباب لايكاد يظهر، و لايُستعمل. فهذا أدخل في باب الظّروف من قول من فتح، فكأنّه أمر بالتّسبيح بعد الفراغ من الصّلاة...

و من قال: ﴿وَاَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ جعله جمع دُبُر أو دُبْر، مثل قُفْل و أقفال، و طُنُب و أطناب، و قد استُعمل ذلك ظرفًا، نحو: جئتك في دُبُر الصّلاة، و في أدبار الصّلوات، و على دُبُر الشّهر الحرام [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٤١٦)

نحوه القُرطُبيّ (١٧: ٢٦)، و الشّربينيّ (٤: ٩١).

الزّمخشريّ: و الأدبار جمع: دُبُر، و قرئ: (وَ إِدْبَار) من أدبرت الصّلاة، إذا انقضت و تمّت، و معناه: وقت انقضاء السّجود، كقولهم: آتيك خفوق النّجم. (٤: ١٤)

نحوه أبو حيّان (٨: ١٣٠) و الآلوسيّ (٢٦: ١٩٣).

ابن عاشور: و أمّا قوله: ﴿وَاَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ فيجوز أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾ ق: ٣٩، و يجوز أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿وَمِنَ الَّيْلِ فَسَبِّحْهُ﴾.

والإدبار: بكسر الهمزة حقيقته: الانصراف، لأنّ المنصرف يستدبر من كان معه، و استعير هنا للانقضاء، أي انقضاء السّجود، و السّجود: الصّلاة، قال تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ العلق: ١٩، و انتصابه على النّيابة عن الظّرف، لأنّ المراد: وقت إدبار السّجود.

و قرأه نافع و ابن كثير و أبو جعفر و حمزة و خلف بكسر همزة (إِدْبَار)، و قرأه الباقون بفتح الهمزة على أنّه جمع: دُبُر، بمعنى العقب و الآخِر، و على كلتا القراءتين هو وقت انتهاء السّجود. (٢٦: ٢٧٣)

الطّباطبائيّ: و قوله: ﴿وَاَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ الأدبار: جمع دُبُر، و هو ما ينتهي إليه الشّيء و بعده، و كأنّ المراد بـ ﴿وَاَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ بعد الصّلوات، فإنّ السّجود آخر الرّكعة من الصّلاة، فينطبق على التّعقيب بعد الصّلوات. (١٨: ٣٦٠)

فضل الله: في التّعقيب الدّعائيّ أو الصّلاتيّ في ما يستحبّه الله من ذلك. (٢١: ١٨٩)

لاحظ: س ب ح: «سَبِّحْهُ»، و: س ج د: «السّجود».

الأَدْبَار

٢ـ وَ اِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْاَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ. آل عمران: ١١١

ابن عبّاس: منهزمين. (٥٤)

مثله المَيْبُديّ (٢: ٢٤٦)، و الطّبْرسيّ (١: ٤٨٨)، و القُرطُبيّ (٤: ١٧٤).

الطّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه و إن يقاتلكم أهل الكتاب من اليهود و النّصارى يهزموا عنكم، فيولّوكم أدبارهم انهزامًا.

فقوله: ﴿يُوَلُّوكُمُ الْاَدْبَارَ﴾: كناية عن انهزامهم، لأنّ المنهزم يحوّل ظهره إلى جهة الطّالب، هربًا إلى ملجإ و موئل يئل إليه منه، خوفًا على نفسه، و الطّالب في أثره، فدُبُر المطلوب حينئذ يكون محاذي وجه الطّالب الهازمه. (٣: ٣٠٢)

الزّجّاج: و أعلمهم في هذه الآية أنّهم إن قاتلوهم ولّوهم الأدبار و سُلبوا النّصر، و كذلك كان أمر

اليهود. (١: ٤٥٧)

القُشَيْريّ: إنّ الحقّ سبحانه و تعالى لايُسلّط على أوليائه إلّا بمقدار ما يصدق إلى الله فرارهم فإذا حقّ فرارهم أكرم لديه قرارهم، و إن سلّطوا على الأولياء بموجب حسبانهم انعكس الحال عليهم بالصّغار و الهوان. (١: ٢٨٢)

الزّمَخْشَريّ: منهزمين و لايضرّوكم بقتل أو أسر. (١: ٤٥٥)

مثله الشّربينيّ (١: ٢٤٠)، و نحوه أبو السّعود (٢: ١٨).

ابن عَطيّة: و خصّ ﴿الْأَدْبَارَ﴾ بالذّكر دون الظّهر تخسيسًا للفارّ، و هكذا هو حيث تصرّح (٢: ٩٠)

الفَخْر الرّازيّ: و هو إخبار بأنّهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ﴿ثُمَّ لَايُنْصَرُونَ﴾ أي إنّهم بعد صيرورتهم منهزمين لايحصل لهم شوكة و لاقوّة ألبتّة، و مثله قوله تعالى: ﴿وَ لَئِنْ قُوتِلُوا لَايَنْصُرُونَهُمْ وَ لَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَايُنْصَرُونَ﴾ الحشر: ١٢، قوله: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَ تُحْشَرُونَ اِلَى جَهَنَّمَ﴾ آل عمران: ١٢، و قوله: ﴿نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ * سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ القمر: ٤٤، ٤٥، و كلّ ذلك وعد بالفتح و النّصرة و الظّفر.

و اعلم أنّ هذه الآية اشتملت على الإخبار عن غيوب كثيرة؛ منها: أنّ المؤمنين آمنون من ضررهم، و منها: أنّهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا، و منها: أنّه لايحصل لهم قوّة و شوكة بعد الانهزام، و كلّ هذه الأخبار وقعت كما أخبر الله عنها، فإنّ اليهود لم يقاتلوا إلّا انهزموا، و ما أقدموا على محاربة و طلب رئاسة إلّا خُذلوا، و كلّ ذلك إخبار عن الغيب، فيكون معجزًا. (٨: ١٩٤)

أبوحَيّان: هذه مبالغة في عدم مكافحة الكفّار للمؤمنين إذا أرادوا قتالهم، بل بنفس ما تقع المقابلة ولّوا الأدبار، فليسوا ممّن يغلب و يقتل و هو مُقبل على قِرنه غير مُدبِر عنه. و هذه الجملة جاءت كالمؤكّدة للجملة قبلها، إذ تضمّنت الأخبار، أنّهم لاتكون لهم غلبة، و لاقهر، و لادولة على المؤمنين، لأنّ حصول ذلك إنّما يكون سببه صدق القتال و الثّبات فيه، أو النّصر المستمدّ من الله، و كلاهما ليس لهم.

و أتى بلفظ الأدبار لابلفظ الظّهور، لما في ذكر الأدبار من الإهانة دون ما في الظّهور، و لأنّ ذلك أبلغ في الانهزام و الهرب. و لذلك ورد في القرآن مستعملًا دون لفظ «الظّهور» لقوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ القمر: ٤٥، ﴿وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ الأنفال: ١٦. (٣: ٣١)

البُرُوسَويّ: مفعول ثان لـ ﴿يُوَلُّوكُمْ﴾ أي عطوا ظهورهم ما يليكم و يرجعوا إلى أدبارهم منهزمين، من غير أن ينالوا منكم شيئًا من قتل أو أسر. (٢: ٧٩)

الآلوسيّ: أي ينهزموا من غير أن يظفروا منكم بشيء، و تولية الأدبار كناية عن الانهزام معروفة. (٤: ٢٩)

رشيد رضا: تولية الأدبار كناية عن الانهزام، لأنّ المنهزم يُحوّل ظهره إلى جهة مقاتله ويستدبره في هربه منه، فيكون دُبُره ـ أي قفاه ـ إلى جهة وجه من انهزم هو منه. (٤: ٦٧)

ابن عاشور: ومعنى ﴿يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ﴾ يفرّون منهزمين. (٣: ١٩٢)

مكارم الشّيرازيّ: تبشّر الآية الأولى المسلمين الّذين يواجهون ضغوطًا شديدة، وتهديدات أحيانًا من جانب قومهم الكافرين بسبب اعتناق الإسلام، تبشّرهم وتعدهم بأنّهم منصورون، وأنّ أهل الكتاب لايقدرون عليهم، ولاتنالهم من جهتهم مضرّة، وأنّ ما سيلحقهم من الأذى من جانبهم لن يكون إلّا طفيفًا وعابرًا: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ اِلَّا اَذًى وَاِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْاَدْبَارَ ثُمَّ لَايُنْصَرُونَ﴾.

إنّ هاتين الآيتين تحتويان ـ في الحقيقة ـ على عدّة أخبار غيبيّة، وبشائر مهمّة للمسلمين، قد تحقّق جميعها في زمن النّبيّ الأكرم ﷺ وحياته الشّريفة وهي:

١ ـ أنّ أهل الكتاب لايقدرون على إلحاق أيّ ضرر مهمّ بالمسلمين، وأنّ ما يلحقونه بهم لن يكون إلّا أضرارًا بسيطة، وعابرة ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ اِلَّا اَذًى﴾.

٢ ـ أنّهم لن يثبتوا ـ في القتال ـ أمام المسلمين، بل يهزمون ويكون الظّفر للمسلمين، ولايجدون ناصرًا ولامعينًا ﴿وَاِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْاَدْبَارَ ثُمَّ لَايُنْصَرُونَ﴾.

٣ ـ أنّهم لن يستطيعوا الوقوف على أقدامهم ولن يتمكّنوا من العيش مستقلّين، بل سيبقون أذلّاء دائمًا، إلّا أن يعيدوا النّظر في سلوكهم، ويسلكوا طريق الله، أو أن يعتمدوا على الآخرين ويستعينوا بقوّتهم إلى حين. ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَ مَا ثُقِفُوا اِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾. (٢: ٤٩٤)

فضل الله: ويهربون من السّاحة. (٦: ٢٢٤)

٢ ـ يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْاَدْبَارَ. الأنفال: ١٥

مضى في «دُبُرَهُ».

٣ ـ وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْاَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللهِ مَسْئُولًا. الأحزاب: ١٥

ابن عبّاس: منهزمين من المشركين. (٣٥١)

قتادة: كان ناس غابوا عن وقعة بدر، ورأوا ما أعطى الله أصحاب بدر من الكرامة والفضيلة، فقالوا: لئن أشهدنا الله قتالًا لنقاتلنّ، فساق الله ذلك إليهم حتّى كان في ناحية المدينة. (الطّبريّ ١٠: ٢٧٢)

يزيد بن رومان: وهم بنو حارثة، وهم الّذين همّوا أن يفشلوا يوم أحد مع بني سلمة حين همّا بالفشل يوم أحد، ثمّ عاهدوا الله لايعودون لمثلها، فذكر لهم الّذي أعطوه من أنفسهم. (الطّبريّ ١٠: ٢٧٢)

نحوه أبو السّعود. (٥: ٢١٦)

مقاتل: يريد ليلة العقبة. (الطّبرسيّ ٤: ٣٤٧)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: ولقد كان هؤلاء الّذين يستأذنون رسول الله ﷺ في الانصراف عنه، ويقولون: إنّ بيوتنا عورة، عاهدوا الله من قبل ذلك

ألا يولّوا عدوّهم الأدبار، إن لقوهم في مشهد لرسول الله ﷺ معهم، فما أوفوا بعهدهم، ﴿وَكَانَ عَهْدُ اللهِ مَسْئُولًا﴾ يقول: فيسأل الله ذلك من أعطاه إيّاه من نفسه. (١٠: ٢٧٢)

الطُّوسيّ: أي لا يفرّون من الزّحف. (٨: ٣٢٣)

المَيْبُديّ: يعني بني حارثة، همّوا يوم أحد أن يفشلوا مع بني سلمة، فلمّا نزل فيهم ما نزل، عاهدوا الله عزّ وجلّ أن لا يعودوا لمثلها أبدًا، فذكّرهم الله ذلك العهد. وقيل: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ يعني من قبل مجيء الأحزاب عاهدوا رسول الله ﷺ وحلفوا ألا ينهزمون، فيولّون أعداءهم أدبارهم، يقال لكلّ منهزم: ولّى دُبُره. (٨: ٢٥)

الطَّبْرِسيّ: أي بايعوا النّبيّ ﷺ، وحلفوا له أنّهم ينصرونه، ويدفعون عنه، كما يدفعون عن نفوسهم، ولا يرجعون عن مقاتلة العدوّ، ولا ينهزمون. (٤: ٣٤٧)

أبو حَيّان: كناية عن الفرار والانهزام. (٧: ٢١٩)

البُرُوسَويّ: جواب قسم، لأنّ ﴿عَاهَدُوا﴾ بمعنى حلفوا، كما في «الكواشيّ»، ودُبُر الشّيء: خلاف القُبُل، وولّاه دُبُره: انهزم، والمعنى: لا يتركون العدوّ خلف ظهورهم، ولا يفرّون من القتال ولا ينهزمون، ولا يعودون لمثل ما في يوم أحد. (٧: ١٥٢)

الآلوسيّ: وجاء بصيغة الغيبة على المعنى، ولو جاء كما لفظوا به لكان التّركيب: لا نولّي الأدبار وتولية الأدبار: كناية عن الفرار والانهزام، فإنّ الفارّ يولّي دُبُره مَن فرّ منه. (٢١: ١٦٢)

ابن عاشور: وجملة ﴿لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ﴾ بيان لجملة ﴿عَاهَدُوا﴾، و﴿الْأَدْبَارَ﴾ الظّهور وتولية الأدبار: كناية عن الفرار، فإنّ الّذي استأذنوا لأجله في عروة الخندق أرادوا منه الفرار، ألا ترى قوله: ﴿إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ الأحزاب: ١٣، والفرار ممّا عاهدوا الله على تركه. (٢١: ٢١٢)

الطَّباطَبائيّ: أي لا يفرّون عن القتال، وهو بيان للعهد، ولعلّ المراد بعهدهم من قبل، هو بيعتهم بالإيمان بالله ورسوله، وما جاء به رسوله، وممّا جاء به: الجهاد الّذي يُحرّم الفرار فيه، ومعنى الآية ظاهر. (١٦: ٢٨٧)

فضل الله: في خطّ المواجهة للعدوّ. (١٨: ٢٧٧)

لاحظ ع هـ د: «عاهَدُوا».

٤ ـ ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ الفتح ٢٢

ابن عبّاس: منهزمين. (٤٣٣)

مثله الشِّربينيّ (٤: ٤٩)، وأبو السُّعود (٦: ١٠٤).

قَتادة: ﴿لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ﴾ يعني كفّار قريش. (الطّبريّ ١١: ٣٥٤)

منهزمين بخذلانه إيّاهم ونصرة الله إيّاكم، ومعونته لكم. (الطُّوسيّ ٩: ٣٣١)

نحوه الجُبّائيّ. (الطَّبْرِسيّ ٥: ١٢٣)

الطَّبَريّ: ﴿لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ﴾ يقول: لانهزموا عنكم فولّوكم أعجازهم وكذلك يفعل المنهزم من قرنه في الحرب. (١١: ٣٥٤)

المَيْبُدي: لانهزموا، أي لم يكن قتال، ولو كان قتال لكان بهذه الصّفة. (٩: ٢٢٧)

الزّمَخْشَريّ: ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ من أهل مكّة ولم يصالحوا، وقيل: حلفاء من أهل خيبر، لغلبوا وانهزموا. (٣: ٥٤٧)

نحوه أبوحيّان. (٨: ٩٧)

ابن عَطيّة: إشارة إلى قريش ومن والاها في تلك السّنة، قاله قَتادة، وفي هذا تقوية لنفوس المؤمنين.

وقال بعض المفسّرين: أراد الرّوم وفارس.

وهذا ضعيف وإنّما الإشارة إلى العدوّ الأحضر. (٥: ١٣٥)

الطَّبْرِسيّ: [نقل قول قَتادة والجُبّائيّ ثمّ قال:]

وقيل: الّذين كفروا من أسد وغطفان، الّذين أرادوا نهب ذراري المسلمين. (٥: ١٢٤)

الفَخْرالرّازيّ: وهو يصلح جوابًا لمن يقول: كفّ الأيدي عنهم كان أمرًا اتّفاقيًّا، ولو اجتمع عليهم العرب ـ كما عزموا ـ لمنعوهم من فتح خيبر واغتنام غنائمها. فقال: ليس كذلك، بل سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا لاينصرون، والغلبة واقعة للمسلمين، فليس أمرهم أمرًا اتّفاقيًّا، بل هو إلهيّ محكوم به محتوم. (٢٨: ٩٧)

البُرُوسَويّ: أي لانهزموا ولم يكن قتال، فإنّ تولية الأدبار كناية عن الانهزام. (٩: ٤٢)

نحوه الآلوسيّ. (٢٦: ١١)

ابن عاشور: و﴿الْأَدْبَارَ﴾ منصوب على أنّه مفعول ثان لـ﴿وَلَّوُا﴾ ومفعوله الأوّل محذوف لدلالة ضمير ﴿قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ عليه. والتّقدير: لولّوكم الأدبار.

و(أل) للعهد، أي أدبارهم، ولذلك يقول كثير من النّحاة: إنّ (أل) في مثله عوض عن المضاف إليه، وهو عوض معنويّ.

والتّولية: جعل الشّيء واليًا، أي لجعلوا ظهورهم تليكم، أي ارتدّوا إلى ورائهم فصرتم وراءهم. (٢٦: ١٥٣)

عبد الكريم الخطيب: أي أنّكم أيّها المؤمنون لاتقاتلون عدوّكم بكثرتكم، ولكن تقاتلونهم بإيمانكم بالله، وتوكّلكم عليه، وإخلاص نيّتكم له، وهذا هو ضمان النّصر لكم من ربّكم، ولو أنّ هؤلاء المشركين ـ وهم في عددهم، وشوكتهم، وفي بلدهم وبين أهليهم ـ قاتلوكم يوم الحديبية، لنصركم الله عليهم، ولولّوا الأدبار منهزمين، ثمّ لايكون لهم وليّ يقوم لهم، ولا ناصر يهرع لنصرهم.

وهذا حكم مطلق على ما سيكون بين المسلمين والمشركين، منذ نزول هذه الآية، فإنّ أيّ لقاء سيلتقي فيه المسلمون بالمشركين، لن يكون للمشركين فيه إلّا الهزيمة، الّتي لايقيهم منها وليّ ولانصير.

وقد تحقّق هذا، فلم يكن بين المسلمين والمشركين بعد الحديبية حرب، وإنّما كان من المشركين استسلام، وإسلام، في يوم الفتح. (١٣: ٤١٩)

أَدْبَارَهَا

...مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا

أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا. النّساء: ٤٧

راجع: ط م س: «نطمس».

أَدْبَارهم

١ ـ وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ. الأنفال: ٥٠

ابن عبّاس: على ظهورهم. (١٥٠)

نحوه الحسن. (الطّوسيّ ٥: ١٦٠)

سعيد بن جُبَيْر: إنّ الله كنّى ولو شاء لقال: أستاههم وإنّما عنى بـ ﴿أَدْبَارَهُمْ﴾ أستاههم. (الطّبريّ ٦: ٢٦٧)

مُجاهِد: وأستاههم، ولكن الله كريم يكنّي. (الطّبريّ ٦: ٢٦٧)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ: ولو تعاين، يا محمّد، حين يتوفّى الملائكة أرواح الكفّار، فتنتزعها من أجسادهم تضرب الوجوه منهم والأستاه ويقولون لهم: ذوقوا عذاب النّار الّتي تحرقكم يوم ورودكم جهنّم. (٦: ٢٦٧)

الماوَرْديّ: قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَئِكَةُ﴾ فيه قولان:

أحدهما: يتوفّاهم ملك الموت عند قبض أرواحهم، قاله مُقاتِل.

والثّاني: قتل الملائكة لهم حين قاتلوهم يوم بدر ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ تأويله على القول الأوّل: يضربون وجوههم يوم القيامة إذا واجهوهم، وأدبارهم إذا ساقوهم إلى النّار.

وتأويله على القول الثّاني يحتمل وجهين:

أحدهما: يضربون وجوههم ببدر لمّا قاتلوا، وأدبارهم لمّا انهزموا.

والثّاني: أنّهم جاؤوهم من أمامهم ووراءهم، فمن كان من أمامهم ضرب وجوههم، ومن كان من ورائهم ضرب أدبارهم. (٢: ٣٢٦)

الطّوسيّ: ... وقال أبو عليّ: المعنى ستضربهم الملائكة عند الموت. قال الرُّمّانيّ: وهذا غلط، لأنّه خلاف الظّاهر، وخلاف الإجماع المتقدّم أنّه يوم بدر.

وروى الحسن: أنّ رجلًا قال: يا رسول الله إنّي رأيت بظهر أبي جهل مثل الشّراك، فقال: ذاك ضرب الملائكة.

وروي عن مُجاهِد أنّ رجلًا قال للنّبيّ ﷺ: إنّي حملت على رجل من المشركين فذهبت لأضربه فندر رأسه، فقال: سبقك إليه الملائكة. وعن ابن عبّاس: إنّه كان يوم بدر. (٥: ١٦٠)

الزّمَخْشَريّ: [نقل قول مُجاهِد ثمّ قال:]

وإنّما خصّوهما بالضّرب، لأنّ الخزي والنّكال في ضربهما أشدّ. (٢: ١٦٢)

ابن عَطيّة: ﴿وَأَدْبَارَهُمْ﴾ قال جمهور المفسّرين: يريد أستاههم، ولكن الله كريم كنّى. وقال ابن عبّاس: أراد ظهورهم وما أدبر منهم، ومعنى هذا: أنّ الملائكة كانت تلحقهم في حال الإدبار فتضرب أدبارهم، فأمّا في حال الإقبال فبيّن تمكّن ضرب الوجوه. (٢: ٥٤٠)

الطَّبْرِسيّ: و قيل: ﴿وُجُوهَهُمْ﴾: ما أقبل منهم، و ﴿وَأَدْبَارَهُمْ﴾: ما أدبر منهم، و المراد يضربون أجسادهم من قُدّامهم و من خلفهم، و المراد به: قتلى بدر، عن ابن عبّاس، و مُجاهد، و سعيد بن جُبَير، و أكثر المفسّرين. (٢: ٥٥١)

الفَخْر الرّازيّ: قال ابن عبّاس: كان المشركون إذا أقبلوا بوجوههم إلى المسلمين ضربوا وجوههم بالسّيف، و إذا ولّوا ضربوا أدبارهم، فلاجرم قابلهم اللّه بمثله في وقت نزع الرّوح.

و أقول: فيه معنى آخر ألطف منه، و هو أنّ روح الكافر إذا خرج من جسده فهو مُعرض عن عالم الدّنيا مُقبل على الآخرة، و هو لكفره لايشاهد في عالم الآخرة إلّا الظّلمات. و هو لشدّة حبّه للجسمانيّات و مفارقته لها لاينال من مباعدته عنها إلّا الآلام و الحسرات، فبسبب[1] مفارقته لعالم الدّنيا تحصل له الآلام بعد الآلام و الحسرات، و بسبب إقباله على الآخرة مع عدم النّور و المعرفة، ينتقل من ظلمات إلى ظلمات، فهاتان الجهتان هما المراد من قوله: ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾. (١٥: ١٧٨)

البَيْضاويّ: ظهورهم و أستاههم، و لعلّ المراد تعميم الضّرب، أي يضربون ما أقبل منهم و ما أدبر. (١: ٣٩٨)

نحوه الشّربينيّ (١: ٥٧٦)، و أبو السُّعود (٣: ١٠٣).

أبو حَيّان: و الأدبار كناية عن الأستاه. قال مُجاهد: وخصّا بالضّرب لأنّ الخزي و النّكال فيهما أشدّ. و قيل: ما أقبل منهم و ما أدبر، فيكون كناية عن جميع البدن. و إذا كان ذلك يوم بدر، فالظّاهر أنّ الضّاربين هم الملائكة.

و قيل: الضّمير عائد على المؤمنين، أي يضرب المؤمنون، فمن كان أمامهم من المؤمنين ضربوا وجوههم، و من كان وراءهم ضربوا أدبارهم، فإن كان ذلك عند الموت ضربتهم الملائكة بسياط من نار. (٤: ٥٠٦)

الآلوسيّ: ما أدبر و هو كلّ الظّهر، و عن مُجاهد: أنّ المراد منه أستاههم، و لكنّ اللّه تعالى كريم يكنّي. و الأوّل أولى، و ذكرهما يحتمل أن يكون للتّخصيص بهما، لأنّ الخزي و النّكال في ضربهما أشدّ. و يحتمل أن يراد التّعميم على حدّ قوله تعالى: ﴿بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ الأعراف: ٢٠٥، لأنّه أقوى ألمًا، و المراد من الّذين كفروا: قتلى بدر، كما روي عن ابن عبّاس رضي اللّه تعالى عنهما و غيره. (١٠: ١٧)

الطَّبَاطَبائيّ: ظاهره أنّهم يضربون مقاديم أبدانهم و خلاف ذلك، فيكنّى به عن إحاطتهم و استيعاب جهاتهم بالضّرب. و قيل: إنّ الأدبار كناية عن الأستاه، فبالمناسبة يكون المراد بـ﴿وُجُوهَهُمْ﴾ مقدّم رؤوسهم، و ضرب الوجوه و الأدبار بهذا المعنى يراد به الإزراء و الإذلال. (٩: ١٠٠)

فضل اللّه: فيحيطون بهم من خلفهم و من قُدّامهم بالضّرب، كناية عن السّخط الّذي يشعرون به ضدّهم

---

(١) و في الأصل: فسبب.

في كفرهم باللّه و تمرّدهم عليه، و يقولـون لهـم، و هـم يدفعونهم إلى النّار ليواجهوا عذابها: ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾.
(١٠: ٤٠)

٢ ـ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ الَّيْلِ وَاتَّبِعْ اَدْبَارَهُمْ...
الحجر: ٦٥

ابن عبّاس: امش وراءهم نحو صَخر. (٢١٩)
نحوه المَيْبُديّ (٥: ٣٢٤)
قَتادَة: أمر أن يكون خلف أهله، يتبع أدبـارهم في آخرهم إذا مشوا. (الطّبَريّ ٧: ٥٢٥)
ابن زَيْد: أدبار أهله. (الطّبَريّ ٧: ٥٢٥)
الطّبَريّ: واتّبع يا لوط أدبار أهلك الّذين تسري بهم، وكن من ورائهم، وسِرْ خلفهم و هم أمامك. (٧: ٥٢٤)

الطُّوسيّ: و الأدبار جمع دُبُر، و هو جهة الخلف و القُبُل جهة القدّام، و يكنّى بهما عن الفرج.
(٦: ٣٤٦)

الزّمَخْشَريّ: فإن قلت: ما معنى أمـره باتّبـاع أدبارهم و نهيهم عن الالتفات؟

قلت: قد بعث اللّه الهلاك على قومه، و نجّاه و أهلـه إجابة لدعوته عليهم، و خرج مهاجرًا فلم يكن له بـدّ من الاجتهاد في شكر اللّه و إدامة ذكره، و تفريـغ بالـه لذلك، فأمر بأن يُقدّمهم لئلّا يشتغل عن خلفـه قلبـه، و ليكون مطّلعًا عليهم و على أحوالهم، فلا تفرط منـهم التفاتة احتشامًا منه، و لاغيرها من الهفوات في تلـك الحال المهولة المحذورة، و لـئلّا يتخلّـف منـهم أحـد لغرض له فيصيبه العذاب، و ليكـون مـسيره مـسير الهارب الّذي يُقدّم سِربَه ويفوت به. (٢: ٣٩٥)

الفَخْر الرّازيّ: معناه: اتبع آثار بناتك و أهلك.
(١٩: ٢٠١)

القُرطُبيّ: ﴿وَاتَّبِعْ اَدْبَارَهُمْ﴾ أي كن من ورائهم لئلّا يتخلّف منهم أحد فيناله العذاب. (١٠: ٣٨)

البَيْضاويّ: و كن على أثرهم تذودهم و تسرع بهم و تطّلع على حالهم. (١: ٥٤٤)
نحوه الشِّربينيّ(٢: ٢٠٨)، و أبو السُّعود(٤: ٢٨)، و الآلوسيّ(١٤: ٦٨).

البُرُوسَويّ: جمع دُبُر، و هو من كلّ شيء عقبـه و مؤخّره، أي و كن على أثرهم لتسوقهم و تسرع بهم و تطّلع على أحوالهم، فلا تفرط منهم التفاتة استحياء منك، ولاغيرها من الهفوات. (٤: ٤٧٦)

ابن عاشور: و أمره أن يجعـل أهلـه قـدّامه و يكون من خلفهم، فهو يتبع أدبـارهم، أي ظهـورهم ليكون كالحائل بينهم و بين العذاب الّذي يحلّ بقومـه عقب خروجه، تنويهًا ببركة الرّسـول ﷺ، ولأنّهـم أمروا أن لا يلتفت أحد من أهله إلى ديار قـومهم، لأنّ العذاب يكون قد نزل بديارهم. فيكونـه وراء أهلـه يخافون الالتفات لأنّه يراقبهم. و قد مضى تفصيل ذلك في سورة هود، و أنّ امرأته التفتت فأصابها العذاب.
(١٣: ٥١)

عبد الكريم الخطيب: و هكـذا دبّـر الملائكـة الأمور مع «لوط»، و هو أن يسري بأهله، أي يخـرج بهم ليلًا، من غير أن يشعر به القوم، و أن يكـون هـذا

السَّري في آخر اللّيل، و ذلك بعد أن تسكن الحياة في القرية، و يستغرق القوم في نوم عميق، و أن يكون وراء أهله السّارين معه، و على أثرهم، كالرّاعي وراء قطيعه. (٧: ٢٥١)

مكارم الشّيرازيّ: و على أن يكون نظركم إلى الأمام. (٨: ٨٣)

فضل الله: و كن في آخرهم لترعاهم و تتفقّدهم، لئلّا يضيعوا في هذا الظّلام البهيم. (١٣: ١٦٩)

لاحظ: ت ب ع: «واتّبع».

٣- ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ الإسراء: ٤٦

ابن عبّاس: رجعوا إلى أصنامهم، و عطفوا إلى عبادة آلهتهم. (٢٣٧)

لاحظ: ن ف ر: «نفورًا».

٤- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ محمّد: ٢٥

ابن عبّاس: رجعوا إلى دين آبائهم و هم اليهود. (٤٢٩)

قَتادة: هم أعداء الله أهل الكتاب يعرفون بعث محمّد نبيّ الله ﷺ و أصحابه عندهم ثمّ يكفرون به. (الطّبريّ ١١: ٣٢٢)

نحوه ابن جُرَيْج (الماوَرْديّ ٥: ٣٠٢)

السُّدّيّ: المنافقون قعدوا عن القتال من بعدما علموه في القرآن. (الماوَرْديّ ٥: ٣٠٢)

الطّبَريّ: يقول الله عزّ و جلّ: إنّ الّذين رجعوا القهقرى على أعقابهم كفّارًا بالله، من بعد ما تبيّن لهم الحقّ و قصد السّبيل فعرفوا واضح الحجّة، ثمّ آثروا الضّلال على الهدى، عنادًا لأمر الله تعالى ذكره من بعد العلم. (١١: ٣٢٢)

الزّجّاج: رجعوا بعد سماع الهدى و تبيّنه إلى الكفر. (٥: ١٣)

الطّوسيّ: أي رجعوا عن الحقّ و الإيمان. (٩: ٣٠٣)

مثله الطّبْرسيّ. (٥: ١٠٤)

القُشَيْريّ: الّذي طلع فجر قلبه، و يتلألأ نور التّوحيد فيه، ثمّ قبل متوع نهار إيمانه انكسفت شمس يومه و أظلم نهار عرفانه، و دجا ليل شكّه، و غابت نجوم عقله، فحدّث عن ظلماته، و لا حرج

ذلك جزاؤهم على قبح أعمالهم مع المساكين، و تظاهرهم. فإذا توفّتهم الملائكة تتّصل آلامهم، و لا تنقطع بعد ذلك عقوباتهم. (٥: ٤١٣)

الميبُديّ: رجعوا كفّارًا. (٩: ١٩٤)

مثله الشّربينيّ. (٤: ٣٢)

ابن عَطيّة: قال قَتادة: إنّها نزلت في قوم من اليهود كانوا قد عرفوا من التّوراة أمر محمّد ﷺ و تبيّن لهم الهدى بهذا الوجه، فلمّا باشروا أمره حسدوه فارتدّوا عن ذلك القدر من الهدى. و قال ابن عبّاس و غيره: نزلت في منافقين كانوا أسلموا، ثمّ نافقت قلوبهم. و الآية تعمّ كلّ من دخل في ضمن لفظها

غابر الدّهر. (٥: ١١٩)

أبو السُّعود: أي رجعوا إلى ما كانوا عليه من الكفر، وهم المنافقون الّذين وصفوا فيما سلف بمرض القلوب وغيره من قبائح الأعمال والأحوال، فإنّهم قد كفروا به عليه الصّلاة والسّلام. (٦: ٩١)

نحوه الآلوسيّ. (٢٦: ٧٤)

البُرُوسَويّ: والأدبار: جمع دُبُر، ودُبُر الشّيء خلاف القُبُل، وكُنّي بهما عن العضوين المخصوصين. [ثمّ أدام مثل أبي السُّعود] (٨: ٥١٩)

ابن عاشور: ثمّ يرول الكلام على المنافقين، فالّذين ارتدّوا على أدبارهم منافقون، فيجوز أن يكون مرادًا به قوم من أهل النّفاق كانوا قد آمنوا حقًّا ثمّ رجعوا إلى الكفر، لأنّهم كانوا أصحاب الإيمان قلبيّ الاطمئنان، وهم الّذين مثّلهم الله في سورة البقرة: ١٧، بقوله ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾.

والارتداد على الأدبار على هذا الوجه تمثيل للرّاجع إلى الكفر بعد الإيمان بحال من سار ليصل إلى مكان ثمّ ارتدّ في طريقه. ولمّا كان الارتداد سيرًا إلى الجهة الّتي كانت وراء السّائر، جُعل الارتداد إلى الأدبار، أي إلى جهة الأدبار. وجيء بحرف (على) للدّلالة على أنّ الارتداد متمكّن من جهة الأدبار. كما يقال: على صراط مستقيم. (٢٦: ٩٦)

الطَّباطَبائيّ: الارتداد على الأدبار الرّجوع إلى الاستدبار بعد الاستقبال، وهو استعارة أُريد بها التّرك بعد الأخذ. (١٨: ٢٤١)

عبد الكريم الخطيب: وفي ارتدادهم على الأدبار إشارة إلى أنّهم كانوا على الإسلام، وأنّهم إذ يولّون وجوههم إلى المسلمين، يرجعون إلى الوراء شيئًا فشيئًا على أدبارهم على حين أنّهم كانوا يواجهون المسلمين. ثمّ ما زالوا كذلك حتّى بعُدت الشّقّة بينهم وبين المسلمين، وانقطعت بينهم الأسباب. فهم ينظرون إلى المسلمين، ويحسبون أنفسهم عليهم، ولكنّهم -في الوقت نفسه- يأخذون طريقًا بعيدًا عنهم، يسيرون فيه -في وضع مقلوب- على أعقابهم، فلا يدرون إلى أين تتّجه بهم خطواتهم العمياء. (١٣: ٣٦١)

فضل الله: تراجعوا عن الخطّ المستقيم. (٢١: ٧٤)

٥- ﴿فَكَيْفَ اِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلٰئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ﴾ محمّد: ٢٧

ابن عبّاس: ظهورهم. (٤٢٩)

لا يتوفّى أحد على معصيته إلّا تضرب الملائكة في وجهه وفي دُبُره. (أبو حيّان ٨: ٧٤)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: والله يعلم إسرار هؤلاء المنافقين فكيف لا يعلم حالهم إذا توفّتهم الملائكة وهم يضربون وجوههم وأدبارهم يقول: فحالهم أيضًا لا يخفى عليه في ذلك الوقت. ويعني بالأدبار: الأعجاز وقد ذكرنا الرّواية في ذلك فيما مضى قبل. (١١: ٣٢٣)

الزّجّاج: يفعلون بهم ذلك في نار جهنّم -والله أعلم- ويكون المعنى: فكيف يكون حالهم إذا توفّتهم

الملائكة وهم يضربون وجوههم وأدبارهم. (٥: ١٤)

الماوَرْدي: يكون على احتمال وجهين:

أحدهما: يضربون وجوههم في القتال عند الطّلب، وأدبارهم عند الهرب

الثّاني: يضربون وجوههم عند الموت بصحائف كفرهم، وأدبارهم في القيامة عند سوقهم إلى النّار. (٥: ٣٠٤)

الطُّوسيّ: على وجه العقوبة لهم في القبر ويوم القيامة. (٩: ٣٠٥)

المَيْبُديّ: ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ﴾ عند الموت، ﴿وَأَدْبَارَهُمْ﴾ حالة السّوق إلى النّار. (٩: ١٩٥)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه لمّا قال الله تعالى: ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ محمّد ٢٦، قال: هب أنّهم يسرّون والله لا يُظهره اليوم، فكيف يبقى مخفيًّا وقت وفاتهم، أو نقول: كأنّه تعالى قال: ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ وهب أنّهم يختارون القتال لما فيه الضّراب والطّعان، مع أنّه مفيد على الوجهين جميعًا، إن غلبوا فالمآل في الحال والثّواب في المآل، وإن غُلبوا فالشّهادة والسّعادة، فكيف حالهم إذا ضُرب وجوههم وأدبارهم؟!

وعلى هذا فيه لطيفة، وهي أنّ القتال في الحال إن أقدم المبارز فربّما يهزم الخصم ويسلّم وجهه وقفاه، وإن لم يهزمه فالضّرب على وجهه إن صبر وثبت، وإن لم يثبت وانهزم، فإن فات القِرْن فقد سلم وجهه وقفاه، وإن لم يفته فالضّرب على قفاه لا غير، ويوم الوفاة لا نصرة له ولا مفرّ، فوجهه وظهره مضروب مطعون، فكيف يحترز عن الأذى ويختار العذاب الأكبر؟! (٢٨: ٦٧)

القُرطُبيّ: ومعنى الكلام التّخويف والتّهديد، أي إن تأخّر عنهم العذاب فإلى انقضاء العمر. وقد مضى في الأنفال والنّحل. [ثمّ نقل قول ابن عبّاس وقال:]

وقيل: ذلك عند القتال نصرة لرسول الله ﷺ بضرب الملائكة وجوههم عند الطّلب وأدبارهم عند الهرب. وقيل: ذلك في القيامة عند سوقهم إلى النّار. (١٦: ٢٥٠)

أبو حَيّان: [نقل قول ابن عبّاس ثمّ قال:]

والملائكة: ملك الموت والمتصرّفون معه. وقيل: هو وقت القتال نصرةً للرّسول، بضرب وجوههم إن ثبتوا، وأدبارهم إن انهزموا، والملائكة: ملائكة النّصر. (٨: ٨٤)

الشِّرْبِينيّ: تصوير لتوفّيهم بما يخافون منه، ويجبنون عن القتال له (٤: ٣٢)

أبو السُّعود: حال من فاعل ﴿تَوَفَّتْهُمُ﴾ أو من مفعوله، وهو تصوير لتوفّيهم على أهول الوجوه وأفظعها (٦: ٩٢)

البُرُوسَويّ: ﴿أَدْبَارَهُمْ﴾ ظهورهم وخلفهم. [ثمّ أدام مثل أبي السُّعود] (٨: ٥١٩)

الآلوسيّ: حال من الملائكة، وجوّز كونه حالًا من ضمير ﴿تَوَفَّتْهُمُ﴾ وضعّفه أبو حيّان. وهو على ما قيل: تصوير لتوفّيهم على أهول الوجوه وأفظعها، وإبراز لما يخافون منه ويجبنون عن القتال لأجله. فإنّ ضرب الوجوه والأدبار في القتال والجهاد ممّا يُتّقى،

[وذكر قول ابن عبّاس وأضاف:]

والكلام على الحقيقة عنده ولا مانع من ذلك، وإن لم يحسّ بالضّرب مَن حضر، وما ذلك إلّا كسؤال الملكين، وسائر أحوال البرزخ.

والمراد بالوجه والدُّبر قيل: العضوان المعروفان. أخرج ابن المنذر عن مُجاهد أنّه قال: يضربون وجوههم وأستاههم، ولكن الله سبحانه كريم يكنّي. وقال الرّاغب وغيره: المراد القُدّام والخلف.

وقيل: وقت التّوفّي، وقت سوقهم في القيامة إلى النّار، والملائكة ملائكة العذاب يومئذ، وقيل: هو وقت القتال، الملائكة ملائكة النّصر تضرب وجوههم إن ثبتوا، وأدبارهم إن هربوا نصرةً لرسول الله ﷺ وكلا القولين كما ترى. (٦١:٢٦)

ابن عاشور: وجملة ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ﴾ حال من ﴿الْمَلٰئِكَةُ﴾ والمقصود من هذه الحال، وعيدهم بهذه الميتة الفظيعة الّتي قدّرها الله لهم، وجعل الملائكة تضرب وجوههم وأدبارهم، أي يضربون وجوههم الّتي وقَوْها من ضرب السّيف حين فرّوا من الجهاد، فإنّ الوجوه ممّا يُقصَد بالضّرب بالسّيوف عند القتال. [ثمّ استشهد بشعر]

ويضربون أدبارهم الّتي كانت محلّ الضّرب لو قاتلوا، وهذا تعريض بأنّهم لو قاتلوا لفرّوا فلا يقع الضّرب إلّا في أدبارهم. (١٠٠:٢٦)

الطّباطبائيّ: متفرّع على ما قبله والمعنى هذا حالهم اليوم يرتدّون بعد تبيّن الهدى لهم فيفعلون ما يشاؤون، فكيف حالهم إذا توفّتهم الملائكة وهم يضربون وجوههم وأدبارهم؟ (٢٤٢:١٨)

عبد الكريم الخطيب: جملة حاليّة، من ﴿الْمَلٰئِكَةُ﴾، أي يتوفّونهم وهم يضربون وجوههم وأدبارهم أي يضربونهم من أمام إذا أقبلوا، ويضربونهم من خلف إذا أدبروا. (٣٦٤:١٤)

مكارم الشّيرازيّ: نعم، إنّ هؤلاء الملائكة مأمورون أن يذيقوا هؤلاء العذاب ـ وهم على أعتاب الموت ـ ليذوقوا وبال الكفر والنّفاق والعناد، وهم يضربون وجوههم، لأنّها اتّجهت نحو أعداء الله، ويضربون أدبارهم لأنّهم أدبروا عن آيات الله ونبيّه.

وهذا المعنى نظير ما ورد في الآية: ٥٠، من سورة الأنفال حول الكفّار والعاصين ﴿وَلَوْ تَرٰى اِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلٰئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾. (٣٥١:١٦)

اَدْبَارِكُمْ

يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْاَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلٰى اَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ. المائدة ٢١

ابن عبّاس: لا ترجعوا إلى خلفكم. (٩١)

الجُبّائيّ: لا ترجعوا عن طاعة الله إلى معصيته. (الطّبرسيّ ٢: ١٧٨)

الطّبريّ: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا﴾ يقول: لا ترجعوا القهقرى مرتدّين ﴿عَلٰى اَدْبَارِكُمْ﴾ يعني إلى ورائكم، ولكن امضوا قُدُمًا لأمر الله الّذي أمركم به، من الدّخول على القوم الّذين أمركم الله بقتالهم، والهجوم عليهم في أرضهم، وأنّ الله عزّ ذكره قد كتبها لكم

مسكنًا وقرارًا. (٤: ٥١٤)

الماوَرْديّ: فيه تأويلان:

أحدهما: لاترجعوا عن طاعة الله إلى معصيته

والثّاني: لاترجعوا عن الأرض الّتي أمرتم بدخولها (٢: ٢٥)

مثله **الطُّوسيّ**. (٣: ٤٨٤)

المَيْبُديّ: أي لاترجعوا كفّارًا. (٣: ٧٦)

الزَّمَخْشَريّ: ولاتنكصوا على أعقابكم مُدبرين من خوف الجبابرة جُبْنًا وهلَعًا. وقيل: لمّا حدّثهم النّقباء بحال الجبابرة رفعوا أصواتهم بالبكاء وقالوا: ليتنا متنا بمصر، وقالوا: تعالوا نجعل علينا رأسًا ينصرف بنا إلى مصر.

ويجوز أن يراد لاترتدّوا على أدباركم في دينكم بمخالفتكم أمر ربّكم وعصيانكم نبيّكم. (١: ٦٠٣)

نحوه أبوحَيّان. (٣: ٤٥٤)

ابن عَطيّة: حذّرهم موسى ﷺ الارتداد على الأدبار، وذلك الرّجوع القهقرى. ويحتمل أن يكون تولية الدّبر والرّجوع في الطّريق الّذي جيء منه. (٢: ١٧٤)

الطَّبْرِسيّ: أي لاترجعوا عن الأرض الّتي أمرتم بدخولها، عن أكثر المفسّرين. (٢: ١٧٨)

الفَخْرالرّازيّ: وفيه وجهان:

الأوّل: لاترجعوا عن الدّين الصّحيح إلى الشّكّ في نبوّة موسى ﷺ وذلك لأنّه ﷺ لمّا أخبر أنّ الله تعالى جعل تلك الأرض لهم كان هذا وعدًا بأنّ الله تعالى ينصرهم عليهم، فلو لم يقطعوا بهذه النّصرة صاروا شاكّين في صدق موسى ﷺ فيصيروا كافرين بالإلهيّة والنّبوّة.

والوجه الثّاني: المراد لاترجعوا عن الأرض الّتي أمرتم بدخولها إلى الأرض الّتي خرجتم عنها. يروى أنّ القوم كانوا قد عزموا على الرّجوع إلى مصر. (١١: ١٩٨)

القُرطُبيّ: أي لاترجعوا عن طاعتي وما أمرتكم به من قتال الجبّارين.

وقيل: لاترجعوا عن طاعة الله إلى معصيته، والمعنى واحد. (٦: ١٢٦)

الشِّرْبينيّ: أي ولاترجعوا مُدبرين خوفًا من العدوّ. (١: ٣٦٦)

أبوالسُّعود: فإنّ ترتيب الخيبة والخسران على الارتداد يدلّ على اشتراط الكتب بالمجاهدة المترتّبة على الإيمان والطّاعة قطعًا، أي لاترجعوا مدبرين خوفًا من الجبابرة. فالجارّ والمجرور متعلّق بمحذوف هو حال من فاعل ﴿تَرْتَدُّوا﴾ ويجوز أن يتعلّق بنفس الفعل. قيل: لمّا سمعوا أحوالهم من النّقباء بكوا وقالوا: يا ليتنا متنا بمصر، تعالوا نجعل لنا رأسًا ينصرف بنا إلى مصر. أو لاترتدّوا عن دينكم بالعصيان، وعدم الوثوق بالله تعالى. (٢: ٢٥٦)

نحوه الآلوسيّ. (٦: ١٠٦)

البُرُوسَويّ: أي مدبرين خوفًا من الجبابرة، فهو حال من فاعل ﴿وَلَاتَرْتَدُّوا﴾ ويجوز أن يتعلّق بنفس الفعل، أي ولاترجعوا على أعقابكم بخلاف ما أمر الله. (٢: ٣٧٦)

ابن عاشور: وقوله: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ﴾ تحذير ممّا يوجب الانهزام، لأنّ ارتداد الجيش على الأعقاب من أكبر أسباب الانخذال. والارتداد «افتعال» من الرّدّ، يقال: ردّه فارتدّ، والرّدّ: إرجاع السّائر عن الإمضاء في سيره، وإعادته إلى المكان الّذي سار منه. والأدبار: جمع دُبُر، وهو الظّهر، والارتداد: الرّجوع، ومعنى الرّجوع على الأدبار إلى جهة الأدبار، أي الوراء، لأنّهم يريدون المكان الّذي يمشي عليه الماشي، وهو قد كان من جهة ظهره، كما يقولون: نكص على عقبيه، وركبوا ظهورهم، وارتدّوا على أدبارهم، وعلى أعقابهم، فعدّي بـ(على) الدّالّة على الاستعلاء، أي استعلاء طريق السّير كيف الأدبار الّتي يكون السّير في جهتها مرتدّة، لطريق الّذي يسار عليه. (٦: ٧٧)

عبد الكريم الخطيب: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ﴾ إذ لا ينتظر من هذه الجماعة إلّا أن تصطدم مع هذه الدّعوة، كما تصطدم الكُرة بجدار فترتدّ إلى وراء. وفي التّعبير بارتداد القوم على أدبارهم، إشارة إلى أنّهم إنّما يرتدّون إلى الوراء وعيونهم معلّقة بالمتّجه الّذي تتّجه إليه الدّعوة، وكأنّ هذا المتّجه حيوان مفترس يتحفّز للوثوب عليهم، فهم يسيرون إلى الوراء، على أقفيتهم، وأبصارهم شاخصة إلى هذا الأمر المخيف الّذي دعاهم إليه.

فهم ـ والحال كذلك ـ بين خطر يقع عليهم من تصوّراتهم لهذا الأمر الّذي يدعون إليه، وخطر يترصّدهم، وهم يتدافعون إلى الوراء نحو مجهول لا يرون لهم منه مهربًا. (٣: ١٠٦٨)

أَدْبَرَ

١ـ تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى. المعارج: ١٧

ابن عبّاس: ﴿مَنْ أَدْبَرَ﴾ عن التّوحيد ﴿وَتَوَلَّى﴾ عن الإيمان ولم يتب من الكفر. (٤٨٥)

مُجاهِد: عن الحقّ. (الطّبريّ ١٢: ٢٣٣)

قَتادَة: ﴿مَنْ أَدْبَرَ﴾ عن طاعة الله، ﴿وَتَوَلَّى﴾ قال: عن كتاب الله، وعن حقّه. (الطّبريّ ١٢: ٢٣٣)

مُقاتِل: أدبر عن الإيمان وتولّى إلى الكفر. (الماورديّ ٦: ٩٤)

ابن زَيْد: ليس لها سلطان إلّا على هوان مَن كفر وتولّى وأدبر عن الله، فأمّا من آمن بالله ورسوله فليس لها عليه سلطان. (الطّبريّ ١٢: ٢٣٣)

الطّبَريّ: يقول: تدعو لظى إلى نفسها من أدبر في الدّنيا عن طاعة الله، وتولّى عن الإيمان بكتابه ورسله. (١٢: ٢٣٣)

الزّجّاج: تدعو الكافر باسمه والمنافق باسمه. (٥: ٢٢٢)

الماوَرْديّ: وفي ما ﴿أَدْبَرَ وَتَوَلَّى﴾ عنه أربعة أوجه:

[نقل أقوال مُجاهِد، وقَتادَة، ومُقاتِل ثمّ قال:]

الرّابع: أدبر عن القبول وتولّى عن العمل. (٦: ٩٤)

الزّمَخْشَريّ: ﴿مَنْ أَدْبَرَ﴾ عن الحقّ ﴿وَتَوَلَّى﴾ عنه. (٤: ١٥٨)

الفَخْر الرّازيّ: يعني من أدبر عن الطّاعة و تولّى عن الإيمان. (٣٠: ١٢٨)

لاحظ: د ع و: «تدعوا».

٢ـ ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ المدّثّر ٢٣، ٢٤

ابن عبّاس: عن أصحاب محمّد ﷺ إلى أهله. (٤٩٢)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ثمّ ولّى عن الإيمان والتّصديق بما أنزل الله من كتابه، واستكبر عن الإقرار بالحقّ. (١٢: ٣١٠)

الماوَرْديّ: يحتمل وجهين:

أحدهما: ﴿أَدْبَرَ﴾ عن الحقّ ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ عن الطّاعة.

الثّاني: ﴿أَدْبَرَ﴾ عن مقامه ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ في مقاله. (٦: ١٤٢)

المَيْبُديّ: ﴿أَدْبَرَ﴾ أي ولّى إلى قومه ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ أي تكبّر عن الإيمان. (١٠: ٢٨٥)

الزّمَخْشَريّ: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ﴾ عن الحقّ ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ عنه فقال ما قال. (٤: ١٨٣)

ابن عَطيّة: ...ثمّ وصف تعالى إدباره واستكباره، وأنّه ضلّ عند ذلك و كفر [إلى أن قال:]

فأدبر و استكبر، أي ارتكس في ضلاله و زال إقباله أوّلًا ليهتدي، ولحقته الكبرياء. (٥: ٣٩٥)

الطّبْرِسيّ: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ﴾ عن الإيمان ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ أي تكبّر حين دعا إليه. (٥: ٣٨٨)

الفَخْر الرّازيّ: أدبر عن سائر النّاس إلى أهله ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ أي تعظّم عن الإيمان. (٣٠: ٢٠١)

القُرطُبيّ: أي ولّى و أعرض ذاهبًا إلى أهله. ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ أي تعظّم عن أن يؤمن. و قيل: أدبر عن الإيمان واستكبر حين دُعي إليه. (١٩: ٧٤)

أبو حَيّان: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ﴾ رجع مُدبرًا، و قيل: أدبر عن الحقّ. ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ قيل: تشارس مستكبرًا، وقيل: استكبر عن الحقّ. وصفه بالهيئات الّتي تشكّل بها حين أراد أن يقول ما قال، كلّ ذلك على سبيل الاستهزاء، وأنّ ما يقوله كذب وافتراء، إذ لو كان مُمكنًا، لكان له هيئات غير هذه من فرح القلب وظهور السّرور والجذل والبشر في وجهه، و لو كان حقًّا لم يحتج إلى هذا الفكر، لأنّ الحقّ أبلج يتّضح بنفسه من غير إكداد فكر و لا إبطاء تأمّل.

ألا ترى إلى ذلك الرّجل و قوله حين رأى رسول ﷺ فعلمت أنّ وجهه ليس بوجه كذّاب، و أسلم من فوره. و قيل: ثمّ نظر فيما يحتجّ به للقرآن، فرأى ما فيه من الإعجاز والإعلام برتبة الرّسول ﷺ ودام نظره في ذلك. (٨: ٣٧٤)

الشّرْبينيّ: ﴿ثُمَّ﴾ أي بعد هذا التّروّي العظيم ﴿أَدْبَرَ﴾ أي عمّا أدّاه إليه فكره من الإيمان بسلامة المنظور فيه وعلوّه عن المطاعن، فحاد عن وجوه الأفكار إلى أقبحها. ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ أي أوجد الكبر عن الاعتراف بالحقّ بجاد من هو في غاية الرّغبة فيه. (٤: ٤٣٦)

أبو السُّعود: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ﴾ عن الحقّ أو عن رسول

الله ﷺ ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ عن اتّباعه. (٦: ٣٢٩)

مثله الآلوسيّ (٢٩: ١٢٤)، و نحوه البُرُوسَويّ (١٠: ٢٣٠)

ابن عاشور: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ﴾ عطف على ﴿وَقَدَّرَ﴾ و هي ارتقاء متوال فيما اقتضى التّعجيب من حاله و الإنكار عليه. فالتّراخي تراخي رتبة لاتراخي زمن، لأنّ نظره و عُبُوسه و بَسْره[1] و إدباره و استكباره مقارنة لتفكيره و تقديره. (٢٩: ٢٨٧)

الطَّباطَبائيّ: الإدبار عن شيء: الإعراض عنه، و الاستكبار: الامتناع كِبْرًا و عُتوًّا. و الأمران ـ أعني الإدبار و الاستكبار ـ من الأحوال الرّوحيّة، و إنّما رُكّبا في التّمثيل على النّظر و العبوس و البسور، و هي أحوال صوريّة محسوسة لظهورهما بقوله: ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾، و لذا عطف قوله ﴿فَقَالَ إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ بـ «الفاء» دون «ثمّ». (٢٠: ٨٧)

عبد الكريم الخطيب: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ﴾ هذه هي الجولة الأخيرة في هذا الصّراع الّذي كان مُحتدمًا في نفسه. لقد انهزم العقل، و انتصر الهوى، و غابت الحكمة، و حضر الطّيش و النّزق. و انتهى الأمر بأن أعطى هذا الشّقيّ العنيد ظهره للحقّ، و أخذته العزّة بالإثم، فأبى أن يتّبع سبيل المؤمنين. (١٥: ١٢٩٢)

فضل الله: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ﴾ عن الحقيقة الّتي كانت واضحة في وحي الله، ﴿وَاسْتَكْبَرَ﴾ عن الإذعان له في ما يفرضه الوجدان من قناعة مؤكّدة، لأنّ المشكلة في هؤلاء المستكبرين أنّهم يعتبرون ذاتهم كلّ شيء في تقييم الحقيقة، فلا يتحرّكون أبعد من تلك الدّائرة الّتي يحصر بها الكافرون ذواتهم. (٢٣: ٢١٤)

٣ـ ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾. المدّثّر ٣٣

ابن عبّاس: ذهب. (٤٩٢)

دُبوره: إظلامه. (الطّبريّ ١٢: ٣١٥)

إدْوَلّى. (الماوَرْديّ ٦: ١٤٦)

مثله قَتادة. (الطّبريّ ١٢: ٣١٥)

الفَرّاء: قرأها ابن عبّاس: (وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَرَ) و مُجاهد و بعض أهل المدينة كذلك، و قرأها كثير من النّاس: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾.

عن أبي عبدالرّحمان عن زيد أنّه قرأها ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ و هي في قراءة عبدالله. (وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ) و قرأها الحسن كذلك: (إِذَا أَدْبَرَ) كقول عبدالله.

و حدّثني قيس عن عليّ بن الأقمر عن رجل ـ لاأعلمه إلّا الأغرّ ـ عن ابن عبّاس أنّه قرأ: (وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَرَ).

و قال: إنّما أدبر: ظهر البعير.

و حدّثنا قيس عن عليّ بن الأقمر عن أبي عطيّة عن عبدالله بن مسعود أنّه قرأ: (أَدْبَرَ).

ما أرى أبا عطيّة إلّا الوادعيّ بل هو هو، و ليس في حديث قيس (إِذْ)، و لاأراهما إلّا لغتين. يقال: دبر النّهار و الشّتاء و الصّيف و أدبر. و كذلك: قبل و أقبل فإذا قالوا: أقبل الرّاكب و أدبر، لم يقولوه إلّا بألف، و إنّهما في المعنى عندي لواحد، لا أبعُد أن يأتي في

(١) قطب وجهه.

الرّجل ما أتى في الأزمنة. (٣ ٢٠٤)

أبو عُبَيْدَة: إذ أقبل عند إدبار النّهار. [و قال في الفرق بين دبر و أدبر]

[أنه دبَر إذا خلّفته خلفك، و أدبر إذا ولّى أمامك.

(الماوَرْدي ٦ ١٤٦)]

الطّبَريّ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ﴾ يقول: و اللّيل إذ ولّى ذاهبًا.

و اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء المدينة و البصرة ﴿إِذَا دَبَرَ﴾، و بعض قرّاء مكّة و الكوفة (إِذْ أَدْبَرَ).

و الصّواب من القول في ذلك عندنا، أنّهما قراءتان معروفتان صحيحتا المعنى، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب.

و قد اختلف أهل العلم بكلام العرب في ذلك، فقال بعض الكوفيّين: هما لغتان، يقال: دبَر النّهار و أدبَر، و دبر الصّيف و أدبَر، قال: و كذلك قبِل و أقبل، فإذا قالوا: أقبل الرّاكب و أدبَر لم يقولوه إلّا بالألف. و قال بعض البصريّين: (وَ ٱلَّيۡلِ إِذَا دَبَرَ) يعني إذا دبر النّهار و كان في آخره، قال: و يقال: دبَرني: إذا جاء خلفي، و أدبَر: إذا ولّى.

و الصّواب من القول في ذلك عندي أنّهما لغتان بمعنى، و ذلك أنّه محكيّ عن العرب: قبّح الله ما قبَل منه و ما دبَر. و أخرى أنّ أهل التّفسير لم يميّزوا في تفسيرهم بين القراءتين، و ذلك دليل على أنّهم فعلوا ذلك كذلك، لأنّهما بمعنى واحد. (١٢ ٣١٥)

الزّجّاج: و قوله: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ﴾، و يقرأ (إذا دَبَرَ) و كلاهما جيّد في العربيّة، يقال: دبَر اللّيل و أدبَر، و كذلك قبَل اللّيل و أقبل، و قد قرئت أيضًا: (إذا أدْبَرَ و الصُّبۡحِ إِذَآ أَسۡفَرَ) بإثبات الألف فيهما. (٥ ٢٤٨)

الفارسيّ: قرأ ابن كثير و أبو عمرو و أبو بكر عن عاصم و ابن عامر و الكسائيّ (إذا دَبَرَ) بفتح الذّال.

و قرأ نافع و عاصم في رواية حفص و حمزة ﴿وَ ٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ﴾ بتسكين الذّال.

ابن سلام عن يونس: دَبَرَ: انقضى، و أَدْبَرَ: تولّى... و في حرف عبد الله: (وَ ٱلَّيۡلِ إِذَا أَدْبَرَ) فيما زعموا، و روي أنّ مُجاهدًا سأل ابن عبّاس عنها، فلمّا ولّى اللّيل قال له: يا مُجاهد، هذا حين دبر اللّيل. قال قَتادَة: (وَ ٱلَّيۡلِ إِذَا دَبَرَ): إذا ولّى، و يقال: دبَر و أدبَر [ثمّ استشهد بشعر]

و الوجهان جميعًا حسنان. (٤: ٧٤)

الماوَرْديّ: [نقل أقوال ابن عبّاس و أبي عُبَيْدَة ثمّ قال]

و اختُلف في أدبَر و دبَر على قولين.

أحدهما: أنّهما لغتان و معناهما واحد، قاله الأخفش.

الثّاني: أنّ معناهما مختلفان، و فيه وجهان:

أحدهما: [قول أبي عُبَيْدَة]

الثّاني: أنّه دبَر إذا جاء بعد غيره و على دُبُره، و أدبَر إذا ولّى مدبرًا، قاله ابن بحر. (٦: ١٤٦)

الطّوسيّ: قرأ نافع و حمزة و حفص عن عاصم ﴿إِذۡ أَدۡبَرَ﴾ بإسكان الذّال و قطع الهمزة من ﴿أَدۡبَرَ﴾ الباقون بفتح الذّال و الألف معها (دَبَرَ) بغير ألف.

وقرأ ابن مَسعود بزيادة ألف، ومن قال: (دَبَر، وأَدبَر) فهما لغتان، قيل: هو مثل قَبَل وأقبَل والاختيار عندهم ﴿أَدْبَرَ﴾ لقوله: ﴿إِذَا أَسْفَرَ﴾ المدّثّر ٣٤، ولم يقل: إذا سَفَر، لأنّ ابن عبّاس قال لِعِكْرِمَة حين دبَر اللّيل: لأنّ العرب تقول: دبر فهو دابر، وحجّة نافع وحمزة قول النّبيّ ﷺ: «إذا أقبل اللّيل من هاهنا وأدبر النّهار من هاهنا فقد أفطر الصّائم». (١٠: ١٧٩)

المَيْبُديّ: دبَر وأدبَر لغتان، يقال: دبَر اللّيل وأدبَر، إذا ولّى ذاهبًا. وقيل: دبَر انقضى، وأدبَر، أي أخذ في الإدبار. وقيل: دبَر جاء بعد النّهار وفي دبره، يقال: دبرني فلان وخلفني، أي جاء بعدي وخلفي. (١٠: ٢٨٨)

الزّمَخشَريّ: ودبَر بمعنى أدبَر كقبَل بمعنى أقبَل. ومنه صاروا كأمس الدّابر. وقيل: هو من دبَر اللّيل النّهار إذا خلفه. وقرئ ﴿إذا أدبَر﴾. (٤: ١٨٦)

نحوه أبو السُّعود. (٦: ٣٣١)

ابن عَطيّة: قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو والكِسائيّ وأبو بكر عن عاصم (إذا دَبَر) بفتح الدّال والباء، وهي قراءة ابن عبّاس وابن المسيّب وابن الزّبير ومُجاهِد وعطاء ويحيى بن يَعمُر وأبي جعفر وشيبة وأبي الزّناد وقَتادَة وعمر بن عبد العزيز والحسن وطلحة.

وقرأ نافع وحمزة وحفص عن عاصم (إذا أدْبَر) بسكون الدّال وبفعل رباعيّ وهي قراءة سعيد بن جُبَير وأبي عبد الرّحمان والحسن ـ بخلاف عنهم ـ والأعرج وأبي شيخ وابن مُحَيصِن وابن سيرين. قال يونس بن حبيب: (دَبَرَ) معناه انقضى، و(أَدْبَرَ) معناه تولّى.

وفي مصحف ابن مَسعود وأُبيّ بن كعب: ﴿إذا أَدْبَرَ﴾ بفتح الدّال وألف وبفعل رباعيّ، وهي قراءة الحسن وأبي رزين وأبي رجاء ويحيى بن يَعمُر.

وسأل مُجاهِد ابن عبّاس عن دَبْر اللّيل فتركه، حتّى إذا سمع المنادي الأوّل للصّبح قال له: يا مُجاهِد، هذا حين دَبَر اللّيل، وقال قَتادَة: دبر اللّيل ولّى. [ثمّ استشهد بشعر]

قال أبو عليّ الفارسيّ: فالقراءتان جميعًا حسنتان. (٥: ٣٩٧)

نحوه القُرطُبيّ. (١٩: ٨٢)

الطَّبْرِسيّ: وأقسم باللّيل إذا ولّى وذهب، عن قَتادَة، وقيل: دَبَر إذا جاء بعد غيره، وأدبَر إذا ولّى مُدبِرًا. فعلى هذا يكون المعنى في ﴿إذا دَبَرَ﴾ إذا جاء اللّيل في إثر النّهار، وفي (إذا أدبَرَ) إذا ولّى اللّيل فجاء الصّبح عقيبه. وعلى القول الأوّل فهما لغتان معناهما ولّى وانقضى. (٥: ٣٩١)

الفَخْر الرّازيّ: وفيه قولان:

الأوّل- قال الفَرّاء والزّجّاج: دبَر وأدبَر بمعنى واحد كقَبَل وأقبَل، ويدلّ على هذا قراءة من قرأ (إذا دَبَرَ)، ... وروى أبو الضّحى أنّ ابن عبّاس كان يعيب هذه القراءة، ويقول: إنّما دَبَر[1] ظهر البعير. قال

(١) دبَر صحيح، كما في موضع آخر عن ابن عبّاس، وفي الأصل: يَدبُرُ!

الواحديّ: والقراءتان عند أهل اللّغة سواء على ما ذكرنا

القول الثّاني: قال أبو عُبَيْدَة وابن قُتَيْبَة: دبر، أي جاء بعد النّهار، يقال: دبرني، أي جاء خلفي، ودبر اللّيل، أي جاء بعد النّهار. قال قُطْرُب: فعلى هذا معنى (إذا دَبَرَ)، إذا أقبل بعد مضيّ النّهار. (٣٠: ٢٠٨)

أبو حَيّان: أي ولّى، ويقال: دبر وأدبر بمعنى واحد. أقسم تعالى بهذه الأشياء تشريفًا لها وتنبيهًا على ما يظهر بها، وفيها من عجائب الله وقدرته وقوام الوجود بإيجادها [ثمّ قال نحو ابن عطيّة]

(٨: ٣٧٨)

الشِّرْبينيّ: أي مضى فانقلب راجعًا من حيث جاء فانكشف ظلامه. (٤: ٤٣٥)

البُرُوسَويّ: (إذ) بسكون الذّال، وهو ظرف لما مضى من الزّمان، ﴿أدْبَرَ﴾ على وزن «أفعل» أي انصرف وذهب، فإنّ الإدبار نقيض الإقبال

(١٠: ٢٣٨)

الآلوسيّ: أي ولّى. وقرأ ابن عبّاس وابن الزُّبير ومُجاهِد وعطاء وابن يَعمُر وأبو جعفر وشيبة وأبو الزّناد وقَتادَة وعُمَر بن عبد العزيز والحسن وطلحة والنّحويّان والابنان وأبو بكر (إذا) ظرف زمان مستقبل (دَبَرَ) بفتح الدّال، وهو بمعنى أدبر المزيد كقبل وأقبل، والمعروف المزيد، وحسّن الثّلاثيّ هنا مشاكلة أكثر الفواصل

وقيل: دبر من دبر اللّيل النّهار، إذا خلفه، والتعبير بالماضي مع (إذا) الّتي للمستقبل للتّحقيق، ويجوز أن يقال: إنّها تقلبه مستقبلًا.

وقرأ أبو رزين وأبو رجاء والأعمش ومطر ويونس بن عبيد - وهي رواية عن الحسن - وابن يَعمُر والسُّلَميّ وطلحة (إذا) بالألف (أدْبَرَ) بالهمز، وكذا هو في مصحف عبد الله وأُبيّ، وهو أنسب بقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾. (٢٩: ١٣٠)

ابن عاشور: وإدبار اللّيل: اقتراب تقضيه عند الفجر.

وكلّ من (إذ) و(إذا) واقعان اسمي زمان، منتصبان على الحال من ﴿اللَّيْلِ﴾ ومن ﴿الصُّبْحِ﴾ أي أقسم به في هذه الحالة العجيبة الدّالّة على النّظام المحكم المتشابه لمحو الله ظلمات الكفر بنور الإسلام، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ إبراهيم: ١.

وقرأ نافع وحمزة وحفص ويعقوب وخلف ﴿إِذْ أَدْبَرَ﴾ بسكون دال (إذ) وبفتح همزة ﴿أَدْبَرَ﴾ وإسكان داله، أقسم باللّيل في حالة إدباره الّتي مضت، وهي حالة متجدّدة تمضي وتحضر وتستقبل، فأيّ زمن اعتبر معها فهي حقيقة بأن يقسم بكونها فيه، ولذلك أقسم بالصّبح إذا أسفر مع اسم الزّمن المستقبل.

[ثمّ ذكر القراءات] (٢٩: ٢٩٩)

الطَّباطَبائيّ: قسم بعد قسم، وإدبار اللّيل مقابل إقباله. (٢٠: ٩٤)

عبد الكريم الخطيب: وقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ * وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾ معطوفان على ﴿الْقَمَرِ﴾،

و مقسم بهما معه، فهي ثلاثة أقسام، تجمع القمر، و اللّيل، و الصّبح

و قد جاء القسم بـ ﴿الْقَمَرِ﴾ مطلقًا، دون ذكر حال من أحواله، أو صفة من صفاته، إنّه القمر، و القمر لا يسمّى قمرًا إلّا مع تمامه و كماله.

و جاء القسم بـ ﴿اللَّيْلِ﴾ مقيّدًا بظرف خاصّ، و هو إدباره، و تولّيه، على حين جاء القسم بـ ﴿الصُّبْحِ﴾ حال إسفاره، و ظهوره.

و قد فرّق النّظم القرآنيّ المعجز بين الحالين، حال إدبار اللّيل، و حال إسفار الصّبح، إنّها لحظة واحدة، يلتقي عندها إدبار اللّيل، و إسفار الصّبح، و قد وزّع النّظم القرآنيّ هذه اللّحظة، فجعل بعضًا منها يذهب مع اللّيل الذّاهب، و بعضًا منها يتراءى خلف الصّبح المقبل، و لهذا جاء لفظ «إذ» مع إدبار اللّيل: ﴿وَ اللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ و هذا يعني الزّمن الماضي من تلك اللّحظة، فلقد أدبر اللّيل، و مضى، و ذهب سلطانه الّذي كان قائمًا على تلك الرّقعة المبسوط عليها من هذا العالم. أمّا الصّبح، فهو وليد جديد، يخطو خطواته نحو المستقبل، فهو زمن ممتدّ، و لهذا جاء الظّرف المتلبّس به بلفظ «إذا» الّتي تدلّ على الزّمن المستقبل ﴿وَ الصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾.

و لعلّ سائلًا يسأل هنا:

و ماذا وراء الجمع بين هذه الأقسام الثّلاثة: القمر، و اللّيل المدبر، و الصّبح المسفر؟ إنّ القرآن الكريم لا يجمع بين هذه العوالم إلّا و هو يشير من هذا الجمع إلى ملحظ، فيه عبرة و عظة، فماذا يكون هذا الملحظ؟

نقول ـ و اللّه أعلم ـ: إنّ القسم بالقمر، و اللّيل المدبر، و الصّبح المسفر، هو إشارة إلى مبعث النّبيّ صلوات اللّه و سلامه عليه، و إلى ما بين يدي مبعثه و ما خلفه، من مجريات الأحداث الّتي تظلّ على النّاس.

فالقمر ـ و اللّه أعلم ـ هو إشارة إلى الرّسالات السّماويّة الّتي سبقت عصر النّبوّة، فقد كانت تلك الرّسالات هي النّور، الّذي يشعّ في وسط هذا الظّلام المخيّم على العالم، و أنّ نور هذا القمر لا يمنح النّاس رؤية كاشفة، و إن أراهم مواقع أقدامهم، و ألقى في قلوبهم شيئًا من الطّمأنينة و الأنس، ثمّ إنّه لا يلبس[1] أن يختفي، و يتحوّل عن النّاس.

و إسفار الصّبح هو إيذان بمبعث النّبيّ، و أنّه الشّمس الّتي ستشرق على هذا الوجود، و أنّ أضواء شمس النّبوّة قد أزاحت ظلمة اللّيل عن هذا الوجود، و أنّه سرعان ما تطلع الشّمس فتملأ الوجود ضياء، و تكسو العالم حلّة من بهاء و جلال، حيث تتكشّف حقائق الأشياء، و تسفر عن وجهها لكلّ ذي بصر يبصر، و من شمس النّبوّة المحمّديّة استمدّت الرّسالات السّابقة نورها من ضوء هذه الشّمس، قبل أن يستقبل الوجود مطلع هذه الشّمس، فلمّا طلعت محت بضوئها آية القمر، و كان على من يريدون أن يسيروا على هدى و نور أن يستقبلوا هذا النّور، و أن يملؤوا أعينهم به. (١٥: ١٣٠٠)

مكارم الشّيرازيّ: و أقسم بـ ﴿الْقَمَرِ﴾ لأنّه

---

(١) هكذا في الأصل ـ و الظّاهر: لا يلبث أن...

إحدى الآيات الإلهيّة الكبرى، لما فيه من المنفعة والدّوران المنظم والنّور والجمال والتّغييرات التدريجيّة الحاصلة فيه، لتعيين الأيّام باعتباره تقويمًا حيًّا كذلك.

ثمّ يضيف: ﴿وَالَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ * وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾.

في الحقيقة أنّ هذه الأقسام الثّلاثة مرتبطة بعضها بالآخر ومكمّلة للآخر كذلك، لأنّنا كما نعلم أنّ القمر يتجلّى في اللّيل، ويختفي نوره في النّهار لتأثير الشّمس عليه، واللّيل وإن كان باعثًا على الهدوء والظّلام وعنده سرّ عشّاق اللّيل، ولكن اللّيل المظلم يكون جميلًا عندما يدبر ويتّجه العالم نحو الصّبح المضيء وآخر السّحر، وطلوع الصّبح المنهي لليل المظلم أصفى وأجمل من كلّ شيء، حيث يوجّه الإنسان إلى النّشاط، ويجعله غارقًا في النّور والصّفاء.

هذه الأقسام الثّلاثة تتناسب ضمنيًّا مع نور الهداية: «القرآن» واستدبار الظّلمات «الشّرك وعبادة الأصنام» وطلوع بياض الصّباح «التّوحيد». (١٩: ١٦٣)

٤ ـ ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى * فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ النّازعات: ٢٢ ـ ٢٤

ابن عبّاس: أعرض عن الإيمان، ويقال: عن موسى. (٥٠٠)

نحوه مُجاهِد (ابن عطيّة ٥: ٤٣٣)، والمَيْبُديّ (١٠: ٣٧٠)، والقُرطُبيّ (١٩: ٢٠٠).

الجُبّائيّ: إنّه لمّا رأى الحيّة في عظمها، خاف منها، فأدبر وسعى هربًا. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٤٣٢)

الطَّبَريّ: يقول: ثمّ ولّى مُعرضًا عمّا دعاه إليه موسى من طاعته ربّه، وخشيته وتوحيده. (١٢: ٤٣٣)

الطُّوسيّ: أي ولّى فرعون الدّبر بعد ذلك، فالإدبار تولية الدّبر، ونقيضه الإقبال، وأقبل فلان، إذا استقامت له الأمور على المثل، أي هو كالمقبل إلى الخير، وأدبر فلان إذا اضطربت عليه حاله، ففرعون ولّى الدّبر ليطلب ما يكسر به حجّة موسى عليه السلام في الآية الكبرى، وهي المعجزة العظيمة، فما ازداد إلّا غواية، لأنّه لا يقاوم الضّلال الحقّ.

وقوله: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى﴾، فالسّعي الإسراع في المشي، وفي إدباره يسعى في هذه الحال دليل على خوفه، وقيل: إنّه لمّا رأى العصا انقلبت حيّة في عظمها جاءه منه، فأدبر يسعى. (١٠: ٢٥٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ٤٣٢)

الزَّمَخْشَريّ: أي لمّا رأى الثّعبان أدبر مرعوبًا، ﴿يَسْعَى﴾: يسرع في مشيته. قال الحسن: كان رجلًا طيّاشًا خفيفًا. أو تولّى عن موسى، يسعى ويجتهد في مكايدته. أو أريد: ثمّ أقبل يسعى، كما تقول: أقبل فلان يفعل كذا، بمعنى أنشأ يفعل، فوضع ﴿أَدْبَرَ﴾ موضع أقبل لئلّا يوصف بالإقبال. (٤: ٢١٤)

نحوه الفَخْر الرّازيّ. (٣١: ٤٢)

ابن عَطيّة: وقال بعض المفسّرين: ﴿أَدْبَرَ يَسْعَى﴾ حقيقة، قام من موضعه مولّيًا فارًّا بنفسه عن مجالسة موسى عليه السلام. (٥: ٤٣٣)

نحوه أبوحيّان. (٨: ٤٢١)

الشّربينيّ: أي تولّى وأعرض عن الإيمان بعد المَهَل والأناة، إعراضًا عظيمًا بالتّمادي على أعظم ما كان فيه من الطّغيان، بعد خطوب جليلة ومشاهد طويلة. [ثمّ أدام نحو الزّمخشريّ] (٤: ٤٨٠)

أبو السّعود: أي تولّى عن الطّاعة، أو انصرف عن المجلس. (٦: ٣٦٩)

نحوه البُرُوسَويّ. (١٠: ٣٢١)

الآلوسيّ: ﴿ثُمَّ اَدْبَرَ﴾: تولّى عن الطّاعة... وجُوِّز أن يكون الإدبار على حقيقته أي ثمّ انصرف عن المجلس ساعيًا في إبطال ذلك. وقيل: أدبر يسعى هاربًا من الثّعبان، فإنّه روي أنّه لمّا ألقى العصا انقلبت ثعبانًا أشعر فاغرًا فاه، بين لحيَيه ثمانون ذراعًا، فوضع لحيه الأسفل على الأرض والأعلى على سور القصر، فهرب فرعون وأحدث، وانهزم النّاس مزدحمين، فمات منهم خمسة وعشرون ألفًا من قومه. وفي بعض الآثار: أنّها انقلبت حيّة وارتفعت في السّماء قدر ميل، ثمّ انحطّت مقبلة نحو فرعون، وجعلت تقول: يا موسى مُرني بما شئت، ويقول فرعون: أنشدك بالّذي أرسلك إلّا أخذته، فأخذه فعاد عصى.

وأنت تعلم أنّ هذا إن كان بعد حشر السّحرة للمعارضة ـ كما هو المشهور ـ فلا تظهر صحّة إرادته هاهنا إذا أُريد بالحشر بعد حشرهم، وإن كان بعد التّكذيب والعصيان وقبل الحشر، فلا يظهر تراخيه عن الأوّلين. نعم قيل: إنّ (ثُمّ) عليه للدّلالة على استبعاد إدباره مرعوبًا مسرعًا مع زعمه الإلهيّة.

وقيل: أُريد بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اَدْبَرَ﴾: ثمّ أقبل، من قولهم: أقبل يفعل، أي أنشأ. لكن جعل الإدبار موضع الإقبال تلميحًا وتنبيهًا على أنّه كان عليه دمارًا وإدبارًا. (٣٠: ٣٠)

ابن عاشور: وعطف ﴿ثُمَّ اَدْبَرَ يَسْعٰى﴾ بـ(ثُمّ) للدّلالة على التّراخي الرّتبيّ، كما هو شأنها في عطف الجُمَل، فأفادت (ثُمّ) أنّ مضمون الجملة المعطوفة بها أعلى رتبة في الغرض الّذي تضمّنته الجملة قبلها، أي إنّه ارتقى من التّكذيب والعصيان إلى ما هو أشدّ، وهو الإدبار والسّعي والادّعاء الإلهيّة لنفسه، أي بعد أن فكّر مليًّا لم يقتنع بالتّكذيب والعصيان، فخشي أنّه إن سكت ربّما تروج دعوة موسى بين النّاس، فأراد الحيطة لدفعها وتحذير النّاس منها.

والإدبار والسّعي مستعملان في معنييهما المجازيّين، فإنّ حقيقة الإدبار هو المشي إلى الجهة الّتي هي خلف الماشي، بأن يكون متوجّهًا إلى جهة، ثمّ يتوجّه إلى جهة تعاكسها، وهو هنا مستعار للإعراض عن دعوة الدّاعي، مثل قول النّبيّ ﷺ لمسيلمة لمّا أبى الإيمان: «ولئن أدبرت ليَعقِرنّك الله».

وأمّا السّعي فحقيقته: شدّة المشي، وهو هنا مستعار للحرص والاجتهاد في أمره النّاس بعدم الإصغاء لكلام موسى، وجمع السّحرة لمعارضة معجزته؛ إذ حسبها سحرًا، كما قال تعالى: ﴿فَتَوَلّٰى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ﴾ طه: ٦٠. (٣٠: ٧٠)

عبد الكريم الخطيب: وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اَدْبَرَ يَسْعٰى﴾ إشارة إلى أنّه بعد أن رأى الحيّة وأفاعيلها،

وما أوقعته في قلبه وقلوب من معه ـ لبس وثوب[1] ـ الحيّة، فجعل يسعى في النّاس مهدِّدًا متوعِّدًا، باعثًا الرّعب والفزع في القلوب، حتّى يخرج منها هذا الفزع الّذي استولى عليها من حيّة موسى. (١٥-١٤٣٩)

فضل الله: فتولّى عن الاستمرار في الحديث مع موسى عليه السلام، لأنّه لا يريد أن يدخل في حوار فكريّ لا يضمن لنفسه الانتصار فيه، وبدأ يخطّط ويسعى للإيقاع بموسى عليه السلام ولإظهار ضعفه، بعد أن خيّل إليه أنّه يستعمل السّحر للوصول إلى هدفه، لأنّ مثل هؤلاء الجبابرة لا يتعاملون مع النّاس إلّا بمنطق القوّة، لأنّهم لا يؤمنون بمنطق الفكر، وبأسلوب الحوار، في ما يريدون أن يتوصّلوا إليه من نتائج لمصلحة امتداد جبروتهم وقوّة مركزهم. (٢٤: ٢٩)

إِدْبَار

وَمِنَ الَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ. الطّور: ٤٩

ابن عبّاس: إدبار النّجم: إذا هوى. (٤٤٥)

...وذلك حين تدبر النّجوم، أي تغيب بضوء الصّبح.

وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، ومثله قتادة. (الطّبرسيّ ٥: ١٧٠)

نحوه الشّربينيّ (٤: ١٢١)

الزّجّاج: وقرئت (وَأَدْبَارَ النُّجُومِ) فمن قرأ ﴿إِدْبَارَ﴾ بالكسر فعلى المصدر أدبرتُ إدبارًا، ومن قرأ (أَدْبَار) بالفتح فهو جمع دُبُر. (٥: ٦٨)

نحوه الطّوسيّ (٩: ٤١٩)

الزّمخشريّ: إذا أدبرت النّجوم من آخر اللّيل. وقرئ (وَأَدْبَار) بالفتح، بمعنى في أعقاب النّجوم: آثارها إذا غربت. (٤: ٢٧)

ابن عطيّة: ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾: الصّبح. (٥: ١٩٤)

الفخر الرّازيّ: ختم هذه السّورة بفائدة، وهي أنّه تعالى قال هاهنا: ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ وقال في ق: ٤٠ ﴿وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾، ويحتمل أن يقال: المعنى واحد [ثمّ أدام الكلام في معنى النّجوم والسّجود وقال:]

والظّاهر أنّ المراد من ﴿إِدْبَارَ النُّجُومِ﴾: وقت الصّبح، حيث يدبر النّجم ويخفى ويذهب ضياؤه بضوء الشّمس. (٢٨: ٢٧٦)

القرطبيّ: وبكسر الهمزة في ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ قرأ السّبعة على المصدر حسب ما بيّنّاه في «ق»، وقرأ سالم بن أبي الجعد ومحمّد بن السّميقع (وَأَدْبَارَ) بالفتح، ومثله روي عن يعقوب وسلّام وأيّوب، وهو جمع دُبْر ودُبُر، ودُبْر الأمر ودُبُره: آخره. (١٧: ٨٠)

نحوه أبو حيّان. (٨: ١٥٣)

أبو السّعود: أي وقت إدبارها من آخر اللّيل، أي غيبتها بضوء الصّباح، وقرئ (وَأَدْبَارَ النُّجُومِ) بالفتح، أي في أعقابها إذا غربت أو خفيت. (٦: ١٥٠)

نحوه البروسويّ (٩: ٢٠٧)، والطّباطبائيّ (١٩: ٢٤).

---

(١) في الأصل: لبس ثوب.

الآلوسيّ: أي عند ظهور نور شمس الوجه.
(٢٧: ٤٣)

عبد الكريم الخطيب: أي مطلع الفجر، بعد أن يطلب ضوؤه أضواء النّجوم، فتولّي النّجوم أدبارها، مهزمةً أمام هذا الضّوء الّذي يغزوها بجيشه الزّاحف الّذي لا ينهزم. (١٤: ٥٨٢)

فضل الله: عندما تختفي الكواكب مع ضوء الصّبح، ليبدأ يوم جديد تشرق فيه الحياة بقدرة الله، لتنطلق خطوات الرّسالة في درب المسؤوليّة المفتحة عليه. (٢١: ٢٤٨)

لاحظ: س ب ح «فسبّحه».

مُدْبِرًا

١ ـ وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ. النّمل: ١٠

ابن عبّاس: أدبر هاربًا منها. (٣١٦)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: ولّى موسى هاربًا خوفًا منها. (٩: ٤٩٨)

الطّبْرسيّ: أي رجع إلى ورائه. (٤: ٢١٢)

القُرطُبيّ: خائفًا على عادة البشر. (١٣: ١٦٠)

الشّربينيّ: أي التفت هاربًا منها مسرعًا جدًّا. (٣: ٤٤)

أبو السّعود: من الخوف. (٥: ٧١)

نحوه البُرُوسَويّ. (٦: ٣٢٢)

الآلوسيّ: أي انهزم. (١٩: ١٦٣)

ابن عاشور: و الإدبار: التّوجّه إلى جهة الخلف، و هو ملازم للتولّي، فقوله: ﴿مُدْبِرًا﴾ حال لازمة لفعل ﴿وَلّى﴾. (١٩: ٢٢٧)

الطَّباطَبائيّ: والإدبار: خلاف الإقبال. (١٥: ٣٤٣)

عبد الكريم الخطيب: أي انطلق مسرعًا، فأعطاها ظهره، و أطلق ساقيه للرّيح، فرارًا من هذا الهول الّذي طلع من تلك العصا الّتي كانت خشبة جامدة في يده منذ لحظات. (١٠: ٢١٦)

فضل الله: واستمرّ في هروبه من هذه الحيّة الصّغيرة السّريعة الحركة، الّتي فسّر بها بعض كلمة «الجانّ». (١٧: ١٨٩)

مُدْبِرِينَ

١ ـ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ... وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ. التّوبة: ٢٥

النّبيّ ﷺ: منهزمين. (المَيْبُديّ ٤: ١١٣)

مثله الثّعلبيّ. (٥: ٢٦)

ابن عبّاس: منهزمين من العدوّ، و كان عددهم أربعة آلاف رجل. (١٥٦)

الطَّبَريّ: يقول: ولّيتموهم الأدبار، و ذلك الهزيمة. يُخبرهم تبارك و تعالى أنّ النّصر بيده و من عنده، و أنّه ليس بكثرة العدد و شدّة البطش، و أنّه ينصر القليل على الكثير إذا شاء، و يُخلّي الكثير و القليل، فيهزم الكثير. (٦: ٣٤٠)

الطُّوسيّ: فالإدبار: الذّهاب إلى جهة الخلف،

والإقبال إلى جهة القُدّام. والمعنى: ولّيتم عن عدوكم منهزمين، وتقديره: ولّيتموهم الأدبار. (٥: ٢٢١)

المَيْبُديّ: أي ولّيتم الكفّار ظهوركم مدبرين. (٤: ١١٣)

الزّمَخْشَريّ: ثمّ انهزمتم. (٢: ١٨٢)

ابن عَطيّة: يريد فرار النّاس عن النّبيّ ﷺ. (٣: ١٩)

الطَّبْرسيّ: أي: ولّيتم عن عدوكم منهزمين، وتقديره: ولّيتموهم أدباركم، وانهزمتم. (٣: ١٧)

أبو حَيّان: أي ولّيتم فارّين على أدباركم منهزمين تاركين رسول الله ﷺ. (النّهر المادّ من البحر ٥: ٢٣)

الشِّربينيّ: ﴿مُدْبِرِينَ﴾ أي منهزمين، والإدبار الذّهاب إلى خلف، خلاف الإقبال. (١: ٥٩٨)

نحوه البُرُوسَويّ. (٣: ٤٠٦)

الآلوسيّ: حال مؤكّدة، وهو من الإدبار بمعنى الذّهاب إلى خلف، والمراد منهزمين. (١٠: ٧٥)

الطَّباطَبائيّ: أي جعلتم العدوّ يلي أدباركم، وهو كناية عن الانهزام، وهذا هو الفرار من الزّحف، ساقهم إليه اطمئنانهم بكثرتهم، والانقطاع من ربّهم. [ثمّ أطال البحث في أنّهم فرّوا أم لا؟ فلاحظ] (٩: ٢٢)

فضل الله: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾: منهزمين.

ولكنّ الله أرادها درسًا للعبرة، ولم يردها هزيمةً نهائيّةً. فقد ذكر أهل التّفسير، أنّ عليًّا ﷺ بقي ومعه الرّاية يقاتلهم في نفر قليل، ومرّ المنهزمون برسول الله ﷺ لا يلوون على شيء، ولمّا رأى هزيمة القوم عنه، قال للعبّاس بن عبد المطّلب وكان جهوريًّا صيّتًا: اصْعَد هذا الظّرب «وهو التّلّ الصّغير» فناد: يا معشر المهاجرين والأنصار، يا أصحاب سورة البقرة، يا أهل بيعة الشّجرة، إلى أين تفرّون؟ هذا رسول الله! فلمّا سمع المسلمون صوت العبّاس تراجعوا وقالوا: لبّيك، وتبادر الأنصار خاصّة، وقاتلوا المشركين حتّى قال رسول الله ﷺ: «الآن حمي الوطيس» ونزل النّصر من عند الله تعالى، وانهزمت هوازن هزيمة قبيحة، فمرّوا في كلّ وجه، ولم يزل المسلمون في آثارهم. (١١: ٦٦)

٢ ـ ﴿وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ الأنبياء: ٥٧.

ابن عبّاس: ذاهبين إلى العيد. (٢٧٢)

الفَرّاء: كانوا أرادوا الخروج إلى عيد لهم، فاعتلّ عليهم إبراهيم، فتخلّف. (٢: ٢٠٦)

الطُّوسيّ: يقال: إنّه انتظرهم حتّى خرجوا إلى عيد لهم فحينئذ كسر أصنامهم. (٧: ٢٥٨)

المَيْبُديّ: أي لأكسّرنّها بعد ذهابكم عنها إلى عيدكم. (٦: ٢٦٢)

الطَّبْرسيّ: أي بعد أن تنطلقوا ذاهبين. (٤: ٥٢)

نحوه القُرطُبيّ (١١: ٢٩٧)، والشِّربينيّ (٢: ٥٠٩)

أبو السُّعود: من عبادتها إلى عيدكم. (٤: ٣٤٤)

مثله الآلوسيّ. (١٧: ٦١)

البُرُوسَويّ: ذاهبين من عبادتها إلى عيدكم، وهو حال مؤكّد، لأنّ التّولية والإدبار بمعنى. (٥: ٤٩٣)

نحوه ابن عاشور. (١٧: ٧١)

الطّباطبائيّ: و في قوله: ﴿بَعْدَ اَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ دلالة على أنّهم كانوا يخرجون من البلد أو من بيت الأصنام أحيانًا لعيد كان لهم أو نحوه، فيبقى الجوّ خاليًا. (١٤: ٢٩٨)

مكارم الشّيرازيّ: على كلّ حال، فإنّ إبراهيم نفّذ خطّته في يوم كان معبد الأوثان خاليًا من النّاس، و لم يكن أحد من الوثنيّين حاضرًا.

و توضيح ذلك: أنّه طبقًا لنقل بعض المفسّرين، فإنّ عبدة الأوثان كانوا قد اتّخذوا يومًا خاصًّا من كلّ سنة عيدًا لأصنامهم، و كانوا يحضرون الأطعمة عند أصنامهم في المعبد في ذلك اليوم، ثمّ يخرجون من المدينة أفواجًا، و كانوا يرجعون في آخر النّهار، فيأتون إلى المعبد ليأكلوا من ذلك الطّعام الّذي نالته البركة في اعتقادهم. (١٠: ١٦٥)

فضل الله: فيخلو الجوّ له في التّحرّك بحرّيّة في ما يريد أن يقوم به..

و ذهب القوم إلى أعمالهم، و بقي إبراهيم هناك، أو أنّه عاد إليها خلسةً من دون أن يشعر به أحد، و توجّه إليها مكسّرًا و محطّمًا. (١٥: ٢٣٧)

٣ ـ ﴿اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ النّمل: ٨٠

ابن عبّاس: ﴿مُدْبِرِينَ﴾ عن الحقّ و الهدى. (٣٢١)

الطّبريّ: يقول: إذا هم أدبروا معرضين عنه لا يسمعون له لغلبة رين الكفر على قلوبهم لا يُصغون للحقّ و لا يتدبّرونه و لا ينصتون لقائله، و لكنّهم يُعرضون عنه و ينكرون القول به و الاستماع له. (١٠: ١٣)

الطّوسيّ: أي أعرضوا عن دعائك و لم يلتفتوا إليه و لم يفكّروا في ما تدعوهم إليه، فهؤلاء الكفّار بترك الفكر في ما يدعوهم إليه النّبيّ ﷺ بمنزلة الموتى الّذين لا يسمعون، و بمنزلة الصّمّ الّذين لا يُدركون الأصوات. (٨: ١١٧)

المَيْبُديّ: ﴿اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ خاصّة أن تولّوا على الدّاعي و يذهبون، و لا يسمع بسمع، و لا يعلم بالإشارة و الرّمز. (٧: ٢٥٤)

الزّمخشريّ: فإن قلت: ما معنى قوله: ﴿اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾؟

قلت: هو تأكيد لحال الأصمّ، لأنّه إذا تباعد عن الدّاعي بأن يولّي عنه مدبرًا كان أبعد عن إدراك صوته. (٣: ١٥٩)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٤: ٢١٦)، و نحوه أبو حيّان (٧: ٩٦)

الطّبرسيّ: إنّما قال ذلك، لأنّ الأصمّ إذا كان قريبًا، فالإنسان يطمع في إسماعه، فإذا أعرض و أدبر و تباعد، انقطع الطّمع في إسماعه. (٤: ٢٣٣)

الشّربينيّ: أي معرضين. [ثمّ أدام مثل الزّمخشريّ] (٣: ٧٣)

أبو السّعود: و تقييد النّفي بقوله تعالى: ﴿اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ لتكميل التّشبيه و تأكيد النّفي، فإنّهم

مع صممهم عن الدّعاء إلى الحقّ معرضون عن الدّاعي مولّون على أدبارهم. ولاريب في أنّ الأصمّ لايسمع الدّعاء مع كون الدّاعي بمقابلة صماخه قريبًا منه، فكيف إذا كان خلفه بعيدًا منه؟! (٥: ١٠١)

نحوه الآلوسيّ. (٢٠: ٢٠)

البُرُوسَويّ: أي إذا انصرفوا حال كونهم معرضين عن الحقّ تاركين ذلك وراء ظهورهم. يقال: أدبَر: أعرض وولّى دبره، و تقييد النّفي بـ(إذا) لتكميل التّشبيه و تأكيد النّفي، فإنّ إسماعهم في هذه الحالة أبعد. [ثمّ أدام الكلام نحو أبي السّعود] (٦: ٣٧)

ابن عاشور: و ضميرا ﴿وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ عائدان إلى ﴿الصُّمَّ﴾، وهو تتميم للتّشبيه حيث شُبّهوا في عدم بلوغ الأقوال إلى عقولهم بصمّ ولّوا مدبرين، فإنّ المُدْبر يبعد عن مكان من يكلّمه، فكان أبعد عن الاستماع، كما تقدّم آنفًا. (١٩: ٣٠٧)

الطَّباطَبائيّ: ...لاتقدر على إسماع الصُّمّ إذا ولّوا مُدبرين ـ ولعلّه قيّد عدم إسماع الصّمّ بقوله: ﴿إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ لأنّهم لو لم يكونوا مدبرين لأمكن تفهيمهم بنوع من الإشارة ـ ولاعلى هداية العمي عن ضلالتهم، و إنّما الّذي تقدر عليه هو أن تسمع من يؤمن بآياتنا الدّالّة علينا و تهديهم، فإنّهم لإذعانهم بتلك الحُجج الحقّة مسلّمون لنا مصدّقون بما تدلّ عليه. (١٥: ٣٩٠)

عبد الكريم الخطيب: و قوله تعالى: ﴿إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ هو شرط لإفادة الحكم بعدم سماعهم، و هو ـ في معناه ـ قيد وارد على هذا الحكم، أشبه بالحال، أي أنّهم لايسمعون ما يُلقى إليهم، و هم يولّون مدبرين.

و السّؤال هنا: كيف يكون عدم سماعهم مقيّدًا بهذا القيد، و هم صُمّ و الأصمّ لايسمع مطلقًا، سواء أقبل أو أدبَر؟

والجواب على هذا ـ والله أعلم ـ: أنّ الأصمّ و إن كان لايسمع بأذنيه، فإنّه إذا أقبل على محدّثه، ربما فهم عنه بالإشارة، و ربما قرأ على حركة شفتيه بعض الكلمات، فوقع له من هذا و ذاك شيء من الإدراك لما يلقى إليه، و هؤلاء القوم قد ولّوا على أدبارهم، و أعطوا ظهورهم لما يُتلى عليهم، فلم يسمعوا شيئًا ـ و هذا في آذانهم من وَقْر ـ ولم يروا شيئًا و قد أعطوا ظهورهم لما يلقى إليهم. (١٠: ٢٨٦)

مكارم الشّيرازيّ: ولعلّهم لو كانوا عندك و كنت تصرخ فيهم لبلغت بعض أمواج صوتك إلى مسامعهم، إلّا أنّهم مع صممهم يبتعدون عنك.

كما أنّهم لو كانوا مع هذه الحال يبصرون بأعينهم لاهتدوا إلى الصّراط المستقيم، ولو ببعض العلامات، إلّا أنّهم عميٌ ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ النّمل: ٨١.

و هكذا فقد أوصدت جميع طرق إدراك الحقيقة بوجوههم، فقلوبهم ميتة، و آذانهم صُمّ موقرة، وأعينهم عُمي.

فأنت يا رسول الله ﴿إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ النّمل: ٨١، و يشعرون في

أنفسهم بالإذعان للحقّ.

و في الحقيقة أنّ الآيتين ـ أعني الذكر ـ تتحدّثان عن مجموعة واضحة من عوامل المعرفة، و ارتباط الإنسان بالعالم الخارجيّ، و هي:

حسّ التّشخيص و العقل اليقظ، في مقابل القلب الميّت.

الأذن الصّاغية لاكتساب الكلام الحقّ، عن طريق السّمع

و العين الباصرة لرؤية وجه الحقّ و وجه الباطل، عن طريق البصر.

إلّا أنّ العناد و اللّجاجة و التقليد الأعمى و التّعصّب... كلّها تعمي العين الّتي بها يرى الإنسان الحقيقة، و توقّر سمعه، و تميت قلبه.

و مثل هؤلاء المعاندين المتعنّتين، لو توجّه جميع الأنبياء و الأولياء و الملائكة لهدايتهم لما أثّروا فيهم شيئًا، لأنّ ارتباطهم بالعالم الخارجيّ مقطوع، و هم غارقون في مستنقع ذواتهم فحسب.

و نظير هذا التعبير ورد في سورة البقرة و سورة الرّوم و سور أخر من القرآن، و كان لنا بحث آخر في نعمة وسائل المعرفة في تفسير سورة النّحل ذيل الآية ٧٨

و مرّة أخرى نذكّر بهذه اللّطيفة، و هي أنّ المراد من الإيمان و التّسليم ليس معناه أنّهم قبلوا حقائق الدّين من قبل، فيكون من باب تحصيل الحاصل، بل الهدف من ذلك أنّ الإنسان إذا لم يكن فيه شوق للحقّ و خضوع لأمر اللّه، فإنّه لا يصغي إلى كلام النّبيّ أبدًا (١٢: ١٢٠)

فضل اللّه، و معرضين عن سماع الدّعوة الرّساليّة، من خلال أجواء العناد الرّوحيّ الّذي يرفض الانفتاح على كلّ دعوة للتّفكير و للحوار حول الرّأي الآخر.

(١٧: ٢٤٣)

٤ ـ فَاِنَّكَ لَاتُسْمِعُ الْمَوْتٰى وَلَاتُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ. الرّوم: ٥٢

الطّبريّ: يقول: لو أنّ أصمّ ولّى مدبرًا ثمّ ناديته لم يسمع، كذلك الكافر لا يسمع، و لا ينتفع بما يسمع (١: ١٩٧)

الماورديّ: فالأصمّ لا يسمع الدّعاء مقبلًا و لا مدبرًا، و لكن إذا دُعي مقبلًا فقد يفهم الإشارة و إن لم يسمع الصّوت، فإذا دُعي مدبرًا فهو لا يفهم الإشارة و لا يسمع الصّوت، فلذلك صارت حاله مدبرًا أسوأ، فذكره بأسوإ أحواله. و قيل: إنّها نزلت في بني عبد الدّار. (٤: ٣٢٢)

نحوه الميبديّ. (٧: ٤٧٠)

الطّوسيّ: معناه: إذا أعرضوا عن أدلّتنا و عن الحقّ ذاهبين إلى الضّلال غير طالبين لسبيل الرّشاد، و لذلك لزمهم الذّمّ و صفة النّقص. (٨: ٢٦٤)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ٣١٠)

أبو السّعود: تقييد الحكم بما ذُكر لبيان كمال سوء حال الكفرة، و التّنبيه على أنّهم جامعون لخصلتي السّوء. نبوّ أسماعهم عن الحقّ و إعراضهم عن الإصغاء إليه، و لو كان فيهم إحداهما لكفاهم ذلك.

فكيف وقد جمعوهما، فإنّ الأصمّ المقبل إلى المتكلّم ربّما يفطن من أوضاعه وحركاته لشيء من كلامه وإن لم يسمعه أصلًا، وأمّا إذا كان معرضًا عنه فلا يكاد يفهم منه شيئًا. (٥ ١٨١)

البُرُوسَويّ: تاركين له وراء ظهورهم فارّين منه. [ثمّ أدام نحو أبي السُّعود] (٧ ٥٥)

ابن عاشور: وهؤلاء هم ساداتهم ومدبّرو أمرهم، يخافون إن أصغوا إلى القرآن أن يملك مشاعرهم، فلذلك يتباعدون عن سماعه، وهذا قُيِّد الّذي شبّهوا به بوقت تولّيهم مدبرين إعراضًا عن الدّعوة، فهو تشبيه تمثيل. (٢١ ٧٧)

فضل الله: ﴿إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ إذا ابتعدوا معرضين عن التجاوب معك من موقع العقدة المستحكمة في داخلهم، و لتركّص الصدود في شخصيّتهم. فإنّ أوّل شروط التفاهم بين الناس في ما يختلفون فيه، هو إرادة الوصول إلى النتائج الحاسمة للفكرة، فإذا فقدها أحد الفريقين، تعطّل الموضوع كلّه. (١٨، ١٥٩)

٥ ـ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ. الصّافّات : ٩٠

ابن عبّاس: فأعرضوا عنه ذاهبين إلى عيدهم وتركوه. (٣٧٧)

الطّبَريّ: يقول: فتولّوا عن إبراهيم مدبرين عنه، خوفًا من أن يعديهم السّقم الّذي ذُكر أنّه به. (١٠-٥٠١)

الطُّوسيّ: وقوله: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ إخبار منه تعالى أنّه حين قال لهم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ الصّافّات: ٨٩، أعرضوا عنه وتركوه، وخرجوا إلى عيدهم، وهو متخلّف عنهم. (٨: ٥١٠)

نحوه ابن عطيّة (٤: ٤٧٨)، والطّبْرِسيّ (٤: ٤٥٠).

الفَخْر الرّازيّ: تولّوا عنه معرضين فتركوه وعذّروه في أن لايخرج اليوم، فكان ذلك مراده. (٢٦ ١٤٨)

نحوه الشّربينيّ (٣: ٣٨٤)، وأبو السُّعود (٥ ٣٢٢)، والبُرُوسَويّ (٧: ٤٧٠).

الآلوسيّ: وقوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ تفريع على قوله ﷺ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ الصّافّات: ٨٩، أي أعرضوا وتركوا قربه، والمراد: أنّهم ذهبوا إلى عيدهم وتركوه، و﴿مُدْبِرِينَ﴾ إمّا حال مؤكّدة أو حال مقيّدة بناءً على أنّ المراد بـ﴿سَقِيمٌ﴾ مطعون، أو أنّهم توهّموا مرضًا له عدوى مرض الطّاعون أو غيره، فإنّ المرض الّذي له عدوى بزعم الأطبّاء لا يختصّ بمرض الطّاعون، فكأنّه قيل: فأعرضوا عنه هاربين مخافة العدوى. (٢٣: ١٢٣)

ابن عاشور: و﴿مُدْبِرِينَ﴾ حال، أي ولّوه أدبارهم، أي ظهورهم، والمعنى: ذهبوا وخلّفوه وراء ظهورهم بحيث لا ينظرونه.

وقد قيل: إنّ ﴿مُدْبِرِينَ﴾ حال مؤكّدة، وهو من التوكيد الملازم لفعل التّولّي غالبًا، لدفع توهّم أنّه تولّى مخالفة وكراهة دون انتقال.

وما وقع في التفاسير في معنى نظره في النجوم وفي تعيين سُقْمه المزعوم، كلام لا يُمتّع بين موازين المفهوم.

و ليس في الآية ما يدلّ على أنّ للنجوم دلالة على حدوث شيء من حوادث الأُمم و لا الأشخاص، و من يزعم ذلك فقد ضلّ دينًا، و اختلّ نظرًا و تخمينًا و قد دوّنوا كذبًا كثيرًا في ذلك، و سمّوه علم أحكام الفلك أو النجوم. (٢٣: ٥٧)

الطّباطَبائيّ: قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ ضمير الجمع للقوم، و ضمير الإفراد لإبراهيم ﷺ أي خرجوا من المدينة و خلّفوه. (١٧: ١٤٩)

فضل الله: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ و لم يعيروه له اهتمامًا، لأنّهم لم يخطر لهم في البال بأنّه سوف يقوم بما قام به من حملة مدمّرة ضدّ الأصنام، فلم يكونوا قد أخذوا حديثه في رفضها مأخذ الجدّ، بل اعتبروه حتى أحاديث المراهقين الّذين يتحدّثون بطريقة انفعاليّة، لا مجال فيها للتركيز. [illegible]

٦ ـ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ. المؤمن: ٣٣

ابن عبّاس: هاربين من عذاب الله. (٣٩٥)

مُجاهِد: قوله: ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ فارّين غير معجزين. (الطّبريّ ١١: ٥٨)

الضّحّاك: إذا سمعوا زفير النّار فرّوا هربًا، فلا يأتون قُطرًا من الأقطار إلّا وجدوا الملائكة صفوفًا، فيرجعون إلى أماكنهم. (الشّربينيّ ٣: ٤٨٢)

الحسن: معناه منصرفين إلى النّار. (الطّوسيّ ٩: ٧٥)

قَتادَة: ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ أي منطلقًا بكم إلى النّار. (الطّبريّ ١١: ٥٨)

أي منصرفين عن موقف الحساب إلى النّار. (الزّمخشريّ ٣: ٤٢٦)

مثله المَيْبُديّ (٨: ٤٦٨)، و نحوه مُقاتِل. (الطّبْرِسيّ ٤: ٥٢٣)، و البُرُوسَويّ (٨: ١٨٠).

السُّدّيّ: مدبرين في فرارهم من النّار حتّى يُقذَفوا فيها. (الماوَرْديّ ٥: ١٥٥)

الطّبَريّ: قوله: ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ فتأويله على التّأويل الّذي ذكرنا من الخبر عن رسول الله ﷺ [ذكره في معنى ﴿يَوْمَ التَّنَادِ﴾، المؤمن: ٣٢]: يوم يُولّون هاربين في الأرض حِذار عذاب الله و عقابه عند معاينتهم جهنّم.

و تأويله على التّأويل الّذي قاله قَتادَة في معنى ﴿يَوْمَ التَّنَادِ﴾ المؤمن: ٣٢، يوم تولّون منصرفين عن موقف الحساب إلى جهنّم. [لاحظ: ن د و «التّنادِ»]

و أولى القولين في ذلك بالصّواب القول الّذي رُوي عن رسول الله ﷺ و إن كان الّذي قاله قَتادَة في ذلك غير بعيد من الحقّ، و به قال جماعة من أهل التّأويل. (١١: ٥٨)

الزّجّاج: و جاء في التّفسير: أنّهم يُنْفَرُ بهم إلى النّار فيفرّون و لا يعصمهم من النّار عاصم. (٤: ٣٧٤)

الطّوسيّ: قيل: يولّون مدبرين، و المقامع تردّهم إلى ما يكرهونه من العقاب. (٩: ٧٥)

ابن عَطيّة: معناه على بعض الأقاويل في التّنادي، تفرّون هربًا من الفزع، و على بعضها: تفرّون مدبرين إلى النّار. (٤: ٥٥٨)

نحوه أبو السُّعود. (٥: ٤١٩)

الطَّبْرِسيّ: أي يوم تُعرضون على النّار فارّين منها، مقدّرين أنّ الفرار ينفعكم. (٤: ٥٢٣)

الآلوسيّ: بدل من ﴿يَوْمَ التَّنادِ﴾ أي يوم تولّون عن الموقف منصرفين عنه إلى النّار، وقيل: هاربين من النّار. فقد روي أنّهم إذا سمعوا زفير النّار هربوا، فلا يأتون قُطرًا من الأقطار إلّا وجدوا ملائكة صفوفًا، فلا ينفعهم الهرب. ورُجّح هذا القول بأنّه أتمّ فائدة، وأظهر ارتباطًا بقوله تعالى: ﴿ما لَكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عاصِمٍ﴾ (٢٤: ٦٧)

ابن عاشور: الإدبار: أن يرجع من الطّريق الّتي وراءه، أي من حيث أتى هربًا من الجهة الّتي ذَهَبَ إليها، لأنّه وجد فيها ما يكره، أي يوم تفرّون من هول ما تجدونه. و﴿مُدْبِرِينَ﴾ حال مؤكّدة لعاملها، وهو ﴿تُوَلُّونَ﴾. (٢٤: ١٩٠)

الطَّباطَبائيّ: المراد به يوم القيامة، ولعلّ المراد أنّهم يفرّون في النّار من شدّة عذابها ليتخلّصوا منها فيُردّوا إليها، كما قال تعالى: ﴿كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيها وَذُوقُوا عَذابَ الْحَرِيقِ﴾ الحجّ: ٢٢. (١٧: ٣٣٠)

عبد الكريم الخطيب: أي تلقون جهنّم، فترتدّون على أعقابكم، هلعًا وفزعًا، ولكن لا عاصم لكم من أمر الله. (١٢: ١٢٣٢)

فضل الله: في حالة فرار وهزيمة خائفة مرعبة (٢٠: ٤١)

يُدَبِّرُ

١ ـ إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ما مِنْ شَفِيعٍ... يونس: ٣.

ابن عبّاس: أمر العباد، ويقال: ينظر في أمر العباد. (١٦٩)

لا يشركه في تدبير خلقه أحد. (القُرطُبيّ ٨: ٣٠٨)

مُجاهِد: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ يقضيه وحده. (الطّبريّ ٦: ٥٣٠)

مثله البغويّ. (٢: ٤١٠)

الطّبريّ: ... ثمّ استوى على عرشه مدبّرًا للأمور، وحاكمًا في خلقه ما أحبّ، لا يضادّه في قضائه أحد، ولا يتعقّب تدبيره متعقّب، ولا يدخل أموره خلل. (٦: ٥٣٠)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: يقضيه وحده، قاله مُجاهِد.

الثّاني: يأمر به ويمضيه. (٢: ٤٢٢)

الطُّوسيّ: فالتدبير تنزيل الأمور في مراتبها على أحكام عواقبها، وهو مأخوذ من الدّبور، فتجري على أحكام التّدابر في الباري. (٥: ٣٨٦)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٣: ٩٠)

القُشَيْريّ: أي الحادثات صادرة عن تقديره، وحاصلة بتدبيره، فلا شريك يعضده، وما قضى فلا أحد يردّه. (٣: ٧٨)

المَيْبُديّ: [نحو مُجاهِد والطُّوسيّ وأضاف:]

قيل: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ يُنزل الوحي. (٤: ٢٥٠)

الزَّمَخْشَريّ: يقضي ويقدّر على حسب مقتضى الحكمة، ويفعل ما يفعل المتحرّي للصّواب، النّاظر في أدبار الأمور وعواقبها، لئلّا يلقاه ما يكره آخرًا.

(٢: ٢٢٥)

ابن عَطِيّة: تدبيره ـ لا إله إلّا هو ـ إنّما هو الإتقان، لأنّه قد أحاط بكلّ شيء علمًا. (٣: ١٠٤)

الفَخر الرّازيّ: معناه أنّه يقضي ويقدّر على حسب مقتضى الحكمة، ويفعل ما يفعله المصيب في أفعاله، النّاظر في أدبار الأمور وعواقبها، كي لا يدخل في الوجود ما لا ينبغي.

والمراد من ﴿الْأَمْرَ﴾ الشّأن، يعني يدبّر أحوال الخلق، وأحوال ملكوت السّماوات والأرض.

(١٧: ١٤)

القُرطُبيّ: قيل: يبعث بالأمر، وقيل: ينزل به، وقيل: يأمر به ويمضيه، والمعنى متقارب، فجبريل للوحي، وميكائيل للقطر، وإسرافيل للصّور، وعزرائيل للقبض، وحقيقته تنزيل الأمور في مراتبها على أحكام عواقبها، واشتقاقه من الدّبر. (٨: ٣٠٨)

أبوحَيّان: والتّدبير: تنزيل الأمور في مراتبها، والنّظر في أدبارها وعواقبها... وهذه الجملة بيان لعظيم شأنه وملكه، ولمّا ذكر الإيجاد ذكر ما يكون فيه من الأمور، وأنّه المنفرد به إيجادًا وتدبيرًا، لا يشركه أحد في ذلك، وأنّه لا يجترئ أحد على الشّفاعة عنده إلّا بإذنه، إذ هو تعالى أعلم بموضع الحكمة والصّواب، وفي هذه دليل على عظم عزّته وكبريائه. (٥: ١٢٣)

الشّربينيّ: ... ثمّ بيّن ذلك الاستواء بقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ كلّه، فلا يخفى عليه عاقبة أمر من الأمور، لأنّ التّدبير أعدل أحوال الملك، فالاستواء كناية عنه.

(٢: ٣)

أبوالسُّعود: التّدبير: النّظر في أدبار الأمور وعواقبها، لتقع على الوجه المحمود، والمراد هاهنا: التّقدير على الوجه الأتمّ الأكمل، والمراد بـ﴿الْأَمْرَ﴾ أمر ملكوت السّماوات والأرض والعرش، وغير ذلك من الجزئيّات الحادثة شيئًا فشيئًا على أطوار شتّى، وأنحاء لا تكاد تحصى من المناسبات والمباينات في الذّوات والصّفات والأزمنة والأوقات، أي يدبّر ما ذكر من أمر الكائنات الّذي ما تعجّبوا منه من أمر البعث والوحي، فردٌ من جملته وشعبةٌ من دوحته، ويهيّئ أسباب كلّ منها حدوثًا وبقاءً في أوقاتها المعيّنة، ويرتّب مصالحها على الوجه الفائق والنّمط اللّائق، حسبما تقتضيه الحكمة، وتستدعيه المصلحة

والجملة في محلّ النّصب على أنّها حال من ضمير ﴿اسْتَوَى﴾، وقد جوّز كونها خبرًا ثانيًا لـ(إنّ) أو مستأنفة لا محلّ لها من الإعراب، مبنيّة على سؤال نشأ من ذكر الاستواء على العرش المنبئ عن إجراء أحكام الملك. وعلى كلّ حال فإيثار صيغة المضارع، للدّلالة على تجدّد التّدبير واستمراره. (٣: ٢١٠)

البُرُوسَويّ: قال الحدّاديّ: ودخلت (ثُمّ) على الاستواء، وهي في المعنى داخلة على التّدبير كأنّه قال: ثمّ ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ وهو مستو على العرش، فإنّ تدبير

الأمور كلّها ينزل من عند العرش، ولذا تُرفع الأيدي في دعاء الحوائج نحو العرش. قال القاضي: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ أي يقدّر أمر الكائنات على ما اقتضته حكمته وسبقت به كلمته، ويُهيّئ بتحريكه أسبابها وينزّلها منه.

والتدبير: النظر في أدبار الأمور لتجيء محمودة العاقبة. وعن عمرو بن مرّة: يدبّر أمر الدّنيا بأمر الله أربعة: جبرائيل، وميكائيل، وملك الموت، وإسرافيل. أمّا جبرائيل فعلى الرّياح والجنود، وأمّا ميكائيل فعلى القطر والنّبات، وأمّا ملك الموت فعلى الأنفس، وأمّا إسرافيل فيُنزل عليهم ما يُؤمرون به. (٤: ١٠)

الآلوسيّ: استئناف لبيان حكمة استوائه جلّ وعلا على العرش، وتقرير عظمته. والتدبير في اللّغة: النظر في أدبار الأمور وعواقبها، لتقع على الوجه المحمود، والمراد به هنا التقدير الجاري على وفق الحكمة والوجه الأتمّ الأكمل. وأخرج أبو الشّيخ وغيره عن مُجاهد أنّ المعنى يقضي الأمر. والمراد بـ﴿الْأَمْرَ﴾ أمر الكائنات علويها وسفليها حتى العرش، فـ«أل» فيه للعهد، أي يقدّر أمر ذلك كلّه على الوجه الفائق والنمط اللّائق، حسبما تقتضيه المصلحة وتستدعيه الحكمة ويدخل ـ فيما ذكر ـ ما تعجّبوا منه دخولًا ظاهرًا.

وزعم بعضهم أنّ المعنى: يدبّر ذلك على ما اقتضته حكمته، ويُهيّئ أسبابه بسبب تحريك العرش ـ وهو فلك الأفلاك عندهم ـ وبحركته يحرّك غيره من الأفلاك المثلّة وغيرها لقوّة نفسه.

وقيل: لأنّ الكلّ في جوفه، فيلزم من حركته حركته لزوم حركة المظروف لحركة الظّرف، وهو مبنيّ على أنّ الظّرف مكان طبيعيّ للمظروف، وإلّا ففيه نظر.

وأنت تعلم أنّ مثل هذا الزّعم على ما فيه ممّا لا يقبله المحدّثون وسلف الأمّة، إذ لا يشهد له الكتاب ولا السّنّة، وحينئذ فلا يُعتق به وإن حكم القاضي.

وجوّز في الجملة أن تكون في محلّ النّصب، على أنّها حال من ضمير ﴿اسْتَوَى﴾ وأن تكون في محلّ الرّفع على أنّها خبر ثان لـ(إنّ)، وعلى كلّ حال فإيثار صيغة المضارع للدلالة على تجدّد التدبير واستمراره منه تعالى. (١١: ٦٥)

رشيد رضا: والتدبير في أصل اللّغة: التوفيق بين أوائل الأمور ومبادئها، وأدبارها وعواقبها، بحيث تكون المبادئ مؤدّية إلى ما يريد من غاياتها، كما أنّ تدبّر الأمر أو القول هو التفكّر في دُبره، وهو ما وراءه وما يراد منه وينتهي إليه.

ووجه دلالة هذه الجملة على ما ذكر أنّ الرّبّ الخالق المدبّر لجميع أمور الخلق لا يستنكر من تربيته لعباده وتدبيره لأمورهم أن يفيض ما شاء من علمه على من اصطفى من خلقه، ما يهديهم به إلى ما فيه كمالهم وسعادتهم من عبادته وشكره وصلاح أنفسهم، بل يجب على العاقل العالم بهذا التدبير والتقدير الّذي تشهد به آياته تعالى في السّماوات والأرض، أن يؤمن بأنّ هذا الوحي منه عزّ وجلّ، إذ هو من كمال تقديره وتدبيره، ولا يقدر عليه غيره. (١١: ٢٩٥)

سيّد قُطْب: و يقدّر أوائله و أواخره و يُنسّق أحواله و مقتضياته و يرتّب مقدّماته و نتائجه، و يختار النّاموس الّذي يحكم خطواته و أطواره و مصائره. (٣: ١٧٦٣)

ابن عاشور: و جملة ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في موضع الحال من اسم الجلالة، أو خبر ثان عن ﴿رَبَّكُمُ﴾.

و التّدبير: النّظر في عواقب المقدّرات و عوائقها، لقصد إيقاعها تامّة فيما تقصد له محمودة العاقبة.

و الغاية من التّدبير: الإيجاد و العمل على وفق ما دُبّر. و تدبير الله الأمور: عبارة عن تمام العلم بما يعلقها عليه، لأنّ لفظ التّدبير هو أوفى الألفاظ اللّغويّة بتقريب إتقان الخلق. (١١: ٧٤)

الطّباطبائيّ: و المعنى إنّ ربّكم -معاشر النّاس- هو الله الّذي خلق هذا العالم المشهود كلّه سماواته و أرضه في ستّة أيّام، ثمّ استوى على عرش قدرته، و قام مقام التّدبير الّذي إليه ينتهي كلّ تدبير و إدارة، فشرع يدبّر أمر العالم، وإذا انتهى إليه كلّ تدبير من دون الاستعانة بمعين أو الاعتضاد بأعضاد، لم يكن لشيء من الأشياء أن يتوسّط في تدبير أمر من الأمور -و هو الشّفاعة- إلّا من بعد إذنه تعالى، فهو سبحانه هو السّبب الأصليّ الّذي لا سبب بالأصالة دونه، و من دونه من الأسباب أسباب بتسبيبه، و شفعاء من بعد إذنه.

و إذا كان كذلك كان الله تعالى هو ربّكم الّذي يدبّر أمركم لا غيره، ممّا اتّخذتموها أربابًا من دون الله و شفعاء عنده، و هو المراد بقوله: ﴿ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ أي هلّا انتقلتم انتقالًا فكريًّا إلى ما يستنير به أنّ الله هو ربّكم لا ربّ غيره، بالتّأمّل في معنى الألوهيّة و الخلقة و التّدبير. (١٠: ٩)

عبد الكريم الخطيب: و الله سبحانه، هو الّذي يدبّر أمر الملك الّذي تحت سلطانه، و يقدّر أقواته و أرزاقه، و يمسك وجوده، و يحفظ نظامه. (٦: ٩٣٣)

مكارم الشّيرازيّ: التّدبّر من مادّة التّدبير، و في الأصل من «دُبُر» بمعنى الخلف و عاقبة الشّيء. و على هذا فإنّ معنى التّدبير هو التّحقّق من عواقب الأعمال، و تقييم المنافع، ثمّ العمل طبق ذلك التّقييم. إذن، و بعد أن تبيّن أنّ الخالق و الموجد هو الله سبحانه، اتّضح أنّ الأصنام، هذه الموجودات الميتة و العاجزة -لا يمكن أن يكون لها أيّ تأثير في مصير البشر، و لهذا قالت الآية في الجملة التّالية: ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ (٦: ٢٧٤)

فضل الله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ بعلمه و قدرته و رحمته في تنظيم الكون، على أساس ما يصلحه في قوانينه الكونيّة و سننه الطّبيعيّة الّتي أودعها في حركة الوجود و توجيه الإنسان في طاقاته الذّاتيّة نحو صلاح حياته، في علاقته بالحياة، في نطاق حركة المجتمع من حوله. (١١: ٢٦٦)

٢ - ﴿...وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾. يونس: ٣١

ابن عبّاس: من يقدر أن يدبّر أمر العباد و ينظر في أمر العباد، و يبعث الملائكة بالوحي و التّنزيل

والمصيبة. (١٧٣)

الطّبَريّ: وقل لهم: من يدبّر أمر السّماء والأرض وما فيهنّ، وأمركم وأمر الخلق؟ (٦-٥٥٨)

الطُّوسيّ: ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ أي ومن الّذي يدبّر جميع الأمور في السّماء والأرض؟ وليس جواب ذلك لمن أنصف ولم يكابر إلّا أن يقول: الله الفاعل لجميع ذلك. وإذ قالوا ذلك واعترفوا به قيل لهم: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾؟ ومعناه فهلّا تتّقون خلافه وتحذرون معاصيه؟

وفي الآية دلالة على التّوحيد، لأنّ ما ذكره في الآية يوجب أنّ المدبّر واحد ولا يجوز أن يقع ذلك اتّفاقًا، لإحالة العقل ذلك. ولا يجوز أن يقع بالطّبيعة، لأنّها في حكم الموات لو كانت معقولة، فلم يبق أحد ذلك إلّا أنّ الفاعل لذلك قادر عالم يدبّره على ما يشاء، وهو الله تعالى، مع أنّ الطّبيعة مدبّرة -معقولة- فكيف تكون هي المدبّرة؟! (٥: ٤٢٦)

المَيْبُديّ: ومن يدبّر أمر العالمين، ينظر فيه وينقض ويبرم؟ (٤: ٢٨٧)

الزّمَخْشَريّ: ومن يلي تدبير أمر العالم كلّه، جاء بالعموم بعد الخصوص. (٢: ٢٣٦)

نحوه أبو السُّعود (٣: ٢٣٦)، والآلوسيّ (١١: ١١٠).

ابن عَطيّة: وتدبير الأمر عامّ لهذا وغيره من جميع الأشياء، وذلك استقامة الأمور كلّها على إرادته عزّ وجلّ، وليس تدبيره بفكر ولا رويّة وتغيّرات -تعالى عن ذلك- بل علمه محيط كامل دائم. (٣: ١١٨)

الطَّبْرِسيّ: أي ومن الّذي يدبّر جميع الأمور في السّماء والأرض على ما توجبه الحكمة. (٣: ١٠٧)

الفَخْر الرّازيّ: ...ثمّ إنّه تعالى لمّا ذكر هذا التّفصيل ذكر بعده كلامًا كلّيًّا، وهو قوله: ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ وذلك لأنّ أقسام تدبير الله تعالى في العالم العلويّ وفي العالم السّفليّ، وفي عالمي الأرواح والأجساد، أمور لا نهاية لها، وذكر كلّها كالمتعذّر، فلمّا ذكر بعض تلك التّفاصيل لا جرم عقّبها بالكلام الكلّيّ ليدلّ على الباقي. (١٧: ٨٧)

نحوه أبو حيّان (٥: ١٥٤)، والشّربينيّ (٢: ١٨).

القُرطُبيّ: أي يقدّره ويقضيه. (٨: ٣٣٥)

سيّد قطب: ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في هذا الّذي ذكر كلّه وفي سواه من شؤون الكون وشؤون البشر؟ من يدبّر النّاموس الكونيّ الّذي ينظّم حركة هذه الأفلاك على هذا النّحو الدّقيق؟ ومن يدبّر حركة هذه الحياة فمضي في طريقها المرسوم بهذا النّظام اللّطيف العميق؟ ومن يدبّر السّنن الاجتماعيّة الّتي تصرف حياة البشر والّتي لا تخطئ مرّة ولا تحيد؟ ومن ومن؟ (٣: ١٧٨٢)

ابن عاشور: تقدّم القول في نظيره في أوائل هذه السّورة [يونس] وهو هنا تعميم بعد تخصيص، ذكر ما فيه مزيد عبرة في أنفسهم، كالعبرة في قوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ الذّاريات: ٢١، ٢٢. (١١: ٧٢)

مكارم الشّيرازيّ: ثمّ تضيف الآية ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، والكلام في الواقع بدأ عن خلق

المواهب، ثمّ عن حافظها و حارسها و مدبّرها.

(٦: ٣٢٢)

فضل الله: ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ﴾ فيدبر الكون وينظّمه و يدبّره بقدرته الّتي لايعجزها شيء، و إن عظم؟ (١١: ٣٠٥)

٢ ـ ﴿اَللهُ الَّذى رَفَعَ السَّمٰوٰاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ... يُدَبِّرُ الْاَمْرَ يُفَصِّلُ الْاٰيٰاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾.

الرّعد ٢

الطّبريّ: و قوله: ﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ﴾ يقول تعالى ذكره: يقضي الله الّذي رفع السّماوات بغير عمد تروها أمور الدّنيا و الآخرة كلّها و يدبّر ذلك كلّه وحده بغير شريك و لاظهير و لامعين سبحانه.

(٧: ٣٣٠)

الزّجّاج: يحكمه. (٣: ١٣٦)

الطّوسيّ: فالتدبير: تصريف الأمور على مايقتضيه مستقبل حاله في عاقبته، فتدبير السّماوات و الأرض فيه دلالة على مدبّر حكيم، قد جعل جميع ذلك لما يصلح في عاقبته و عاجلته. (٦: ٢١٤)

نحوه الطّبرسيّ. (٣: ٢٧٤)

البغويّ: يقضيه وحده. (٣: ٦)

مثله الميبديّ. (٥: ١٥٨)

الزّمخشريّ: يدبّر أمر ملكوته و ربوبيّته.

(٢: ٣٤٩)

ابن عطيّة: و قوله: ﴿يُدَبِّرُ﴾ بمعنى يُبرم و يُنفذ، و عبّر بالتدبير تقريبًا لأفهام النّاس، إذ التدبير إنّما هو النّظر في أدبار الأمور و عواقبها، و ذلك من صفة البشر. (٣: ٢٩٢)

نحوه أبو حيّان. (٥: ٣٦٠)

الفخر الرّازيّ: و كلّ واحد من المفسّرين حمل هذا على تدبير نوع آخر من أحوال العالم، و الأولى حمله على الكلّ، فهو يدبّرهم بالإيجاد و الإعدام، و بالإحياء و الإماتة و الإغناء و الإفقار، و يدخل فيه إنزال الوحي و بعثة الرّسل و تكليف العباد. و فيه دليل عجيب على كمال القدرة و الرّحمة، و ذلك لأنّ هذا العالم المعلوم من أعلى العرش إلى ماتحت الثّرى، أنواع وأجناس لايحيط بها إلّا الله تعالى، و الدّليل المذكور دلّ على أنّ اختصاص كلّ واحد منها بوضعه و موضعه و صفته و طبيعته و حليته، ليس إلّا من الله تعالى.

و من المعلوم أنّ كلّ من اشتغل بتدبير شيء، فإنّه لايمكنه تدبير شيء آخر إلّا الباري سبحانه و تعالى، فإنّه لايشغله شأن عن شأن. أمّا العاقل فإنّه إذا تأمّل في هذه الآية، علم أنّه تعالى يدبّر عالم الأجسام و عالم الأرواح، و يدبّر الكبير كما يدبّر الصّغير، فلايشغله شأن عن شأن، و لايمنعه تدبير عن تدبير، و ذلك يدلّ على أنّه تعالى في ذاته و صفاته و علمه و قدرته غير مشابه للمحدثات و الممكنات. (١٨: ٢٣٤)

نحوه ملخّصًا البيضاويّ (١: ٥١٢)، و مفصّلًا الشّربينيّ (٢: ١٤٤)، و البروسويّ (٤: ٣٣٦).

القرطبيّ: يصرفه على ما يريد. (٩: ٢٧٩)

أبو السّعود: يدبّر بما صنع من الرّفع و الاستواء و التسخير، أي يقضي و يقدّر حسبما تقتضيه الحكمة

والمصلحة. (٣: ٤٣٦)

الآلوسيّ: أي أمر العالم العلويّ والسّفليّ والمراد أنّه سبحانه يقضي ويقدّر ويتصرّف في ذلك على أكمل الوجوه، وإلّا فالتدبير بالمعنى اللّغويّ لاقتضائه التفكّر في دُبُر الأمور، ممّا لا يصحّ نسبته إليه تعالى. [إلى أن قال:]

وجوّز أن يكون ﴿يُدَبِّرُ﴾ حالًا من فاعل ﴿سَخَّرَ﴾. (١٣: ٨٩)

ابن عاشور: جملة ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في موضع الحال من اسم الجلالة، وجملة ﴿يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ حال ثانية تُرك عطفها على الّتي قبلها، لتكون على أسلوب التعداد والتوعيه، وذلك اهتمام باستقلالها وتقدّم القول على ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ عند قوله ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في سورة يونس: ٣.

وتفصيل الآيات تقدّم عند قوله ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ في طالعة سورة هود: ١

ووجه الجمع بينهما هنا: أنّ تدبير الأمر يشمل تقدير الخلق الأوّل والثّاني، فهو إشارة إلى التصرّف بالتكوين للعقول والعوالم، وتفصيل الآيات مشير إلى التصرّف بإقامة الأدلّة والبراهين، وشأن مجموع الأمرين أن يفيد اهتداء النّاس إلى اليقين، بأنّ بعد هذه الحياة حياة أخرى، لأنّ النظر بالعقل في المصنوعات وتدبيرها يهدي إلى ذلك، وتفصيل الآيات والأدلّة ينبّه العقول ويُعينها على ذلك الاهتداء ويقرّبه، وهذا قريب من قوله في سورة يونس ٣، ٤: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ وهذا من إدماج غرض في أثناء غرض آخر، لأنّ الكلام جار على إثبات الوحدانيّة. وفي أدلّة الوحدانيّة دلالة على البعث أيضًا.

وصيغ ﴿يُدَبِّرُ﴾ و﴿يُفَصِّلُ﴾ بالمضارع عكس قوله ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ﴾ لأنّ التدبير والتفصيل متجدّد متكرّر بتجدّد تعلّق القدرة بالمقدورات. وأمّا رفع السّماوات وتسخير الشّمس والقمر فقد تمّ واستقرّ دفعة واحدة. (١٢: ١٣٧)

الطّباطبائيّ: التدبير هو الإتيان بالشّيء عقيب الشّيء، ويراد به ترتيب الأشياء المتعدّدة المختلفة ونظمها، بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق بكلّ منها ما يقصد به من الغرض والفائدة، ولا يختلّ الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها. يقال: دبّر أمر البيت، أي نظّم أموره والتصرّفات العائدة إليه، بحيث أدّى إلى صلاح شأنه وتمتّع أهله بالمطلوب من فوائده.

فتدبير أمر العالم: نظم أجزائه نظمًا جيّدًا متقنًا، بحيث يتوجّه به كلّ شيء إلى غايته المقصودة منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاصّ به، ومنتهى ما ينساق إليه من الأجل المسمّى. وتدبير الكلّ إجراء النّظام العامّ العالميّ بحيث يتوجّه إلى غايته الكلّيّة، وهي الرّجوع إلى الله، وظهور الآخرة بعد الدّنيا. (١١: ٢٨٩)

عبد الكريم الخطيب: أي يقدّر لكلّ شيء قدره كما يقول سبحانه: ﴿قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾

الطّلاق: ٣. (٦٦:٧)

فضل الله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ فيحرّك كلّ شيء في نطاق خطّة حكيمة تضع كلّ شيء في موضعه، وتلاحق كلّ أوضاعه، وترعاها في تقدير دقيق، وتدبير حكيم. (١٣: ١٦)

٤- يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ.

السّجدة: ٥

ابن عبّاس: يبعث الملائكة بالوحي والتنزيل والمصيبة. (٣٤٧)

ينزل القضاء والقدر. (القرطبيّ ١٤: ٨٦)

مُجاهِد: يقضي الأمر. (الماورديّ ٤: ٣٥٣)

السُّدّيّ: ينزل الوحي. (الماورديّ ٤: ٣٥٣)

الطُّوسيّ: معناه أنّ الّذي خلق السّماوات والأرض وما بينهما في هذه المدّة يدبّر الأمور كلّها، ويقدّرها على حسب إرادته في ما بين السّماء والأرض، ويُنزله مع الملك إلى الأرض. (٨: ٢٩٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٣٢٦)

البَغَويّ: أي يحكم الأمر ويُنزل القضاء والقدر. (٣: ٥٩٤)

المَيْبُديّ: أي يقضي الله ما يريد أن يقضيه في السّماء، فيُنزل الملائكة به إلى الأرض. وقيل: يُنزل الوحي مع جبرئيل من السّماء إلى الأرض. (٧: ٥١٨)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿الْأَمْرَ﴾: المأمور به من الطّاعات والأعمال الصّالحة، يُنزله مدبّرًا ﴿مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾، ثمّ لا يعمل به ولا يصعد إليه ذلك المأمور به خالصًا كما يريده ويرتضيه، إلّا في مدّة متطاولة لقلّة عُمّال الله والخُلّص من عباده، وقلّة الأعمال الصّاعدة، لأنّه لا يوصف بالصّعود إلّا الخالص، ودلّ عليه قوله على أثره: ﴿قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾، أو يدبّر أمر الدّنيا كلّها من السّماء إلى الأرض. (٣: ٢٤١)

ابن عَطيّة: الأمر اسم جنس لجميع الأمور، والمعنى يُنفذ الله تعالى قضاءه بجميع ما يشاؤه. (٤: ٣٥٨)

القُرطُبيّ: وقيل: يُنزل الوحي مع جبرئيل. وروى عمرو بن مرّة عن عبد الرّحمان بن سابط، قال: يدبّر أمر الدّنيا أربعة: جبرئيل، وميكائيل، وملك الموت، وإسرافيل، صلوات الله عليهم أجمعين. فأمّا جبرئيل فموكّل بالرّياح والجنود، وأمّا ميكائيل فموكّل بالقطر والماء، وأمّا ملك الموت فموكّل بقبض الأرواح، وأمّا إسرافيل فهو يُنزل بالأمر عليهم.

وقد قيل: إنّ العرش موضع التّدبير، كما أنّ ما دون العرش موضع التّفصيل، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ الرّعد: ٢، وما دون السّماوات موضع التّصريف، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا﴾ الفرقان: ٥٠. (١٤: ٨٦)

الشِّربينيّ: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ أي كلّ أمر هذا العالم بأن يفعل في ذلك فعل النّاظر في أدباره، لإتقان خواتمه ولوازمه، كما نظر في إقباله لإحكام فواتحه وعوازمه،

لا يكل شيئًا منه إلى أحد من خلقه. قال الرّازيّ في «اللّوامع»: وهذا دليل على أنّ استواءه على العرش يعني إظهاره القدرة، والعرش مظهر التّدبير لا مقرّ المدبّر. (٣: ٢٠٣)

أبو السُّعود: قيل: يدبّر أمر الدّنيا بأسباب سماويّة من الملائكة وغيرها نازلة آثارها وأحكامها إلى الأرض. (٥: ١٩٩)

البُرُوسَويّ: التّدبير: التّفكّر في دُبر الأمور والنّظر في عاقبتها... وهو بالنّسبة إليه تعالى التّقدير وتهيئة الأسباب، وله تعالى مدبّرات سماويّة كما قال: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ النّازعات: ٥... والمعنى: يدبّر الله تعالى أمر الدّنيا بأسباب سماويّة كالملائكة وغيرها، نازلة آثارها إلى الأرض. وأضاف التّدبير إلى ذاته إشارة إلى أنّ تدبير العباد عند تدبيره لا أثر له. (٧: ١٠٨)

الآلوسيّ: وأصل التّدبير النّظر في دابر الأمر والتّفكّر فيه، ليجيء محمود العاقبة، وهو في حقّه عزّ وجلّ مجاز عن إرادة الشّيء على وجه الإتقان ومراعاة الحكمة، والفعل مضمّن معنى الإنزال. (٢١: ١٢٠)

ابن عاشور: جملة ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في موضع الحال من اسم الجلالة في قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ﴾ السّجدة: ٤، أي خلق تلك الخلائق مدبّرًا أمرها. ويجوز أن تكون الجملة استئنافًا، وقوله: ﴿مِنَ السَّمَاءِ﴾ متعلّق بـ ﴿يُدَبِّرُ﴾ أو صفة للأمر أو حال منه، و(من) ابتدائيّة. والمقصود من حرفي الابتداء والانتهاء شمول تدبير الله تعالى الأمور كلّها في العالمين العُلويّ والسُّفليّ، تدبيرًا شاملًا لها من السّماء إلى الأرض. فأفاد حرف الانتهاء شمول التّدبير لأمور كلّ ما في السّماوات والأرض وفيما بينهما.

والتّدبير حقيقته التّفكير في إصدار فعل متقن أوّله وآخره، وهو مشتقّ من دُبُر الأمر، أي آخره، لأنّ التّدبير النّظر في استقامة الفعل ابتداءً ونهايةً. وهو إذا وصف به الله تعالى كناية عن لازم حقيقته، وهو تمام الإتقان. (٢١: ١٤٧)

الطَّباطَبائيّ: ...وإنّما يقولون بإسناد التّدبير نحو الرّبوبيّة للعالم إلى آلهتهم ثمّ اختصاص الألوهيّة وهي المعبوديّة بها عندهم. والله تعالى من شأن أنّه ربّ الأرباب وإله الآلهة.

فكان من الواجب عند إقامة الحجّة لإبطال قولهم أن يذكر أمر الخلقة، ثمّ يعقّب بأمر التّدبير لمكان تلازمهما وعدم انفكاك أحدهما من الآخر، حتّى يكون موجد الأشياء وخالقها هو الّذي يربّها ويدبّر أمرها، فيكون ربًّا وحده وإلهًا وحده، كما أنّه موجد خالق وحده.

ولذلك بعينه ذكر أمر التّدبير بعد ذكر الخلقة في الآية الّتي نحن فيها، إذ قيل: ﴿خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ فالولاية والشّفاعة كالاستواء على العرش من شؤون التّدبير. (١٦: ٢٤٤)

عبد الكريم الخطيب: تدبير الأمر: قضاؤه والأمر بإنفاذه. (١١: ٦٠٦)

مكارم الشّيرازيّ: و تشير الآية الأخيرة إلى توحيد الله سبحانه في البداية، ثمّ إلى مسألة المعاد، و بهذا تكمل هنا فروع و أركان التّوحيد الثّلاثة الّتي اتّضحت في الآيات السّابقة ـ توحيد الخالقيّة و الحاكميّة و العبوديّة ـ بذكر توحيد الرّبوبيّة، أي تدبير عالم الوجود من قبل الله سبحانه فقط، فتقول: إنّ الله يدبّر أمور العالم من مقام القرب منه إلى الأرض ﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ﴾.

و بتعبير آخر، فإنّ الله سبحانه قد جعل عالم الوجود من السّماء إلى الأرض تحت أمره و تدبيره، و لا يوجد مدبّر سواه في هذا العالم [إلى أن قال:]

الملاحظات.

إساءة الاستفادة من آية ﴿يُدَبِّرُ الْاَمْرَ﴾.

لقد اتّخذ بعض أتباع المذاهب المصطنعة المبتدعة، الآية أعلاه وسيلة و دليلًا لتوجيه مسلكهم و مذهبهم، و أرادوا أن يطبّقوا هذه الآية على مرادهم بارتكاب المغالطات و الاشتباهات، وادّعوا أنّ المراد من ﴿الْاَمْرَ﴾ في الآية: الدّين و المذهب، و التّدبير يعني إرسال الدّين، و العروج يعني رفع و نسخ الدّين و إستنادًا إلى هذا فإنّ كلّ مذهب أو دين لا يمكنه أن يعمّر أكثر من ألف سنة، و يجب أن يترك مكانه لدين آخر، و بهذا فإنّهم يقولون: إنّنا نقبل القرآن، لكن و استنادًا إلى نصّ هذا القرآن فإنّ دينًا آخر سيأتي بعد مرور ألف سنة.

و الآن نريد أن نبحث و نحلّل الآية المذكورة بحثًا محايدًا، لنرى هل يوجد فيها ارتباط بما يدّعيه هؤلاء، أم لا؟ و بغضّ النّظر عن أنّ هذا المعنى بعيد عن مفهوم الآية إلى الحدّ الّذي لا يخطر على ذهن أيّ قارئ خالي الذّهن.

إنّنا نرى ـ بعد الدّقّة ـ أنّ ما يقولونه لا ينسجم مع مفهوم الآية، بل إنّه مشكل بصورة واضحة من جهات كثيرة:

١ ـ إنّ تفسير كلمة ﴿الْاَمْرَ﴾ بالدّين لا دليل عليه، بل تنفي آيات القرآن الأخرى ذلك، لأنّ كلمة ﴿الْاَمْرَ﴾ قد استعملت في آيات أخرى بمعنى أمر الخلق، مثل ﴿اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس: ٨٢.

و قد استعملت كلمة ﴿الْاَمْرَ﴾ في هذه الآية، و آيات أخرى مثل الآية: ٥٠، من سورة القمر، الآية ٢٧، من سورة المؤمنون، الآية ٥٤، من سورة الأعراف، ٣٢: من سورة إبراهيم، ١٢ من سورة النّحل، ٢٥ من سورة الرّوم، ١٢: من سورة الجاثية، بمعنى الأمر التّكوينيّ لا بمعنى تشريع الدّين و المذهب.

و أساسًا فإنّ كلّ مورد يأتي الكلام فيه عن السّماء و الأرض، و الخلق و الخلقة و أمثال ذلك، فإنّ ﴿الْاَمْرَ﴾ يأتي بهذا المعنى، فتأمّل.

٢ ـ كلمة التّدبير تستعمل أيضًا في مورد الخلقة و الخلق، و تنظيم وضع عالم الوجود، لا بمعنى إنزال الدّين و الشّريعة، و لذلك نرى في آيات القرآن الأخرى ـ و الآيات يفسّر بعضها بعضًا ـ أنّ هذه

الكلمة لم تُستعمل مطلقًا في مورد الدّين و المذهب، بل استُعملت كلمة التّشريع أو التّنزيل أو الإنزال

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ الشّورى: ١٣.

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة: ٤٤.

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ آل عمران: ٣

٣ ـ إنّ الآيات الّتي قبل و بعد هذه الآية مرتبطة بالخلقة و خلق العالم، و لا ترتبط بتشريع الأديان، لأنّ الكلام في الآية السّابقة كان عن خلق السّماء و الأرض في ستّة أيّام ـ و بعبارة أخرى ستّ مراحل ـ و الكلام في الآية التّالية عن خلق الإنسان.

و لا يخفى أنّ تناسب و انسجام الآيات يوجب أن تكون هذه الآية المتوسّطة لآيات الخلقة مرتبطة بمسألة الخلقة و تدبير أمر الخلق. و لهذا فإنّنا إذا طالعنا كتب التّفسير الّتي كُتبت قبل مئات السّنين فإنّنا لا نجد أحدًا قد احتمل أن تكون الآية متعلّقة بتشريع الأديان، بالرّغم من أنّهم احتملوا احتمالات مختلفة. فمثلًا: مؤلّف تفسير «مجمع البيان» ـ و هو من أشهر التّفاسير الإسلاميّة، و مؤلّفه عاش في القرن السّادس الهجريّ ـ لم ينقل عن أحد علماء الإسلام قولًا يدّعي فيه أنّ الآية ترتبط بتشريع الأديان، مع أنّه ذكر أقوالًا مختلفة في تفسير الآية أعلاه. [و للكلام تتمّة فراجع]

(١٣: ٨٩)

فضل الله: في ما قد توحيه كلمة السّماء من معنى السّموّ و السُّموّ الّذي يتحرّك تدبير الله منه، في سلسلة مترابطة تشمل كلّ الظّواهر الموجودة فيه، و تنتهي إلى الأرض لتشمل كلّ مواقعها في السّطح و في العمق و في الفضاء.

و ربّما كان التّعبير بابتداء الأمر، الّذي هو كناية عن الشّأن المتعلّق بالأشياء من السّماء، إشارةً إلى الإيحاء لمقام الإلهيّ السّامي الّذي يقع في آفاق العلوّ، ما يفرض أن يكون ابتداء الفعل من الموقع نفسه، و في الأفق نفسه، باعتباره مركز التّدبير الرّئيس الّذي تنزل منه الإرادة إلى الأرض. (١٨: ٢٢٤)

الْمُدَبِّرَاتِ

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾. النّازعات: ٥

الإمام عليّ عليه السلام: إنّها الملائكة تدبّر أمر العباد من السّنة إلى السّنة. (الطّبرسيّ ٥: ٤٣٠)

ابن عبّاس: و أقسم بالملائكة الّذين يدبّرون أمور العباد، يعني جبريل و ميكائيل و إسرافيل و ملك الموت. (٥٠٠)

نحوه الزّجّاج. (٥: ٢٧٧)

قتادة: هي الملائكة. (الطّبريّ ١٢: ٤٢٤)

نحوه عطاء بن سائب. (الطّوسيّ ١٠: ٢٥٣)

مقاتل: فهم الملائكة، منهم الحُرّاس الّذين يكونون مع الرّياح، و مع المطر، و مع الكواكب، و مع الشّمس و القمر، و مع الإنس و الجنّ، فكذلك هم. و يقال: جبريل، و ميكائيل، و ملك الموت، عليهم السلام الّذين يدبّرون أمر الله تعالى في عباده و بلاده و بأمره. (٤: ٥٧٤)

الفرّاء: هي الملائكة أيضًا، تنزل بالحلال والحرام فذلك تدبيرها، وهو إلى الله جلّ وعزّ، ولكن لمّا نزلت به سمّيت بذلك، كما قال عزّ وجلّ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ الشعراء:١٩٣، وكما قال: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ البقرة:٩٧، يعني: جبريل عليه السلام نزّله على قلب محمّد ﷺ، والله الّذي أنزله. (٣: ٢٣٠)

الطّبريّ: يقول: فالملائكة المدبّرة ما أمرت به من أمر الله. (١٢: ٤٢٤)

القمّيّ: إنّها الأملاك يقع فيها أمر الله تعالى، فيجري بها القضاء في الدّنيا. (الطّبرسيّ ٥: ٤٣٠)

الماورديّ: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ فيهم قولان:

أحدهما: هي الملائكة، قاله الجمهور، فعلى هذا في تدبيرها بالأمر وجهان:

أحدهما: تدبير ما أمرت به وأرسلت فيه.

الثّاني: تدبير ما وكّلت فيه من الرّياح والأمطار.

الثّاني: هي الكواكب السّبعة، حكاه خالد بن معدان عن معاذ بن جبل، وعلى هذا في تدبيرها للأمر وجهان:

أحدهما: تدبير طلوعها وأفولها.

الثّاني: تدبير ما قضاه الله فيها من تقلّب الأحوال. (٦: ١٩٤)

الطّوسيّ: [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

وقيل: تدبير الملائكة في ما وكّلت به من الرّياح والأمطار، ونحو ذلك من الأمور. (١٠: ٢٥٣)

القشيريّ: الملائكة تنزل بالحرام والحلال. (٦: ٢٥٠)

الميبديّ: فهم الملائكة على ما بيّنّاه لا غير، هذه أقسام محذوفة الموضع، ولكن دلّ ما بعدها أنّها على تثبيت قيام السّاعة. (١٠: ٣٦٨)

الزّمخشريّ: أقسم سبحانه بطوائف الملائكة الّتي تنزع الأرواح... فتدبّر أمرًا من أمور العباد ممّا يصلحهم في دينهم أو دنياهم كما رسم لهم... (٤: ٢١٢)

ابن عطيّة: وأمّا ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾ فلا أحفظ خلافًا أنّها الملائكة، ومعناه: أنّها تدبّر الأمور الّتي سخّرها الله تعالى وصرّفها فيها كالرّياح والسّحاب وسائر المخلوقات. (٥: ٤٣١)

الطّبرسيّ: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ فيها أقوال:

أحدها: [قول الإمام عليّ عليه السلام]

وثانيها: إنّ المراد بذلك جبرائيل وميكائيل وملك الموت وإسرافيل يدبّرون أمور الدّنيا، فأمّا جبرئيل فموكّل بالرّياح والجنود، وأمّا ميكائيل فموكّل بالقطر والنّبات، وأمّا ملك الموت فموكّل بقبض الأنفس، وأمّا إسرافيل فهو ينزل بالأمر عليهم، عن عبد الرّحمان بن سابط.

وثالثها: [قول القمّيّ وتقدّم آنفًا] (٥: ٤٣٠)

الفخر الرّازيّ: وأمّا قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ فأجمعوا على أنّهم هم الملائكة. قال مقاتل: يعني جبرئيل وميكائيل، وإسرافيل وعزرائيل عليهم السلام يدبّرون أمر الله تعالى في أهل الأرض، وهم المقسّمات أمرًا. أمّا جبرئيل فوكّل بالرّياح والجنود، وأمّا ميكائيل موكّل بالقطر والنّبات، وأمّا ملك الموت

موكّل بقبض الأنفس، وأمّا إسرافيل فهو ينزل بالأمر عليهم، وقوم منهم موكّلون بحفظ بني آدم، وقوم آخرون بكتابة أعمالهم، وقوم آخرون بالخسف والمسخ والرّياح والسّحاب والأمطار.

بقي على الآية سؤالان:

السّؤال الأوّل: لِمَ قال: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ ولم يقل: أمورًا، فإنّهم يدبّرون أمورًا كثيرة، لا أمرًا واحدًا؟

والجواب: أنّ المراد به الجنس، وإذا كان كذلك قام مقام الجمع

السّؤال الثّاني: قال تعالى: إنّ الأمر كلّه لله، فكيف أثبت لهم هاهنا تدبير الأمر

والجواب: لمّا كان ذلك الإتيان به كان الأمر كأنّه له، فهذا تلخيص ما قاله المفسّرون في هذا الباب.

وعندي فيه وجه آخر: وهو أنّ الملائكة لها صفات سلبيّة وصفات إضافيّة: أمّا الصّفات السّلبيّة فهي أنّها مبرّأة عن الشّهوة والغضب والأخلاق الذّميمة، والموت والهرم والسّقم والتّركيب من الأعضاء والأخلاط والأركان، بل هي جواهر روحانيّة مبرّأة عن هذه الأحوال. [إلى أن قال:]

وأمّا قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ فهو إشارة إلى شرح حال قوّتهم العاملة، وذلك لأنّ كلّ حال من أحوال العالم السّفليّ مفوّض إلى تدبير واحد من الملائكة الّذين هم عُمّار العالم العلويّ وسُكّان بقاع السّماوات، ولمّا كان التّدبير لا يتمّ إلّا بعد العلم، لاجرم قدّم شرح القوّة العاقلة الّتي لهم على شرح القوّة العاملة الّتي لهم، فهذا الّذي ذكرته احتمال ظاهر، والله أعلم بمراده من كلامه. (٣١: ٢٨)

القُرطُبيّ: [نقل قول القشيريّ والماورديّ ثمّ قال:]

وأنّ الله تعالى علّق كثيرًا من تدبير أمر العالم بحركات النّجوم، فأُضيف التّدبير إليها وإن كان من الله، كما يسمّى الشّيء باسم ما يجاوره، وعلى أنّ المراد بـ ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾: الملائكة، فتدبيرها نزولها بالحلال والحرام وتفصيله، قاله ابن عبّاس وقتادة وغيرهما. وهو إلى الله جلّ ثناؤه، ولكن لمّا نزلت الملائكة به سمّيت به، كما قال عزّ وجلّ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ الشّعراء: ١٩٣، وكما قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ البقرة: ٩٧، يعني جبريل نزّله على قلب محمّد ﷺ، والله عزّ وجلّ هو الّذي أنزل.

وروى عطاء عن ابن عبّاس ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ ملائكة، وُكّلت بتدبير أحوال الأرض في الرّياح والأمطار وغير ذلك. [إلى أن قال:]

وقيل: أي وُكّلوا بأمور عرّفهم الله بها. (١٩: ١٩٢)

أبو حَيّان: [نقل قول ابن عطيّة وأضاف:]

وقيل: الملائكة الموكّلون بالأحوال. [ثمّ نقل أقوال المتقدّمين وقال:]

وقال معاذ: هي الكواكب السّبعة، وإضافة التّدبير إليها مجاز، أي يظهر تقلّب الأحوال عند قرانها وتربيعها وتسديسها وغير ذلك. (٨: ٤١٩)

الشِّربينيّ: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ أي الملائكة

تُدبّر أمر الدّنيا، أي تنزل بتدبيره. قال الرّازيّ: و يمكن الجواب بأنّها لمّا أُمرت سبّحت فسبقت فدبّرت ما أُمرت بتدبيره، فتكون هذه أفعالًا يتّصل بعضها ببعض.

و قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: المدبّرات هي الملائكة وكّلوا بأُمور عرّفهم الله تعالى العمل بها [إلى أن قال:]

و في تدبيرها بالأُمور وجهان:

أحدهما: تدبير طلوعها و أفولها

و الثّاني: في تدبير ما قضى الله تعالى فيها من تقليب الأحوال. (٤: ١٧٦)

أبو السُّعود: راجع، ن ز ع: «النّازعات» (٦: ٣٦٤)

البُرُوسَويّ: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ عطف على ﴿السَّابِقَاتِ﴾ بالفاء للدّلالة على ترتّب التّدبير على السّبق بغير تراخ و التّدبير: التّفكّر في دُبُر الأُمور و ﴿أَمْرًا﴾ مفعول للمدبّرات. قال الرّاغب: يعني الملائكة الموكّلين بتدبير الأُمور انتهى أي الّتي تدبّر أمرًا من الأُمور الدّنيويّة و الأُخرويّة للعباد، كما رُسم لهم من غير تفريط و تقصير. [لاحظ: ن ز ع: «النّازعات».] (١٠: ٣١٦)

الآلوسيّ: و عن غير واحد تفسير ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾ جبريل يدبّر الرّياح و الجنود و الوحي، و ميكال يدبّر القطر و النّبات، و عزرائيل يدبّر قبض الأرواح، و إسرافيل يدبّر الأمر المنزل عليهم، لأنّه ينزل به و يدبّر النّفخ في الصّور. و الأكثرون تفسيرها بالملائكة مطلقًا، بل قال ابن عطيّة: لا أحفظ خلافًا في أنّها الملائكة. و ليس في تفسير شيء ممّا ذُكر خبر صحيح عن رسول الله ﷺ فيما أعلم، و ما ذكرته أوّلًا هو الرّاجح عندي نظرًا للمقام، والله تعالى أعلم. (٣٠: ٢٥)

ابن عاشور: و ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾ الموصوفة بالتّدبير و التّدبير: جَولان الفكر في عواقب الأشياء و بإجراء الأعمال على ما يليق بما توجد له. فإن كانت ﴿السَّابِحَاتِ﴾ النّازعات: ٣، جماعات الملائكة، فمعنى تدبيرها: تنفيذ ما نيط بعُهدتها على أكمل ما أُذنت به، فعبّر عن ذلك بالتّدبير للأُمور، لأنّه يُشبه عمل المدبّر المتثبّت.

و إن كانت ﴿السَّابِحَاتِ﴾ خيل الغزاة، فالمراد بها لتدبير: تدبير مكائد الحرب من كرّ، و فرّ، و غارة، و قتل، و أسر، و لحاق للفارّين، أو ثبات بالمكان.

و إسناد التّدبير إلى ﴿السَّابِحَاتِ﴾ على هذا الوجه مجاز عقليّ، لأنّ التّدبير للفُرسان و إنّما الخيل وسائل لتنفيذ التّدبير، كما قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ الحجّ: ٢٧، فأسند الإتيان إلى ضمير ﴿كُلِّ ضَامِرٍ﴾ من الإبل، لأنّ إتيان الحجيج من الفجاج العميقة يكون بسير الإبل.

و في هذا المجاز إيماء إلى حذق الخيل و سرعة فهمها مقاصد فُرسانها، حتّى كأنّها هي المدبّرة لما دبّره فُرسانها. (٣٠: ٥٨)

الطَّباطَبائيّ: و قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ قيل: المراد بها مطلق الملائكة المدبّرين للأُمور، كما فسّر الأكثرون حتّى ادّعى بعضهم اتّفاق المفسّرين عليه.

وقيل: المراد بها الملائكة الأربعة المدبّرون لأمور الدّنيا جبرائيل وميكائيل وعزرائيل وإسرافيل، فجبرائيل يدبّر أمر الرّياح والجنود والوحي، وميكائيل يدبّر أمر القطر والنّبات، وعزرائيل موكّل بقبض الأرواح، وإسرافيل يتنزّل بالأمر عليهم وهو صاحب الصّور.

قيل: إنّها الأفلاك يقع فيها أمر الله فيجري بها القضاء في الدّنيا

وهناك قول بأنّ الإقسام في الآيات بمضاف محذوف، والتّقدير: وربّ النّازعات نزعًا إلخ

وأنت خبير بأنّ سياق الآيات الخمس سياق واحد متّصل متشابه الأجزاء، لايلائم كثيرًا من هذه الأقوال الماضية باختلاف المعاني المقسم بها، ككون المراد بـ﴿النّازعات﴾ الملائكة القابضين لأرواح الكفّار، وبـ﴿النّاشِطَاتِ﴾ الوحش، وبـ﴿السّابحات﴾ السّفن، وبـ﴿السّابِقَاتِ﴾ المنايا تسبق الآمال وبـ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾ الأفلاك

مضافًا إلى أنّ كثيرًا منها لادليل عليها من جهة السّياق، إلّا مجرّد صلاحيّة اللّفظ بحسب اللّغة للاستعمال فيه أعمّ من الحقيقة والمجاز

على أنّ كثيرًا منها لاتناسب سياق آيات السّورة الّتي تذكر يوم البعث، وتحتجّ على وقوعه على ما تقدّم في سورة «المرسلات» من حديث المناسبة بين ما في كلامه تعالى من الإقسام وجوابه.

والّذي يمكن أن يقال ـ والله أعلم ـ أنّ ما في هذه الآيات من الأوصاف المقسم بها، يقبل الانطباق على صفات الملائكة، في امتثالها للأوامر الصّادرة عليهم من ساحة العزّة المتعلّقة بتدبير أمور هذا العالم المشهود، ثمّ قيامهم بالتّدبير بإذن الله.

والآيات شديدة الشّبه سياقًا بآيات مفتتح سورة «الصّافّات» ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾ وآيات مفتتح سورة «المرسلات» ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا * فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا * وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا * فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا * فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا﴾ وهي تصف الملائكة في امتثالهم لأمر الله غير أنّها تصف ملائكة الوحي، والآيات في مفتتح هذه السّورة تصف مطلق الملائكة في تدبيرهم أمر العالم بإذن الله

ثمّ إنّ أظهر الصّفات المذكورة في هذه الآيات الخمس في الانطباق على الملائكة قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ وقد أطلق التّدبير ولم يقيّد بشيء دون شيء، فالمراد به التّدبير العالميّ بإطلاقه، وقوله: ﴿أَمْرًا﴾ تمييز أو مفعول به لـ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾، ومطلق التّدبير شأن مطلق الملائكة، فالمراد بـ﴿الْمُدَبِّرَاتِ﴾ مطلق الملائكة.

وإذ كان قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ مفتتحًا بفاء التّفريع الدّالّة على تفرّع صفة التّدبير على صفة السّبق، وكذا قوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا﴾ مقرونًا بفاء التّفريع الدّالّة على تفرّع السّبق على السّبح، دلّ ذلك على مجانسة المعاني المرادة بالآيات الثّلاث: ﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، فمدلولها أنّهم يدبّرون الأمر بعد ما سبقوا إليه،

و يسبقون إليه بعد ما سبحوا، أي أسرعوا إليه عند النّزول، فالمراد بـ﴿السَّابِحَاتِ﴾ و ﴿السَّابِقَاتِ﴾ هم المدبّرات من الملائكة، باعتبار نزولهم إلى ما أمروا بتدبيره.

فالآيات الثّلاث في معنى قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ﴾ الرّعد: ١١، ـ على ما تقدّم من توضيح معناه ـ فالملائكة يحرلون على الأشياء، و قد تجمّعت عليها الأسباب، وتنازعت فيها وجودًا و عدمًا و بقاءً و زوالًا، و في مختلف أحوالها، فما قضاه الله فيها من الأمر و أبرم قضاءه أسرع إليه الملك المأمور به ـ بعد ما عيّن له من المقام ـ و سبق غيره و تمّم السّبب الّذي يقتضيه، فكان ما أراده الله، فافهم ذلك.

و إذا كان المراد بالآيات الثّلاث الإشارة إلى إسراع الملائكة في النّزول على ما أمروا به من أمر و سبقهم إليه و تدبيره، تعيّن حمل قوله: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا﴾ على انتزاعهم وخروجهم من موقف الخطاب إلى ما أمروا به، فنزعهم غرقًا: شروعهم في النّزول نحو المطلوب بشدّة و جدّ، و نشطهم: خروجهم من موقفهم نحوه، كما أنّ سبحهم، إسراعهم إليه بعد الخروج، و يتعقّب ذلك سبقهم إليه و تدبير الأمر بإذن الله.

فالآيات الخمس إقسام بما يتلبّس به الملائكة من الصّفات عند ما يؤمرون بتدبير أمر من أمور هذا العالم المشهود، من حين يأخذون في النّزول إليه إلى تمام التّدبير.

و فيها إشارة إلى نظام التّدبير الملكوتيّ عند حدوث الحوادث، كما أنّ الآيات التّالية، أعني قوله: ﴿هَلْ أَتيكَ﴾ النّازعات: ١٥، إشارة إلى التّدبير الرّبوبيّ الظّاهر في هذا العالم.

و في التّدبير الملكوتيّ حجّة على البعث و الجزاء، كما أنّ في التّدبير الدّنيويّ المشهود حجّة عليه، على ما سيوافيك إن شاء الله بيانه.

هذا ما يعطيه التّدبّر في سياق الآيات الكريمة، و يؤيّده بعض التّأييد ما سيأتي من الأخبار في البحث الرّوائيّ الآتي إن شاء الله.

كلام في أنّ الملائكة وسائط في التّدبير

الملائكة وسائط بينه تعالى و بين الأشياء بدءًا و عودًا على ما يعطيه القرآن الكريم، بمعنى أنّهم أسباب للحوادث فوق الأسباب المادّيّة في العالم المشهود قبل حلول الموت، و الانتقال إلى نشأة الآخرة و بعده.

أمّا في العود، أعني حال ظهور آيات الموت و قبض الرّوح، و إجراء السّؤال و ثواب القبر و عذابه، و إماتة الكلّ بنفخ الصّور، و إحيائهم بذلك و الحشر، و إعطاء الكتاب و وضع الموازين و الحساب، و السّوق إلى الجنّة و النّار، فوساطتهم فيها غنيّ عن البيان، و الآيات الدّالّة على ذلك كثيرة لا حاجة إلى إيرادها، و الأخبار المأثورة فيها عن النّبيّ ﷺ و أئمّة أهل البيت ﵈ فوق حدّ الإحصاء.

و كذا وساطتهم في مرحلة التّشريع من النّزول بالوحي، و دفع الشّياطين عن المداخلة فيه، و تسديد

النبيّ، و تأييد المؤمنين، و تطهيرهم بالاستغفار.

و أمّا وساطتهم في تدبير الأمور في هذه النشأة فيدلّ عليها ما في مفتتح هذه السّورة، من إطلاق قوله: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ بما تقدّم من البيان.

وكذا قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ فاطر: ١، الظّاهر بإطلاقه ـ على ما تقدّم من تفسيره ـ في أنّهم خلقوا و شأنهم أن يتوسّطوا بينه تعالى و بين خلقه، و يُرسلوا لإنفاذ أمره الّذي يستفاد من قوله تعالى في صفتهم: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ الأنبياء: ٢٦، ٢٧، و قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ النحل: ٥٠، و في جعل الجناح لهم إشارة ذلك.

فلا شغل للملائكة إلّا التوسّط بينه تعالى و بين خلقه بإنفاذ أمره فيهم، و ليس ذلك على سبيل الاتّفاق بأن يجري الله سبحانه أمراً بأيديهم، ثمّ يجري مثله لا بتوسيطهم، فلا اختلاف و لا تخلّف في سنّته تعالى ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ هود: ٥٦، و قال: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ فاطر: ٤٣.

و من الوساطة كون بعضهم فوق بعض مقاماً، و أمر العالي منهم السّافل بشيء من التّدبير، فإنّه في الحقيقة توسّط من المتبوع بينه تعالى و بين تابعه في إيصال أمر الله تعالى، كتوسّط ملك الموت في أمر بعض أعوانه بقبض روح من الأرواح. قال تعالى حاكياً عن الملائكة: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ الصّافّات: ١٦٤، و قال: ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ التكوير: ٢١، و قال: ﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ﴾ سبأ: ٢٣.

و لا ينافي هذا الّذي ذكر ـ من توسّطهم بينه تعالى و بين الحوادث، أعني كونهم أسباباً تستند إليها الحوادث ـ استناد الحوادث إلى أسبابها القريبة المادّيّة، فإنّ السّببيّة طوليّة لا عرضيّة، أي إنّ السّبب القريب سبب للحادث، و السّبب البعيد سبب للسّبب.

كما لا ينافي توسّطهم و استناد الحوادث إليهم استناد الحوادث إليه تعالى، و كونه هو السّبب الوحيد لها جميعاً، على ما يقتضيه توحيد الرّبوبيّة، فإنّ السّببيّة طوليّة كما سمعت لا عرضيّة. و لا يزيد استناد الحوادث إلى الملائكة استنادها إلى أسبابها الطّبيعيّة القريبة و قد صدّق القرآن الكريم استناد الحوادث إلى الحوادث الطّبيعيّة كما صدّق استنادها إلى الملائكة.

و ليس لشيء من الأسباب استقلال قباله تعالى حتّى ينقطع عنه، فيمنع ذلك استناد ما استند إليه إلى الله سبحانه، على ما يقول به الوثنيّة من تفويضه تعالى تدبير الأمر إلى الملائكة المقرّبين، فالتّوحيد القرآنيّ ينفي الاستقلال عن كلّ شيء من كلّ جهة: لا يملكون لأنفسهم نفعاً و لا ضرّاً و لا موتاً و لا حياةً و لا نشوراً.

فمثل الأشياء في استنادها إلى أسبابها المترتّبة القريبة و البعيدة، و انتهائها إلى الله سبحانه بوجه بعيد كمثل الكتابة يكتبها الإنسان بيده و بالقلم، فللكتابة

استناد إلى القلم ثمّ إلى اليد الّتي توسّلت إلى الكتابة بالقلم، و إلى الإنسان الّذي توسّل إليها باليد و بالقلم. و السّبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقلّ بالسّببيّة، من غير أن ينافي سببيّته استناد الكتابة بوجه إلى اليد و إلى القلم.

و لا منافاة أيضًا بين ما تقدّم أنّ شأن الملائكة هو التّوسّط في التّدبير، و بين ما يظهر من كلامه تعالى أنّ بعضهم أو جميعهم مداومون على عبادته تعالى و تسبيحه و السّجود له، كقوله: ﴿وَ مَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ لَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ الأنبياء: ١٩، ٢٠، و قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يُسَبِّحُونَهُ وَ لَهُ يَسْجُدُونَ﴾ الأعراف: ٢٠٦.

و ذلك لجواز أن تكون عبادتهم و سجودهم و تسبيحهم عين عملهم في التّدبير، و امتثالهم الأمر الصّادر عن ساحة العزّة بالتّوسّط، كما ربّما يومي إليه قوله تعالى: ﴿وَ لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَ الْمَلٰئِكَةُ وَ هُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ النّحل: ٤٩. (٢٠: ١٨٠)

عبد الكريم الخطيب: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ هي أيضًا نفس هذه الكواكب، السّابحات سبحًا، و السّابقات سبقًا، إنّها في تعاملنا معها، تضبط الزّمن، ساعات، و أيّامًا، و شهورًا. ﴿وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ﴾ الإسراء: ١٢

و تدبير هذه الكواكب لأمورنا، هو فيما يظهر من آثارها في حياتنا، من حرّ و برد و من هبوب رياح، و نزول أمطار، و إنضاج ثمار، و مدّ و جزر في البحار، و غير ذلك ممّا نشهده من حركة الشّمس و القمر، و ما يتبع هذه الحركة من آثارها في عالمنا الأرضيّ، برًّا، و بحرًا، و جوًّا. (١٥: ١٤٣٢)

مكارم الشّيرازيّ: لاحظ: ن ز ع: «النّازعات». (١٩: ٣٣٠)

فضل الله: [نقل خلاصة كلام الطّباطبائيّ ثمّ قال:]

ثمّ إنّ أظهر الصّفات المذكورة في هذه الآيات الخمس في الانطباق على الملائكة قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾... و قد كان قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ مفتتحًا بفاء التّفريع الدّالّة على تفرّع صفة التّدبير على صفة السّبق، و كذا قوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا﴾ مقرونًا بفاء التّفريع الدّالّة على تفرّع السّبق على السّبح، دلّ ذلك على مجانسة المعاني المراده بالآيات الثّلاث ﴿وَ السَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ فمدلولها أنّهم يدبّرون الأمر بعد ما سبقوا إليه، و يسبقون إليه بعد ما سبحوا، أي أسرعوا إليه عند النّزول...

و إذا كان المراد بالآيات الثّلاث الإشارة إلى إسراع الملائكة في النّزول على ما أمروا به من أمر و سبقهم إليه و تدبيره، تعيّن حمل قوله: ﴿وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطًا﴾ النّازعات: ١، ٢، على انتزاعهم و خروجهم من موقف الخطاب إلى ما أمروا

به، فنزعهم غرقًا، شروعهم في النزول نحو المطلوب بشدّة وجدّ، ونشطهم، خروجهم من موقعهم نحوه...

فالآيات الخمس إقسامٌ بما يتلبّس به الملائكة من الصّفات عندما يؤمرون بتدبير أمر من أمور هذا العالم المشهود، من حين يأخذون في النّزول إليه إلى تمام التّدبير.

ولنا ملاحظة على الوجه الأوّل، وهو أنّ هناك خلافًا في المراد بالصّافّات والمرسلات في ما هو المراد منها، وليس هناك اتّفاق على إرادة الملائكة منها وعلى الوجه الثّاني، أنّ الفاء هنا لا ظهور لها في التّفريع، فيمكن أن يكون لمجرّد العطف على نحو التّرتيب الذّكريّ، من دون ارتباط لأحدهما بالآخر، ونحن لا نجد ضرورة في تنوّع المعنى المراد من هذه الفقرات، لأنّ المسألة هي مسألة القسم بهذه الأمور المهمّة، كما يمكن أن يكون المراد منها كلّ ما صدق عليه المعنى من المخلوقات الّتي يتناسب مضمونها مع العناوين المأخوذة فيها، لأنّ كلّ موجود في الكون له سرّه الّذي يمثّل الأهمّيّة المميّزة الّتي تجعل له قيمة كونيّة تجعله في مستوى القسم به، والله العالم.

وربّما كانت هذه الكلمات واردةً في الأجواء الّتي تسبق القيامة أو تتحرّك في داخلها، بعيدًا عن أسلوب القسم، باعتبار أنّ ذلك يوحي بالجوّ الحركيّ الّذي يهزّ المشاعر الّتي تتصوّر المسألة هناك في حركة العنف المتمثّل بالنّزع والنّشط والسّبح والسّبق والتّدبير، للإيحاء بالجدّيّة المسؤولة الّتي لا يملك أحد أمامها أن يواجه القضيّة باللّامبالاة العبثيّة والاسترخاء الغافل، ليكون ارتباط هذه الفقرات بما بعدها ارتباطًا طبيعيًّا باعتباره من أجواء هذا اليوم. (٣١ . ٢٤)

يَتَدَبَّرُونَ

١ـ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. النّساء: ٨٢

ابن عبّاس: أفلا يتفكّرون في القرآن أنّه يشبه بعضه بعضًا ويصدّق بعضه بعضًا وفيه ما أمرهم النّبيّ ﷺ. (٧٥)

نحوه الثّعلبيّ. (٣: ٣٥٠)

مُجاهِد: معناه أنّه لم لا يتفكّرون في القرآن حتّى يعلموا أنّه ليس بمخلوق، ولا يُشبه كلام مخلوق.

(المَيبُديّ ٢: ٦٠٣)

الضّحّاك: قوله ﴿يَتَدَبَّرُونَ﴾ النّظر فيه.

(الطّبريّ ٤: ١٨٢)

ابن زَيْد: إنّ القرآن لا يكذّب بعضه بعضًا، ولا ينقض بعضه بعضًا، ما جهل النّاس من أمر، فإنّما هو من تقصير عقولهم وجهالتهم... فحقّ على المؤمن أن يقول: كلّ من عند الله، ويؤمن بالمتشابه، ولا يضرب بعضه ببعض، وإذا جهل أمرًا ولم يعرفه أن يقول: الّذي قال الله حقّ، ويعرف أنّ الله تعالى لم يقل قولًا وينقضه، ينبغي أن يؤمن بحقيقة ما جاء من الله.

(الطّبريّ ٤: ١٨٢)

الطّبَريّ: يعني جلّ ثناؤه بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ أفلا يتدبّر المبيّتون غير الّذي تقول لهم، يا محمّد كتاب الله، فيعلموا حجّة الله عليهم في

طاعتك واتّباع أمرك، وأنّ الّذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربّهم، لاتّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضه بعضًا بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق. (٤: ١٨٢)

الماوَرْديّ: أصل التدبّر الدّبور، لأنّه النظر في عواقب الأمور. (١: ٥١٠)

الطُّوسيّ: هذه الآية تدلّ على أربعة أشياء.

أحدها: على بطلان التقليد، وصحّة الاستدلال في أصول الدّين، لأنّه حثّ ودعاه إلى التدبّر، وذلك لايكون إلّا بالفكر والنظر.

والثّاني: يدلّ على فساد مذهب من زعم أنّ القرآن، لايفهم معناه إلّا بتفسير الرّسول [...] الحشويّة والمجبّرة، لأنّه تعالى حثّ على [...] ليعلموابه

الثّالث: يدلّ على أنّه لو كان من عند غير الله، لكان على قياس كلام العباد من وجود الاختلاف فيه.

الرّابع: تدلّ على أنّ المتناقض من الكلام ليس من فعل الله، لأنّه لو كان من فعله، لكان من عنده، لامن عند غيره.

والتدبّر، هو النّظر في عواقب الأمور، وأصله الدُّبر. والتدابر: التقاطع، لأنّ كلّ واحد يولّي الآخر دُبره، بعداوته له. (٣: ٢٧٠)

الواحديّ: يعني المنافقين، ومعنى تدبّرت الشّيء: نظرت في عاقبته، يقول: أفلا يتأمّلون القرآن، ويتفكّرون فيه؟ (٢: ٨٦)

البغويّ: يعني: أفلايتفكّرون في القرآن، والتدبّر: هو النظر في آخر الأمر، ودُبر كلّ شيء آخره. (١: ٦٦٧)

المَيْبُديّ: التدبّر في اللُّغة: النّظر في أدبار الأمور، ليستقيم أوّله وآخره، وقال ربّ العالمين في هذه الآية: لِمَ لايتسمعون المنافقون القرآن، ولِمَ لايتفكّرون فيه ولايتأمّلون؟ ولا ينظرون في أوّله وآخره، حتّى يعلموا أنّ آياته يُشبه بعضه بعضًا، ويصدّق بعضه بعضًا، ولاتناقض فيه، ولو اجتمع أهل العالم، واجتمعت العقول والعلوم، على أن يأتوا بمثله، لايأتون، ويعجزون عنه، كما قال ربّ العزّة: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء: ٨٨. (٢: ٦٠٣)

الزّمَخْشَريّ: تدبّر الأمر: تأمّله والنّظر في إدباره، وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه، ثمّ استعمل في كلّ تأمّل، فمعنى تدبّر القرآن: تأمّل معانيه وتبصّر ما فيه. (١: ٥٤٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٢٤٤)

ابن عَطيّة: المعنى: هؤلاء المنافقون الطّاعنون عليك، الرّافعون بغير برهان في صدر نبوّتك ألايرجعون إلى النّصفة، وينظرون موضع الحجّة، ويتدبّرون كلام الله تعالى، فتظهر لهم براهينه وتلوح أدلّته. والتدبّر: النّظر في أعقاب الأمور وتأويلات الأشياء. هذا كلّه يقتضيه قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ وهذا أمر بالنّظر والاستدلال، ثمّ عرّف تعالى بمواقع الحجّة. (٢: ٨٣)

الطَّبْرِسيّ: أي أفلا يتفكّر اليهود والمنافقون في القرآن؛ إذ ليس فيه خلل، ولا تناقض، ليعلموا أنّه حجّة.

وقيل: ليعلموا أنّهم لا يقدرون على مثله، فيعرفوا أنّه ليس بكلام أحد من الخلق.

وقيل: ليعرفوا اتّساق معانيه، وائتلاف أحكامه وشهادة بعضه لبعض، وحسن عباراته.

وقيل: ليعلموا كيف اشتمل على أنواع الحِكَم من أمر بحسن، ونهي عن قبيح، وخبر عن مخبر صدق، ودعاء إلى مكارم الأخلاق، وحثّ على الخير والزّهد، مع فصاحة اللّفظ، وجودة النّظم، وصحّة المعنى، فيعرفوا أنّه خلاف كلام البشر. والأولى أن يُحمَل على الجميع، لأنّ من تدبّر فيه، علم جميع ذلك. (٢: ٨١)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّه تعالى لمّا حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كلّ ذلك لأجل أنّهم ما كانوا يعتقدون كونه محقًّا في ادّعاء الرّسالة صادقًا فيه، بل كانوا يعتقدون أنّه مُفتر متخرّص، فلاجرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكّروا في الدّلائل الدّالّة على صحّة نبوّته، فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ فاحتجّ تعالى بالقرآن على صحّة نبوّته، وفي الآية مسائل.

المسألة الأولى: التّدبير والتّدبّر عبارة عن النّظر في عواقب الأمور وأدبارها، ومنه قوله: إلام تدبّروا أعجاز أمور قد ولّت صدورها، ويقال في فصيح الكلام: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، أي لو عرفت في صدر أمري ما عرفت من عاقبته.

المسألة الثّانية: اعلم أنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّه تعالى احتجّ بالقرآن على صحّة نبوّة محمّد ﷺ؛ إذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلّق بما قبلها ألبتّة. (١٠: ١٩٦)

القُرطُبيّ: ...ثمّ عاب المنافقين بالإعراض عن التّدبّر في القرآن والتّفكّر فيه وفي معانيه... والتّدبير: أن يُدبّر الإنسان أمره، كأنّه ينظر إلى ما تصير إليه عاقبته. ودلّت هذه الآية وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ محمّد: ٢٤، على وجوب التّدبّر في القرآن ليعرف معناه. فكان في هذا ردّ على فساد قول من قال: لا يؤخذ من تفسيره إلّا ما ثبت عن النّبيّ ﷺ، ومنع أن يتأوّل على ما يسوغه لسان العرب. وفيه دليل على الأمر بالنّظر والاستدلال وإبطال التّقليد، وفيه دليل على إثبات القياس. (٥: ٢٩٠)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور ﴿يتدبّرون﴾ بياء وتاء بعدها على الأصل. وقرأ ابن مُحَيْصِن: بإدغام التّاء في الدّال، وهذا استفهام معناه الإنكار، أي فلا يتأمّلون ما نزل عليك من الوحي، ولا يعرضون عنه، فإنّه في تدبّره يظهر برهانه ويسطع نوره، ولا يظهر ذلك لمن أعرض عنه ولم يتأمّله. (٣: ٣٠٤)

الشِّرْبينيّ: أي يتأمّلون القرآن، وما فيه من المعاني البديعة. (١: ٣١٨)

أبو السُّعود: إنكار واستقباح لعدم تدبّرهم

القرآن، وإعراضهم عن التأمّل فيما فيه من موجبات الإيمان. وتدبّر الشيء: تأمّله والنظر في أدباره ما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه، ثمّ استُعمل في كلّ تفكّر ونظر والفاء للعطف على مقدّر، أي أيعرضون عن القرآن فلا يتأمّلون فيه، ليعلموا كونه من عند الله تعالى، بمشاهدة ما فيه من الشّواهد الّتي من جملتها هذا الوحي الصّادق والنّصّ النّاطق، بنفاقهم المحكيّ على ما هو عليه. (٢: ١٦٩)

الآلوسيّ: لعلّه جواب سؤال نشأ من جعل الله تعالى شهيدًا، كأنّه قيل: شهادة الله تعالى لا شبهة فيها، ولكن من أين يعلم أنّ ما ذكرته شهادة لله تعالى محكيّة عنه؟ فأجاب سبحانه بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾؟ وأصل التّدبّر: التأمّل في أدبار الأمور وعواقبها، ثمّ استُعمل في كلّ تأمّل سواء كان نظرًا في حقيقة الشّيء، وأجزائه، أو سوابقه وأسبابه، أو لواحقه وأعقابه

و«الفاء» للعطف على مقدّر، أي أيشكّون في أنّ ما ذكر شهادة الله تعالى، فلا يتدبّرون القرآن الّذي جاء به هذا النّبيّ ﷺ المشهود له، ليعلموا كونه من عند الله، فيكون حجّة، وأيّ حجّة على المقصود

وقيل: المعنى: أيعرضون عن القرآن فلا يتأمّلون فيه، ليعلموا كونه من عند الله تعالى، بمشاهدة ما فيه من الشّواهد الّتي من جملتها هذا الوحي الصّادق، والنّصّ النّاطق بنفاقهم المحكيّ على ما هو عليه. (٥: ٩٢)

رشيد رضا: [له بحث مستوفى حول القرآن، لاحظ: ق ر أ: «القرآن»] (٥: ٢٨٧)

سيّد قُطب: [له بحث مستوفى أيضًا حول القرآن، لاحظ: ق ر أ: «القرآن»] (٢: ٧٢١)

ابن عاشور: الفاء تفريع على الكلام السّابق المتعلّق بهؤلاء المنافقين أو الكفرة الصّرحاء، وبتولّيهم المعرض بهم في شأنه بقوله: ﴿وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ النّساء: ٨٠، وبقولهم ﴿طَاعَةٌ﴾ النّساء: ٨١، ثمّ تدبير العصيان فيما وُعدوا بالطّاعة في شأنه. ولمّا كان ذلك كلّه أثرًا من آثار استبطان الكفر، أو الشّكّ، أو اختيار ما هو في نظرهم أولى ممّا أمروا به وكان استمرارهم على ذلك ــ مع ظهور دلائل الدّين ــ منبئًا بقلّة تفهّمهم القرآن، وضعف استعدادهم، كان المقام لتفريع الاستفهام عن قلّة تفهّمهم. فالاستفهام إنكاريّ للتّوبيخ، والتّعجيب منهم في استمرار جهلهم، مع توفّر أسباب التّدبّر لديهم.

تحدّى الله تعالى هؤلاء بمعاني القرآن، كما تحدّاهم بألفاظه، لبلاغته؛ إذ كان المنافقون قد شكّوا في أنّ القرآن من عند الله، فلذلك يُظهرون الطّاعة بما يأمرهم به، فإذا خرجوا من مجلس النّبيّ ﷺ خالفوا ما أمرهم به لعدم ثقتهم، ويشكّكون ويشكّون إذا بدا لهم شيء من التّعارض، فأمرهم الله تعالى بتدبّر القرآن، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ آل عمران: ٧

والتّدبّر مشتقّ من الدُّبر، أي الظّهر، اشتقّوا من الدُّبر فعلًا، فقالوا: تدبّر إذا نظر في دُبر الأمر، أي في غائبه أو في عاقبته، فهو من الأفعال الّتي اشتقّت من الأسماء الجامدة. والتّدبّر يتعدّى إلى المتأمّل فيه بنفسه، يقال: تدبّر الأمر. فمعنى ﴿يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ يتأمّلون

دلالته، وذلك يحتمل معنيين.

أحدهما: أن يتأمّلوا دلالة تفاصيل آياته على مقاصده الّتي أرشد إليها المسلمين، أي تدبّر تفاصيله.

وثانيهما: أن يتأمّلوا دلالة جملة القرآن ببلاغته على أنّه من عند الله، وأنّ الّذي جاء به صادق. وسياق هذه الآيات يرجّح حمل التّدبّر هنا على المعنى الأوّل، أي لو تأمّلوا وتدبّروا هدي القرآن لحصل لهم خير عظيم، ولما بقوا على فتنتهم الّتي هي سبب إضمارهم الكفر مع إظهارهم الإسلام. وكلا المعنيين صالح بحالهم، إلّا أنّ المعنى الأوّل أشدّ ارتباطًا بما حكي عنهم من أحوالهم.

وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ...﴾ يجوز أن يكون عطفًا على الجملة الاستفهاميّة، فيكونوا أُمروا بالتدبّر في تفاصيله، وأُعلموا بما يدلّ على أنّه من عند الله، وذلك انتفاء الاختلاف منه، فيكون الأمر بالتدبّر عامًّا. وهذا جزئيّ من جزئيّات التّدبّر، ذُكر هنا انتهازًا لفرصة المناسبة، لنشرهم بالاستدلال على صدق الرّسول، فيكون زائدًا على الإنكار المسوق له الكلام، تعرّض له لأنّه من المهمّ بالنّسبة إليهم، إذ كانوا في شكّ من أمرهم. وهذا الإعراب أليق بالمعنى الأوّل من معنيي التّدبّر هنا.

ويجوز أن تكون الجملة حالًا من «القرآن»، ويكون قيدًا للتّدبّر، أي ألا يتدبّرون انتفاء الاختلاف منه، فيعلمون أنّه من عند الله، وهذا أليق بالمعنى الثّاني من معنيي التّدبّر.

وممّا يستأنس به للإعراب الأوّل عدم ذكر هذه الزّيادة في الآية المماثلة لهذه من سورة القتال، وهي قوله: ﴿فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ محمّد: ٢٠ ـ ٢٤، وهذه دقائق من تفسير الآية أهملها جميع المفسّرين. (٤: ١٩٩)

الطَّبَاطَبَائيّ: الآية تحضيض في صورة الاستفهام. التّدبّر هو أخذ الشّيء بعد الشّيء، وهو في مورد الآية التّأمّل في الآية عقيب الآية، أو التّأمّل بعد التّأمّل في الآية. لكن لمّا كان الغرض بيان أنّ القرآن لا اختلاف فيه، وذلك إنّما يكون بين أزيد من آية واحدة، كان المعنى الأوّل ـ أعني التّأمّل في الآية عقيب الآية ـ هو العمدة، وإن كان ذلك لا ينفي المعنى الثّاني أيضًا. (٥: ١٩)

عبد الكريم الخطيب: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ إلفات لجماعات المنافقين والضّالّين إلى ما فاتهم من خير عظيم، حين لم يقفوا عند آيات الله، ولم يتدبّروها، ويصحّحوا موقفهم منها، وذلك بالنّظر فيها نظرًا يرتاد مواقع الخير، ويتنشّد مطالع الهدى...

إنّهم لو فعلوا ذلك، وأخلوا أنفسهم من تلك المشاعر الخبيثة المستولية عليهم، لرأوا وجه الحقّ سافرًا في آيات الله وكلماته، ولأخذوا طريقهم إلى الله مستقيمًا، فآمنوا بالله، وبرسوله، وبهذا الكتاب الّذي أنزل على رسوله.

فإنّ نظرة مخلصة إلى كتاب الله، تصل العقول به، وتفتح القلوب له، لما في كلّ آية وكلّ كلمة منه من

أمارات مشرقة، تحدّث بأنّ هذا الكلام هو كلام الله، وأنّ هذا الكتاب هو كتاب الله، وأقرب تلك الأمارات وأظهرها أنّ هذا الكتاب قائم على أسلوب واحد، ومنهج واحد، ومستوى واحد. (٣: ٨٤٥)

مكارم الشّيرازيّ: [لاحظ: خ ل ف «اختلافًا»] (٣: ٣٠٦)

فضل الله: ﴿يَتَدَبَّرُونَ﴾ يتفكّرون ويتأمّلون معانيه، ويتبصّرون ما فيه. والتّدبّر: هو أحد الشّيء، والنّظر في عواقب الأمور. والفرق بين التّدبّر والتّفكّر هو أنّ التّدبّر تصرّف القلب بالنّظر في العواقب، والتّفكّر تصرّف القلب بالنّظر في الدّلائل. (٧: ٨[illegible])

ولاحظ: خ ل ف: «اختلافًا».

٢ـ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ محمّد: ٢٤.

ابن عبّاس: أفلا يتفكّرون بالقرآن ما نزل بهم. (٤٢٩)

قتادة: إذًا والله يجدون في القرآن زاجرًا عن معصية الله لو تدبّره القوم فعقلوه، ولكنّهم أخذوا بالمتشابه فهلكوا عند ذلك. (الطّبريّ ١١: ٣٢٦)

الإمام الصّادق عليه السلام: أفلا يتدبّرون القرآن، فيقضوا ما عليهم من الحقّ. (الطّبرسيّ ٥: ١٠٤)

مثله الإمام الكاظم عليه السلام. (الطّبرسيّ ٥: ١٠٤)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: أفلا يتدبّر هؤلاء المنافقون مواعظ الله الّتي يعظهم بها في آي القرآن الّذي أنزله على نبيّه عليه الصّلاة والسّلام ويتفكّرون في حججه الّتي بيّنها لهم في تنزيله، فيعلموا بها خطأ ما هم عليه مقيمون. (١١: ٣٢٦)

الطّوسيّ: معناه: أفلا يتدبّرون القرآن بأن يتفكّروا فيه ويعتبروا به، أم على قلوبهم قفل يمنعهم من ذلك، تنبيهًا لهم على أنّ الأمر بخلافه. وليس عليها ما يمنع من التّدبّر والتّفكّر والتّدبّر في النّظر في موجب الأمر وعاقبته، وعلى هذا دعاهم إلى تدبّر القرآن.

وفي ذلك حجّة على بطلان قول من يقول: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلّا بخبر وسمع.

وفيه تنبيه على بطلان قول الجهّال من أصحاب الحديث: إنّه ينبغي أن يُروى الحديث على ما جاء وإن كان مختلًّا في المعنى، لأنّ الله تعالى دعا إلى التّدبّر والفقه، وذلك مناف للتّجاهل والتّعامي. (٩: ٣٠٣)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ١٠٤)

الميبديّ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ فيعرفوا ما لهم وعليهم. (٩: ١٩٤)

الزّمخشريّ: ويتصفّحون ما فيه من المواعظ والزّواجر ووعيد العصاة، حتّى لا يجسروا على المعاصي. (٣: ٥٣٦)

نحوه أبو حيّان. (٨: ٨٣)

ابن عطيّة: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ توقيف وتوبيخ، وتدبّر القرآن: زعيم بالتّبيين والهدى. (٥: ١١٩)

الفخر الرّازيّ: ولنذكر تفسيرها في مسائل:

المسألة الأولى: لمّا قال الله تعالى: ﴿فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾ محمّد: ٢٣، كيف يمكنهم التّدبّر في

القرآن؟ قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ وهو كقول القائل للأعمى: أبصر، و للأصمّ: اسمع؟ فنقول: الجواب عنه من ثلاثة أوجه مترتّبة، بعضها أحسن من البعض:

الأوّل، تكليفه ما لايطاق جائز، والله أمر من علم أنّه لايؤمن بأن يؤمن، فكذلك جاز أن يُصمّهم ويذمّهم على ترك التّدبّر.

الثّاني، أنّ قوله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ المراد منه النّاس.

الثّالث، أن نقول: هذه الآية وردت محقّقة لمعنى الآية المتقدّمة، فإنّه تعالى قال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ﴾ محمّد: ٢٣، أي أبعدهم عنه، أو عن الصّدق أو عن الخير، أو غير ذلك من الأمور الحسنة. ﴿فَأَصَمَّهُمْ﴾ لايسمعون حقيقة الكلام، وأعماهم لا يتّبعون طريق الإسلام. فإذن هم بين أمرين: إمّا لا يتدبّرون القرآن فيبعدون منه، لأنّ الله تعالى لعنهم وأبعدهم عن الخير والصّدق، والقرآن منهما الصّنف الأعلى بل النّوع الأشرف، وإمّا يتدبّرون، لكن لاتدخل معانيه في قلوبهم لكونها مقفلة، تقديره: أفلايتدبّرون القرآن لكونهم ملعونين مبعودين، أم على قلوب أقفال فيتدبّرون ولايفهمون. وعلى هذا لا نحتاج أن نقول: (أمْ) بمعنى بل، بل هي على حقيقتها للاستفهام واقعة في وسط الكلام، والهمزة أخذت مكانها وهو الصّدر، و (أمْ) دخلت على (القلوب) الّتي في وسط الكلام.

(٢٨: ٦٥)

القُرطُبيّ: أي يتفهّمونه، فيعلمون ما أعدّ الله للّذين لم يتولّوا عن الإسلام. (١٦: ٢٤٦)

الشِّربينيّ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ بقلوب منفتحة منشرحة، ليهتدوا إلى كلّ خير ﴿الْقُرْآنَ﴾ أي يجهدوا أنفسهم في أن يتفكّروا في الكتاب الجامع لكلّ خير، الفارق بين الحقّ والباطل، حتّى لايجسروا على المعاصي. [ثمّ أدام نحو الفخر الرّازيّ] (٤: ٣٦)

أبوالسُّعود: أي ألا يلاحظونه ولايتصفّحونه وما فيه من المواعظ والزّواجر حتّى لايقعوا فيما وقعوا فيه من الموبقات. (٦: ٩١)

نحوه البُرُوسَويّ (٨: ٥١٨)، والآلوسيّ (٢٦: ٧٤)

ابن عاشور: تفريع على قوله ﴿فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ محمّد: ٢٣، أي هلّا تدبّروا القرآن عوض شغل بالهم في مجلسك بتتبّع أحوال المؤمنين، أو تفريع على قوله ﴿فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾. والمعنى أنّ الله خلقهم بعقول غير منفعلة بمعاني الخير والصّلاح، فلايتدبّرون القرآن مع فهمه، أولا يفهمونه عند تلقّيه، وكلا الأمرين عجيب.

والاستفهام تعجيب من سوء علمهم بالقرآن ومن إعراضهم عن سماعه. (٢٦: ٩٥)

عبد الكريم الخطيب: هو سؤال يتردّد في صدور من ينظرون إلى هؤلاء الّذين كانوا على طريق الإيمان، ثمّ لم يلبثوا أن انصرفوا عنه، وضلّوا سواء السّبيل، ثمّ ألقى بهم بعيدًا عن دائرة المؤمنين.

فكلّ من كان يشهد منهم من المؤمنين، يسأل هذا السّؤال: ما بال هؤلاء الأشقياء، قد ألقوا بأنفسهم في موقع الهلاك، وقد كانت آيات الله بين أيديهم؟ أمع

آيات الله يكون عمى و ضلالاً ؟ و كيف و هي صبح مشرق، و نور مبين؟

أمران لا ثالث لهما، هما العلّة الّتي جاء منها هذا البلاء الّذي حلّ بهؤلاء الأشقياء المناكيد: إمّا لأنّهم لم يتدبّروا القرآن، و لم يحسنوا الإصغاء إليه، و الاتّصال به، و الأخذ عنه. و إمّا لأنّهم تدبّروا و أصغوا، و حاولوا أن يتّصلوا بالقرآن، و لكن كانت قلوبهم مغلقة، و مختومًا عليها، فلا ينفذ إليها شعاع من هدى أبدًا.

و سواء أ كان هذا أو ذاك، فإنّ الدّاء منهم، و فيهم، و ليس من آيات الله، و لا في آيات الله، فما في آيات الله هدى، و حقّ و نور.

و هذا مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ المؤمنون: ٦٨.

و لا يصحّ أن يكون الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ للتحضيض، بمعنى «هلّا»، لأنّ التحضيض إنّما يكون لمن يُرجى منه إتيان ما يحضّ عليه، و هؤلاء قد سبق الحكم عليهم بأنّ الله قد لعنهم فأصمّهم و أعمى أبصارهم، فكيف يُدعون بعد هذا إلى تدبّر القرآن؟ (١٣: ٣٥٩)

مكارم الشّيرازيّ: و تناول آخر آية من هذه الآيات ذكر العلّة الحقيقيّة لانحراف هؤلاء القوم التّعساء، فقالت: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾؟

نعم، إنّ عامل مسكنة هؤلاء و ضياعهم، أحد اثنين: إمّا أنّهم لا يتدبّرون في القرآن، برنامج الهداية الإلهيّة، و الوصفة الطّبّيّة الشّافية تمامًا، أو أنّهم يتدبّرونه، إلّا أنّ قلوبهم مُقفلة نتيجة اتّباع الهوى و الأعمال الّتي قاموا بها من قبل، و هي مقفلة بشكل لا تنفذ معه أيّ حقيقة إلى قلوبهم.

و بتعبير آخر، فإنّهم كرجل ضلّ طريقه في ظلمات، فلا سراج في يديه و لا هو يبصر إذ هو أعمى، فلو كان معه سراج، و كان مبصرًا، فإنّ الاهتداء إلى طريق في أيّ مكان سهل و يسير. (١٦: ٣٤٦)

فضل الله: ليتعمّقوا في مفاهيمه، و ينفتحوا على أحكامه، و يتعرّفوا من خلاله على الخطوط الفاصلة بين الحقّ و الباطل، و بين الكفر و الإيمان، ليلتزموا الخطّ القرآنيّ في قضايا العقيدة و الحياة؟ و ما المانع أن يتدبّروه و هم يملكون معرفة اللّغة الّتي نزل بها، و القدرة على الفهم؟ ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾؟

فلا تنفتح على الحقّ من خلال القرآن، و لا تلتقي بالخير في آياته، كما لو كان على قلوبهم قفل يغلقها عن الوعي و الفهم و الانفتاح.

و الظّاهر ـ كما قال في «مجمع البيان» ـ أنّ هذه الآية دالّة: «على بطلان قول من قال: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلّا بخبر و سمع»، فإنّ الله يدعو إلى فهم القرآن و تدبّره حتّى يكتشف النّاس فكره و شريعته و نهجه في الحياة، و ليست هذه الأقوال الّتي تعزل القرآن عن الفهم العامّ للنّاس، إلّا لونًا من ألوان تجميد القرآن في الثّقافة العامّة، و إبعاد النّاس عن اكتشاف الزّيف الّذي يحشده البعض في المضمون التّفسيريّ له. (٢١: ٧١)

يَدَّبَّرُوا

١ ـ ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ المؤمنون ٦٨

ابن عبّاس: أفلم يتفكّروا في القرآن وما فيه من الوعيد؟ (٢٨٨)

نحوه الطّبريّ (٩: ٢٣٣)، والطّوسيّ (٧: ٣٨١)، والقُشيريّ (٤: ٢٥٣) والمَيْبُديّ (٦: ٤٥٣)، والزّمخشريّ (٣: ٣٦)، وابن عطيّة (٤: ١٥٠)، والطّبرسيّ (٤: ١١٢).

الفَخْر الرّازيّ: ثمّ إنّه سبحانه لمّا وصف حالهم ردّ عليهم بأن بيّن أنّ إقدامهم على هذه الأمور لابدّ وأن يكون لأحد أمور أربعة

أحدها: أن لا يتأمّلوا في دليل نبوّته، وهو المراد من قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ النّساء: ٨٢، فبيّن أنّ القول الّذي هو القرآن كان معروفًا لهم، وقد مكّنوا من التّأمّل فيه من حيث كان مباينًا لكلام العرب في الفصاحة، ومبرّأ عن التّناقض في طول عمره، ومن حيث ينبّه على ما يلزمهم من معرفة الصّانع ومعرفة الوحدانيّة، فلِمَ لا يتدبّرون فيه ليتركوا الباطل ويرجعوا إلى الحقّ؟ [وأمّا الأمر الثّاني والثّالث والرّابع لاربط لها بالموضوع فلاحظ] (٢٣: ١١١)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٥٨٥)

أبو حَيّان: ذكر تعالى توبيخهم على إعراضهم عن اتّباع الحقّ، و﴿الْقَوْلَ﴾: القرآن الّذي أتى به محمّد ﷺ أي أفلم يتفكّروا فيما جاء به عن الله، فيعلموا أنّه المعجز الّذي لا يمكن معارضته، فيصدّقوا به وبمن جاء به، وبّخهم ووقّفهم على تدبّره، وأنّهم بمكابرتهم وخطرهم الفاسد، قال بعضهم: سحر، وقال بعضهم: شعر، وهو أعظم الدّلائل الباقية على غابر الدّهر. قرعهم أوّلًا بترك الانتفاع بالقرآن، ثمّ ثانيًا بأنّ ما جاءهم جاء آباءهم الأوّلين... (٦: ٤١٣)

نحوه أبو السُّعود (٤: ٤٢٥)، والبُرُوسَويّ (٦: ٩٣) والآلوسيّ (١٨: ٥٠).

ابن عاشور: الفاء لتفريع الكلام على السّابق، وهو قوله: ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ إلى قوله: ﴿سَامِرًا تَهْجُرُونَ﴾ المؤمنون: ٦٣ ـ ٦٧، وهذا التّفريع معترض بين جملة ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ وجملة ﴿وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ المؤمنون: ٧٥

والمفرّع استفهامات عن سبب إعراضهم واستمرار قلوبهم في غمرة، إلى أن يحلّ بهم العذاب الموعود

وهذه الاستفهامات مستعملة في التّخطئة على طريقة إنكار المرسل، لأنّ اتّضاح الخطإ يستلزم الشّكّ في صدوره عن العقلاء، فيقتضي ذلك الشّكّ السّؤال عن وقوعه من العقلاء.

ومآل معاني هذه الاستفهامات أنّها إحصاء لمثار ضلالهم وخطئهم، ولذلك خصّت بذكر أمور من هذا القبيل. وكذلك احتجاج عليهم، وقطع لمعذرتهم، وإيقاظ لهم بأنّ صفات الرّسول كلّها دالّة على صدقه

فالاستفهام الأوّل: عن عدم تدبّرهم فيما يُتلى عليهم من القرآن، وهو المقصود بـ ﴿الْقَوْلَ﴾ أي الكلام

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ النساء: ٨٢

و التدبّر: إعمال النظر العقليّ في دلالات الدلائل على ما نصبت له، وأصله أنّه من النظر في دبر الأمر أي فيما لا يظهر منه للمتأمّل بادئ ذي بدء. و قد تقدّم عند قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ سورة النساء: ٨٢.

و المعنى أنّهم لو تدبّروا قول القرآن لعلموا أنّه الحقّ بدلالة إعجازه، و بصحّة أغراضه، فما كان استمرار عنادهم إلّا لأنّهم لم يتدبّروا القول. و هذا أحد العلل الّتي غمرت بهم في الكفر. (١٨: ٧١)

الطَّباطَبائيّ: شروع في قطع أعذارهم في الإعراض عن القرآن النازل لهدايتهم، وعدم استجابتهم للدّعوة الحقّة الّتي قام بها النّبيّ ﷺ.

فقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ الاستفهام فيه للإنكار، و اللّام في ﴿الْقَوْلَ﴾ للعهد، و المراد به القرآن المتلوّ عليهم، و الكلام متفرّع على ما تقدّمه من كونهم في غفلة منه و شغل يشغلهم عنه، والمعنى: هل إذا كانوا على تلك الحال لم يدّبّروا هذا القول المتلوّ عليهم، حتّى يعلموا أنّه حقّ من عند الله فيؤمنوا به. (١٥: ٤٥)

مكارم الشّيرازيّ: أعذار المنكرين المختلفة.

تحدّثت الآيات السّابقة عن إعراض الكفّار واستكبارهم إزاء الرّسول الأعظم ﷺ، و تناولت هذه الآيات أعذارهم في هذا المجال و الردّ عليهم، و شرحت الدّوافع الحقيقيّة لإعراض المشركين عن القرآن و الرّسول ﷺ.

و يمكن تلخيصها في خمس مراحل:

الأولى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾.

فأوّل سبب لتعاستهم هو تعطيل التفكّر في مضمون دعوة النّبيّ ﷺ و لو تفكّروا مليًّا لما بقيت مشكلة لديهم. [و باقي المراحل لاحاجة لنا إلى ذكرها، فلاحظ] (١٠: ٤٢٤)

فضل الله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ الّذي جاءهم به النّبيّ محمّد ﷺ ليعرفوا كيف ينطلق من مواقع الصّدق الّذي لامجال فيه للكذب، وكيف يدلّ على نفسه، أسلوبًا و مضمونًا، أنّه كلام الله و ليس من كلام البشر. و كيف يحكمون على ما لم يتدبّروا فيه، و كيف يشكّون في ما لم يتأمّلوا فيه؟ و إذا كانوا قد تدبّروه، فماذا وجدوا فيه؟ فليتحدّثوا عن الخلل الّذي يقصدونه، و عن الشّبهات الّتي يثيرها، ولكنّهم لايتحدّثون بهذه الطّريقة، بل يواجهون المسألة بأسلوب العناد الجامد الّذي لا يفصح عن شيء، لأنّهم لايجدون ما يدافعون به عن موقفهم. (١٦: ١٧٢)

٢ ـ ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. ص: ٢٩

ابن عبّاس: لكي يتفكّروا في آياته. (٣٨٢)

الطّبَريّ: و اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة القرّاء: ﴿لِيَدَّبَّرُوا﴾ بالياء، يعني ليتدبّر هذا القرآن من أرسلناك إليه من قومك يا محمّد. و قراءة أبو جعفر و عاصم (لِتَدَبَّرُوا آيَاتِهِ) بالتاء، بمعنى لتتدبّره أنت يا محمّد و أتباعك.

و أولى القراءتين عندنا بالصّواب في ذلك أن يقال:

إنّهما قراءتان مشهورتان صحيحتا المعنى، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب. (١٠: ٥٧٦)

نحوه الطُّوسيّ (٨: ٥٥٦)، والطَّبْرِسيّ (٤: ٤٧٣).

الزّجّاج: المعنى: هذا كتاب ليدّبّروا آياته، ليفكّروا في آياته، وفي أدبار أمورهم، أي عواقبها. (٤: ٣٢٩)

الزّمخشريّ: وتدبّر الآيات: التّفكّر فيها والتّأمّل الّذي يؤدّي إلى معرفة ما يُدبّر ظاهرها من التّأويلات الصّحيحة والمعاني الحسنة، لأنّ من اقتنع بظاهر المتلوّ لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبها، ومهرة نثور لا يستولدها. (٣: ٣٧٢)

ابن عَطيّة: وقرأ جمهور النّاس ﴿لِيَدَّبَّرُوا﴾ بشدّة الدّال والباء، والضّمير للعالم، وقرأ حفص عن عاصم (لِتَدَبَّرُوا) على المخاطبة، وقرأ أبو بكر عنه (لِتَدَبَّرُوا) بتخفيف الدّال. أصله: تتدبّروا. وظاهر هذه الآية يُعطي أنّ التّدبّر من أسباب إنزال القرآن، فالتّرتيل إذاً أفضل من الهذّ[1]، إذ التّدبّر لا يكون إلّا مع التّرتيل. وباقي الآية بيّن. (٤: ٥٠٣)

نحوه القُرطُبيّ. (١٥: ١٩٢)

الفخر الرّازيّ: ... ولمّا ذكر الله تعالى هذه الطّريقة الدّقيقة في الإلزام في القرآن، لاجرم وصف القرآن بالكمال والفضل، فقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ مبيّناً أنّ من لم يتدبّر ولم يتأمّل ولم يساعده التّوفيق الإلهيّ لم يقف على هذه الأسرار العجيبة المذكورة في هذا القرآن العظيم، حيث يراه في ظاهر الحال مقروناً بسوء التّرتيب، وهو في الحقيقة مشتمل على أكمل جهات التّرتيب، فهذا ما حضرنا في تفسير هذه الآيات، وبالله التّوفيق. (٢٦: ٢٠٣)

أبو حَيّان: وقرأ الجمهور: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ بياء الغيبة وشدّ الدّال، وأصله: ليتدبّروا، وقرأ عليّ بهذا الأصل، وقرأ أبو جعفر بتاء الخطاب وتخفيف الدّال، وجاء كذلك عن عاصم والكِسائيّ بخلاف عنهما، والأصل لتتدبّروا بتاءين، فحُذفت إحداهما على الخلاف الّذي فيها، أهي تاء المضارعة أم التّاء الّتي تليها؟ واللّام في ﴿لِيَدَّبَّرُوا﴾ لام «كي»، وأسند التّدبّر إلى الجميع، وهو التّفكّر في الآيات، والتّأمّل الّذي يفضي بصاحبه إلى النّظر في عواقب الأشياء. (٧: ٣٩٥)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ متعلّق بـ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾ أي أنزلناه ليتفكّروا في آياته الّتي من جملتها هذه الآيات المعربة عن أسرار التّكوين والتّشريع، فيعرفوا ما يدبر ظاهرها من المعاني الفائقة والتّأويلات اللّائقة. (٥: ٣٦٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٨: ٢٥)

الآلوسيّ: [نحو أبي السُّعود ثمّ نقل القراءتين] (٢٣: ١٨٩)

ابن عاشور: والتّدبّر: التّفكّر والتّأمّل الّذي يبلغ به صاحبه معرفة المراد من المعاني، وإنّما يكون

---

[1] سرعة القراءة.

ذلك في كلام قليل اللّفظ كثير المعاني الّتي أودعت فيه؛ بحيث كلّما ازداد المتدبّر تدبّرًا، انكشفت له معان لم تكن بادية له بادئ النّظر. وأقرب مثل للتّدبّر هنا هو ما مرّ آنفًا من معاني قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ إلى قوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ ص: ٢٧، ٢٨، وتقدّم عند قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ في سورة النّساء: ٨٢.

وقرأ الجمهور ﴿لِيَدَّبَّرُوا﴾ بياء تحتيّة وتشديد الدّال. وأصل ﴿يَدَّبَّرُوا﴾ يتدبّروا، فقلبت التّاء دالًا لقرب مخرجيهما، ليتأتّى الإدغام لتخفيفه، وهو صيغة تكلّف مشتقّة من فعل: دَبَرَ يدبُر، بوزن «ضرب»، إذا تتبّع، فتدبّره بمنزلة تتبّعه، ومعناه: أنّه يتعقّب ظواهر الألفاظ، ليعلم ما يدبُر ظواهرها من المعاني المكنونة والتّأويلات اللّائقة. وتقدّم عند قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ المؤمنون: ٦٨. [ثمّ نقل قراءة الأخرى]

(٢٣: ١٤٨)

الطَّباطَبائيّ: أي هذا كتاب من وصفه كذا وكذا، وتوصيفه بالإنزال المشعر بالدّفعة دون التّنزيل الدّالّ على التّدريج، لأنّ ما ذكر من التّدبّر والتّذكّر يناسب اعتباره مجموعًا لا نجومًا مفرّقة.

والمقابلة بين ﴿لِيَدَّبَّرُوا﴾ و﴿لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ تفيد أنّ المراد بضمير الجمع النّاس عامّة.

المعنى هذا كتاب أنزلناه إليك كثير الخيرات والبركات للعامّة والخاصّة، ليتدبّره النّاس فيهتدوا به، أو تتمّ لهم الحجّة، وليتذكّر به أولوا الألباب فيهتدوا إلى الحقّ باستحضار حجّته وتلبيتها من بيانه.

(١٧: ١٩٧)

فضل الله: ويتأمّلوها ليأخذوا منها المعرفة الشّاملة بالحقّ، المنفتح على الحياة كلّها، وعلى الإنسان كلّه.

(١٩: ٢٥٧)

الوُجوه والنّظائر

الحيريّ: الدّابر على خمسة أوجه:

أحدها: آخر، كقوله: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ٤٥، وقوله: ﴿وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف: ٧٢، وقوله: ﴿أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ الحجر: ٦٦.

والثّاني: الظّهر، كقوله: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ الأنفال: ١٦.

والثّالث: المنهزمون، كقوله: ﴿وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾ آل عمران: ١١١، وقوله: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ التّوبة: ٢٥، نظيرها في الحشر، الآية: ١٢.

والرّابع: الخلف، كقوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ ق: ٤٠، وبعني خلف صلاة المغرب ركعتي سنّة، وقوله: ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ الطّور: ٤٩، وهي وقت الصّبح، وأراد به ركعتي الفجر.

والخامس: ذهب، كقوله: ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ المدّثّر: ٣٣.

(٢٤٩)

الدّامغانيّ: الدّبر والأدبار على ستّة أوجه: الظّهر، الدّين الباطل، عقيب، الذّهاب، الغابر، التّدبّر،

التّفكّر.

فوجه منها: الأدبار: الظّهور، قوله في الأنفال ١٥ ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ يعني الظّهور، مثلها فيها، ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ الأنفال ١٦، يعني ظهره، كقوله في يوسف: ٢٧، ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ﴾ أي من ظهر.

و الوجه الثّاني: الأدبار أديان آبائهم، قوله في محمّد ٢٥، ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ﴾ يعني على دين آبائهم و هي اليهوديّة، كقوله في الإسراء ٤٦، ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ يعني رجعوا إلى أصنامهم و عكفوا على عبادتها

و الوجه الثّالث: الأدبار: عقيب الشّيء، قوله في ق ٤٠، ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾ يعني خلف السّجود بعد صلاة المغرب، كقوله [في] الطّور ٤٩: ﴿وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ يعني صلاة الغداة.

و الوجه الرّابع: دبر أي ذهب، قوله في المدّثّر: ٣٣ ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ أي ذهب.

و الوجه الخامس: دابرهم يعني غابرهم و آخرهم، فذلك قوله في الأنعام: ٤٥: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ﴾ يعني أصلهم و آخرهم، مثلها في الحجر ٦٦، ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ﴾ يعني غابر هؤلاء ﴿مَقْطُوعٌ﴾.

و الوجه السّادس: التّدبّر: التّفكّر، قوله في النّساء ٨١- ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ أي أفلا يتفكّرون في القرآن؟ كقوله في محمّد ﷺ: ٢٦. (٣٢١)

الأُصول اللُّغويّة

١- الأصل في هذه المادّة: الدُّبْر و الدُّبُر: خلاف القُبُل، و الجمع أدبار، و هو ما يجمع الإست و الحياء بكلّ ذي حافر و ظِلْف و خُفّ و مِخْلَب، ثمّ توسّع استعماله في الإنسان و كلّ شيء، و منه الدُّبُر: الظّهر. يقال: دبرَه يدبُرُه و يدبِرُه دُبورًا، أي تلا دُبُرَه و تبعه من ورائه، فهو دابر و ذاك مدبور، و استدبَره: أتاه من ورائه.

و دابر الإنسان: عُرقوبه، يقال: ضربه على دابر عقبه، أي أسفل من الألية من مؤخّرها.

و دابر الطّائر: الّتي يضرب بها، و هي كالإصبع في باطن رجليه، و هي دابرة الطّائر أيضًا

و الدّابرة: صيصية الدّيك، و دابرة الحافر: ما يحاذي مؤخّر الرّسغ، و الدّابرة: آخر الرّمل، و الجمع دوابر

و الدّابر: العقب، يقال: دَبَرتُ الرّجل، إذا بقيتَ بعده، و دَبَرني فلان و خلفني: جاء بعدي، و منه أيضًا: دُبُر البيت: مؤخّره و زاويته.

و دُبُر الشّهر: آخره، يقال: جئتك دُبُرَ الشّهر و في دُبُره و على دُبُره و دُبُر اللّيل: آخره، دَبَرَ اللّيل و أدبرَ: أي ولّى، و أمس الدّابر: الذّاهب.

و الدُّبُر: آخر كلّ شيء، يقال: دَبَرَ السّهم الهدف يدبُرُه دَبْرًا و دُبورًا، أي صار من وراء الهدف، و جعل فلان قولي دَبْرَ أذنه و دُبُرَ أذنه: خلف أذنه.

و قطع الله دابرَهم: آخر من بقي منهم، و من دعاء الإمام زين العابدين لأهل الثّغور: « تقطع به دابرَهم،

وتحصد به شوكتهم[(١)]».

والدُّبُريّ: المنسوب إلى الدُّبُر، وفي الحديث «لا يأتي الصّلاة إلّا دُبُريًّا»، أي آخر وقت الصّلاة، ومثله: «ثلاثة لا تُقبل لهم صلاة: رجل أتى الصّلاة دِبارًا ...» جمع: دُبْر ودُبُر، أي يأتي آخر أوقات الصّلاة وغيرها. والرّأي الدَّبَريّ: الّذي يعرض بعد وقوع الشّيء.

والدَّبور: ريح تقابل الصَّبا، تهبّ من قِبَل القبلة دابرةً نحو المشرق، والجمع: دُبُر ودَبائر، وسمّيت دَبورًا لأنّها تجيء من دُبُر الكعبة، كما قيل ولا يصحّ، يقال: دَبَرت الرّيح تدبُر دُبورًا، أي صارت دَبورًا، وأدبر الرّجل: صار في الدَّبور.

والدَّبار: الهلاك، يقال: عليه فلان الدَّبار، كما يقولون: العفاء، أي انقطاع الأثر، ودَبَر القوم يدبُرون دَبارًا.

والدَّبير: ما أدبرت به القاتل إلى ركبتيه، والقبيل ما أقبل به القاتل إلى حقوه، وقيل: الدَّبير: فتْل الكتّان والصّوف، والقبيل: فَتْل القُطن، يقال: أدبر الرّجل، أي عرف دبيره من قبيله.

وفي المثل: «ما يدري فلان قبيلًا من دبير» أي لا يعرف شيئًا، وقيل: معناه لا يعرف نسب أبيه من نسب أمّه.

والدَّبير: خيبة القِدْح في القمار، والقبيل: فوز القِدْح، والمدابرة: أن تقامر قمارًا لا ترجع فيه، وليس فيه ردّيدى. قال ابن فارس: «وهو من هذا الباب، لأنّه ولّى صاحبه دُبُرَه».

والتّدبير: عتق المملوك بعد موت سيّده، فيقول له: أنت حرّ بعد موتي، أو أنت حرّ دُبُر حياتي.

والتّدبير: النّظر في عواقب الأمور والتّفكّر فيها، وهو التّدبّر أيضًا، يقال: فلان يتدبّر أعجاز أمور قد ولّت صدورها، واستدبر من أمره ما لم يكن استقبل نظر فيه مستدبرًا، فعرف ما عاقبة ما لم يعرف من صدره.

والتّدبير في الحديث: روايته، يقال: دبّرت الحديث، أي حدّثت به عن غيري، ودبّرته عنه: رويته. واشتقّ الجوهريّ هذا المعنى من الدُّبُر وقصره عليه، فقال: «دبّرتُ الحديث عن فلان: حدّثت به عنه بعد موته»، ونقله الفيروزابادي دون أن يغلّطه كعادته.

والإدبار: خلاف الإقبال، والمُدابر من المنازل: نقيض المُقابل، وشاة مُقابلة ومُدابرة، كذلك النّاقة، فالمُقابلة الّتي تُشقّ أذنها من قِبل وجهها، والمُدابرة الّتي تُشقّ أذنها من قِبَل قفاها.

وفي الحديث: «إنّ النّبيّ ﷺ نهى أن يضحّى بشرقاء أو خرقاء، مُقابلة أو مُدابرةً أو جدعاءَ».

ويقال للقوم في الحرب: ولّوهم الدُّبُر والأدبار، وما لهم من مُقبَل ولا مُدبَر، أي مذهب في إقبال وإدبار.

والدَّبَرة: الهزيمة في القتال، وهو اسم من الإدبار، أي التّولية، يقال: جعل الدَّبَرة عليهم: الهزيمة.

---

(١) الصّحيفة السّجّاديّة: ٢٧

و رجل أُدابر: يقطع رحمه، و ذلك أنّه يُـدبِر عنها و لايُقبِل عليها، و رجل أُدابر أيضًا لايقبل قولَ أحد و لايلوي على شيء.

و التّدابر: المصارمة و الهجران، و هو أن يـولّي الرّجل صاحبَه دُبُرَه و يعرض عنه بوجهه، و في الحديث: «لاتدابروا و لاتقاطعوا» و هو المُدابرة. يقال دابَرْتُه، أي عادَيْتُه.

و الدَّبْر: النّحل، و الجمع دُبور، سُمّي بالـدَّبْر لأنّ إبرته الّتي يلسع بها في دُبره، و هو من باب ذكر المكان و المراد به ما فيه، كقولهم: أكلتُ قدرًا طيّبة، أي أكلتُ ما فيها.

و الدَّبْر: قطعة تغلظ في البحر كالجزيرة، يعلوها الماء و ينضب عنها، أي ينحسر عنها و ينكشف، فهو يُقبِل عليها و يُدبِر عنها.

و الدَّبْر: المال الكثير، يقال: أدبرَ الرّجل إذا صار له دَبْر، و هو من هذا الباب، لأنّه لايتعهّد لكثرته، فيتركه صاحبه لمن يرثه إذا أدبَر، أي مات.

٢ ـ و نحو الدَّبار ـ أي الهلاك ـ التَّبار، يقال: تَبِر الشّيء يَتبَر تَبارًا، و المتبور: الهالك، و كذا: الدَّمار، فبين هذه الموادّ الثّلاث اشتقاق أكبر.

٣ ـ و أنكر ثَعْلَب و شَمِر قول المحدّثين: دبّرتُ الحديث، أي حدّثت به عن غيري، فقال ثَعْلَب: «إنّما هو يَذْبُرُه، أي يتقنه» بينما رويت لغة الدّال عن الأصمعيّ و أبي عُبَيْد، و احتجّ الأزهريّ بالحديث: «أما سمعته من معاذ يدبّره عن رسول الله ﷺ»؟ و هذا من باب الإبدال، نحو قولهم: ما ذاق عَدُوفًا، و ما ذاق عَذُوفًا، أي ما ذاق شيئًا.

٤ ـ و أمّا قولهم: دَبِر البعير يَدبَر دَبَرًا، أي قَرِح ظهره، فمثله من: ثَبِرت القُرحة: انفتحت، و نحو إبدال الثّاء دالًا قولهم: مرثَ الشّيء و مَرَدَه، إذا لثّه بيده.

٥ ـ و الدَّبْرة: السّاقية بين المزارع، و هذا ممّا شذّ عن الأصل، و نحوه: الدَّبْل، أي الجدول، فهل الدّال فيه مبدلة من اللّام، نحو: المكبول و المكبود، أي المحبوس؟

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا اسم الفاعل (دابِر) ٤ مرّات، و الاسم مفردًا (دُبُر) ٥ مرّات، و جمعًا (أَدْبار) ١٣ مرّة، و مزيدًا من (الإفعال) الماضي ٤ مرّات، و اسم الفاعل مفردًا و جمعًا (مُدْبِر) و (مُدْبِرين) ٨ مرّات، و المصدر (إدْبار) مرّة، و من (التّفعيل) المضارع ٤ مرّات، و اسم الفاعل مرّة، و من (التّفعّل) المضارع ٤ مرّات في ٤٤ آية:

١ ـ الدُّبُر و الأدبار:

١ ـ ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ﴾ يوسف ٢٥

٢ ـ ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ يوسف ٢٧

٣ ـ ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ يوسف ٢٨

٤ ـ ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ القمر ٤٥

٥ و ٦ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ

دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة ... ﴾
الأنفال ١٥ و ١٦

٧ ـ ﴿لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون﴾ آل عمران ١١١

٨ ـ ﴿ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يولون الأدبار وكان عهد الله مسئولا﴾ الأحزاب ١٥

٩ ـ ﴿ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون وليا ولا نصيرا﴾ الفتح: ٢٢

١٠ ـ ﴿لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون﴾ الحشر ١٢

١١ ـ ﴿... ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين﴾ المائدة ٢١

١٢ ـ ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا﴾ النساء ٤٧

١٣ ـ ﴿ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق﴾
الأنفال ٥

١٤ ـ ﴿فأسر بأهلك بقطع من الليل واتبع أدبارهم ولا يلتفت منكم أحد وامضوا حيث تؤمرون﴾
الحجر ٦٥

١٥ ـ ﴿... وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا﴾ الإسراء: ٤٦

١٦ ـ ﴿إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم﴾
محمد: ٢٥

١٧ ـ ﴿فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم﴾ محمد ٢٧

١٨ ـ ﴿ومن الليل فسبحه وأدبار السجود﴾ ق: ٤٠

١٩ ـ ﴿ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم﴾
الطور ٤٩

٢ ـ الإدبار

٢٠ ـ ﴿كلا إنها لظى * نزاعة للشوى * تدعو من أدبر وتولى﴾ المعارج: ١٥ ـ ١٧

٢١ ـ ﴿ثم أدبر واستكبر * فقال إن هذا إلا سحر يؤثر﴾ المدثر ٢٣، ٢٤

٢٢ ـ ﴿والليل إذ أدبر * والصبح إذا أسفر * إنها لإحدى الكبر﴾ المدثر: ٣٣ ـ ٣٥

٢٣ ـ ﴿ثم أدبر يسعى * فحشر فنادى * فقال أنا ربكم الأعلى﴾ النازعات ٢٢ ـ ٢٤

٢٤ و ٢٥ ـ ﴿... فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ...﴾ النمل ١٠، القصص: ٣١

٢٦ ـ ﴿... وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين﴾ التوبة ٢٥

٢٧ ـ ﴿وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين﴾ الأنبياء: ٥٧

٢٨ ـ ﴿إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين﴾ النمل: ٨٠

٢٩ ـ ﴿فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين﴾ الروم: ٥٢

٣٠ ـ ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ الصّافّات : ٩٠

٣١ ـ ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ المؤمن ٣٣

٣ ـ الدّابر

٣٢ ـ ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام : ٤٥

٣٣ ـ ﴿... وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف . ٧٢

٣٤ ـ ﴿... وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ الأنفال ٧

٣٥ ـ ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ الحجر : ٦٦

٤ ـ التّدبير

٣٦ ـ ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ...﴾ يونس ٣

٣٧ ـ ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ...﴾ يونس . ٣١

٣٨ ـ ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ الرّعد ٢

٣٩ ـ ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ السّجدة : ٥

٤٠ ـ ﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ النّازعات ٣ ـ ٥

٥ ـ التّدبّر

٤١ ـ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء . ٨٢

٤٢ ـ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ محمّد ٢٤

٤٣ ـ ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ المؤمنون ٦٨

٤٤ ـ ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ص : ٢٩

يلاحظ أوّلاً: أنّ مشتقّات هذه المادّة جاءت في خمسة محاور:

أ ـ الدُّبُر و الأدبار و الإدبار في الآيات (١ ـ ٣١)، وفيها بحوث:

١ ـ جاءت الآيات الثّلاث الأُول بلفظ ﴿دُبُر﴾، أي خلف حقيقة (١): ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾ (٢): ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (٣): ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾.

و جاءت ثلاث آيات بلفظ ﴿أَدْبَارَهُمْ﴾، أي ظهورهم حقيقة أيضًا (١٣): ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (١٤): ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا

حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾، (١٧): ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾.

٢ـ استعمل القرآن اصطلاح تولية الدُّبُر والأدبار في معنى الفرار من العدوّ مجازًا، سواء كان الفارّ مسلمًا كما في (٥): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾، و(٦): ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾، أم كافرًا كما في (٤): ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾، و(٩): ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾، أو منافقًا كما في (٨): ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ﴾، و(١٠): ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾، أو مقاتلًا من أهل الكتاب كما في (٧): ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾.

كما استعمل في خصوص اليهود الارتداد على الأدبار في (١١): ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾، و(١٦): ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾، وفي أهل الكتاب عامّة اصطلاح الردّ على الأدبار في (١٢): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾.

٣ـ إن قيل: لم جُمع الدُّبُر وحقّه الإفراد في (١٨): ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾؟

يقال: جُمع للتكثير، يقول: أكثِر يا محمّد من الصّلاة أو التّسبيح أو الدّعاء بعد السّجود، أمره بذلك ليشغل عمّا كان المشركون يجاهرونه به في مكّة.

ب ـ الإدبار في الآيات ١٩ ـ ٣١، وفيها بُحوث:

١ـ كان سبب الإدبار في بعض هذه الآيات الخوف، كما في (٢٤ و٢٥): ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ حيث خاف موسى ﷺ وفرّ منها هاربًا أيضًا.

و(٢٣): ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى * فَكَذَّبَ وَعَصَى * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى﴾ حيث خاف فرعون من الحيّة وسعى هاربًا، حسب قول الجُبّائيّ، فيا عجبًا كيف يخاف شقيّ من بيّنة ولا يؤمن بها؟! وكيف يخاف نبيّ من معجزة وقد أتى بها؟!

٢ـ جاء لفظ ﴿مُدْبِرًا﴾ و﴿مُدْبِرِينَ﴾ في (٢٤ ـ ٣١) حالًا مؤكّدة لفعلها، لأنّ التولية والإدبار بمعنى واحد، كما أنّ اسم الفاعل والمصدر من «أدبَرَ» بمعنى واحد أيضًا، فقوله في (٩): ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ نظير قوله في (٢٨): ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾، غير أنّ «الأدبار» وقع عليه أثر التولية، و«مدبرين» وصف هيئة فاعل التولية، وهذا هو الفرق بين المفعول به والحال.

٣ـ أمر الله نبيّه في (١٨ و١٩) بأن يصلّي صلاة

اللّيل في طائفة من اللّيل، في أدبار السّجود ويصلّي ركعتين في إدبار النّجوم، أي قبل الصّبح، وقد جاء (الإدبار) في (١٩) بالكسر على القراءة المشهورة، وهو مصدر: أدبَرَ يُدْبِر إدباراً، وبالفتح على القراءة غير المشهورة، وهو الأدبار جمع دُبُر كما استُعمل «الأدبار» في (١٨) بالفتح على القراءة المشهورة، وبالكسر على القراءة غير المشهورة

ج ـ الدّابر في الآيات (٣٢ ـ ٣٥)، وفيها بُحُوثٌ:

١ ـ جاء قطع الدّابر في هذه الآيات ـ عدا الآية (٣٤) ـ كناية عن الاستئصال الّذي حاق بالأقوام الكافرة، فقد وُصفت الأمم الغابرة بالظّلم في (٣٢) ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، لأنّ الظّلم ضرب من الشّرك بالله، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان: ١٣، كما وُصف قوم هود بالتّكذيب بآيات الله والكفر به في (٣٣) ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾.

وجاءت (٣٥) في قوم لوط ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾، وقد وُصفوا في الآيات السّابقة لهذه الآية بالإجرام: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾، وبالامتراء، أي الافتراء: ﴿قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾، وكلتا الصّفتين شعبة من الكفر، فمآل مرتكب الجرم جهنّم ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ الزّخرف: ٧٤، وعقوبة من يفتري بالله وآياته العذاب: ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ * ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ * إِنَّ هٰذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾ الدّخان: ٤٧ ـ ٥٠.

٢ ـ إن قيل: أراد الله مشركي مكّة في (٣٤): ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللّٰهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾، ولكنّه لم يقطع دابرهم، أليس هذا خلفاً لوعده وخلافاً لإرادته؟

يقال: كلّا لأنّه تعالى برّ بوعده وأمضى إرادته، حيث قتل من كفّار قريش من لا يُرجى إيمانه، وأمّا من أبقى عليه فقد أسلم يوم الفتح، ولا يزال هذا الحكم ماضيًا إلى يومنا هذا، ألم تر أنّ الأفعال في هذه الآية جاءت في الحال الّذي يدلّ على الاستمرار والاستقبال؟

٣ ـ لمّا كان قوم لوط يأتون دُبُر الرّجال، عاقبهم بقطع دابرهم وإنزال العذاب عليهم دُبُر الفجر، وكان عذابهم أن أفك الأرض عن وجهها فانفكت، أي انقلبت عليهم، فصار عاليها سافلها ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ﴾ النّجم: ٥٣، فكما عكسوا انتكسوا.

د ـ التّدبير في الآيات (٣٦ ـ ٤٠)، وفيها بُحُوثٌ:

١ ـ اقترنت جملة ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ بذكر السّماء والأرض في (٣٦) و(٣٧) و(٣٩)، أو بذكر السّماء فقط في (٣٨)، ثمّ ذكر الأرض في الآية اللّاحقة لها: ﴿اللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ

تُوقِنُونَ * وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾

و يشير هذا الاستعمال إلى شمول هذا المعنى وسعته، فلا يقتصر على تدبير أمر السّماوات كالوحي، أو أمر العباد في الأرض فقط، بل يشمل الكون و ما فيه، و منه قضاء الأمر في قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ البقرة: ١١٧.

٢ـ أسند الله تدبير الأمر إلى نفسه في (٣٦ـ ٣٩): ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، إلّا أنّه أسنده إلى غيره في (٤٠): ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، و المعنى واحد، لأنّ مآل الأمور كلّها إليه تعالى، و ذلك قوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ هود: ١٢٣.

و منها إرسال الأنبياء إلى النّاس و إنزال الوحي ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ الأنبياء: ٧٣، فأضاف الأمر إليه، (بأمرنا)، و لكنّ موسى ﷺ أسنده إلى نفسه في قوله: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ طه: ٣٢، لأنّه ـ كما قلنا ـ منه تعالى و إليه، وإن جرى إلى من ليس له.

٣ـ وقعت جملة: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في (٣٦) حالًا من لفظ الجلالة في أوّلها: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ﴾، و جعلها بعضهم خبرًا ثانيًا للفظ ﴿رَبَّكُمُ﴾، ﴿وَاللَّهُ﴾ بدلًا منه والأصحّ ما ذكرناه، لأنّ أغلب ما جاء في هذه السّورة حجاج لمشركي مكّة في توحيد الله وبيان آياته و قدرته، فما دام عماد السّورة التّوحيد، فالأجدر بلفظ الجلالة أن يكون خبرًا، لأنّ الخبر عماد الجملة وأسّها

هـ ـ التّدبّر في الآيات (٤١ ـ ٤٤)، و فيها بحوث:

١ـ أنكر الله تعالى على منافقي المدينة إعراضهم عن التّفكّر في القرآن في (٤١): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، و (٤٢): ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، كما أنكر على مشركي مكّة إعراضهم عن ذلك أيضًا في (٤٣): ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾، و أخبر نبيّه في (٤٤) بأنّه أنزل إليه القرآن كي يتفكّر فيه مشركو مكّة. ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

٢ـ وردت في (٤١) و (٤٢) جملة: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾، و في (٤٣) جملة: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾، و في (٤٤) جملة: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾، فلفظ ﴿يَتَدَبَّرُونَ﴾ يدلّ على شيوع «التّفعّل» بدون إدغام في المدينة، و ﴿يَدَّبَّرُوا﴾ يدلّ على خلاف ذلك في مكّة. و المتدبّر فيه «القرآن» في (٤١) و (٤٢)، و المدبّر فيه «القول» في (٤٣)، و الآيات في (٤٤).

٣ـ فسّر التّدبّر في هذه الآيات بالتّفكّر و النّظر، و هو «تفعّل» يراد به التّكلّف هنا، لأنّ الفاعل عانى التّدبّر حتّى يظفر به، غير أنّ الكافرين ما جشّموا أنفسهم النّظر في كتاب الله و آياته، فنسب التّدبّر

ـ وهو من الدّبر ـ إليهم إزراءً بهم. ولمّا ذكر المؤمنين نسب إليهم النّظر بهذا المعنى إكرامًا لهم. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ الحشر ١٨

ثانيًا: جاءت في الصور الأوّل «دُبُر وأدبار» ١٨ آية، منها سبعة مكّيّة والباقي مدنيّة، فالمعنيان مشتركان بين البلدين.

وجاءت في الصور الثّاني: «الإدبار» ٢٦ آية، منها أربع آيات مدنيّة والباقي وهي ٢٢ آية مكّيّة.

وجاءت في الصور الثّالث: «المدابر» ٤ آيات، واحدة منها مدنيّة، والباقي ـ وهي ٣ آيات ـ مكّيّة.

وجاءت في الصور الرّابع: «التّدبير» ٥ آيات وكلّها مكّيّة.

وجاءت في الصور الخامس: «التّدبّر» ٤ آيات، اثنتان منها بلفظ ﴿يَتَدَبَّرُونَ﴾ وهما مدنيّتان، واثنتان بلفظ ﴿يَدَّبَّرُوا﴾ وهما مكّيّتان، فيبدو أنّ أهل مكّة ـ كما سبق ـ كانوا يدّعون «الافتعال».

ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن.

تدبير

نظر: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ الطّارق: ٥

حيلة: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ النّساء: ٩٨

تلطّف: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ الكهف ١٩

د ث ر

المُدَّثِّر

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النّصوص اللّغويّة

الخَليل: الدُّثور: كثرة المال، و يقال: هم أهل دِثْر، و مال دِثْر عِماه.

و دَثَرَ، أي دَرَس، فهو داثِر

و روي عن الحسَن أنّه قال: «حادِثوا هذه القلوب بذكر الله، فإنّها سريعة الدُّثور».

و الدِّثار: من فعل المتدثّر (٨: ١٨)

ابن شُمَيْل: الدَّثْر: الوَسَخ، و قد دَثَر دُثُوراً، إذا اتّسَخ.

و دَثَر السّيف، إذا صَدِئ. (الأزهَريّ ١٤: ٨٨)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الدّاثر من السّيوف: الّذي ليس له عهد بالصِّقال. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤٧)

و الـدّاثر: الخَلَق، في المنزل، و في الثّوب، و في الحوض. [ثمّ استشهد بشعر]

و قد دثَرَ دُثوراً. (١: ٢٦١)

الدَّثْر: الكثير. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٦٨)

المتدثّر من الرّجال: المأبون، و هو المتدأّم و المتدهّم، و المِثْفَر و المِثْعار. (الأزهَريّ ١٤: ٨٨)

أبو زَيْد: سيف داثِر، و هو البعيد العهد بالصِّقال. (الأزهَريّ ١٤: ٨٨)

أبو عُبَيْد: ...أمّا الدِّثار، فهو مافوق الشِّعار ممّا يُستدفأ به. (١: ١٨٧)

في حديث الحسَن: «حادِثُوا هذه القلوب بذكر الله فإنّها سريعة الدُّثور...».

قوله: «سريعة الدُّثور»، يعني: دروس ذكر الله تبارك و تعالى، منها يقال للمنزل و غيره إذا عفا و دَرَس: قد دَثَر، فهو داثر. [ثمّ استشهد بشعر]

و هو كثير في الشّعر، و الدُّثور في غير هذا: كثرة

الأموال، واحدها: دَثْر. يقال: هم أهل دَثْر و دُثُور.

و منه الحديث الآخر حين قيل: «يا رسول الله ذهب أهل الدُّثُور بالأُجور». واحد الدُّثُور: دَثْر، و فيه لغة أُخرى: «دَبْر» بالباء. (٢: ٤٣٩)

ابن الأعرابيّ: رجل دَثُورٌ: متدثّر. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن سيده ٩: ٢٩٢)

الجاحظ: [إنّهم يقولون: مالٌ دَثْر، و مالٌ دَبْر، و مالٌ حَوْم، إذا كان كثيرًا. (٦: ٢٣٠)

شَمِر: دُثُور القلوب: امّحاء الذّكر منها، و دُرُوسها

و دُثُور النّفوس: سرعة نسيانها

و دَثَّر الرّجل إذا علته كَبْرَة واستِنان.

(الأزهريّ ١٤: ٨٧)

الحَرْبيّ: عن رسول الله ﷺ: «يا معشر الأنصار أنتم الشّعار، والنّاس الدِّثار»... الدِّثار: ما لَبِسَه فوق الشِّعار، أي ما أنتم أقرب منهم. (١: ١٤١، ١٤٦)

المُبَرِّد: الدُّثُور: الدُّرُوس. يقال: دَثَر الرَّبْع، إذا امّحى. (١: ١٢٣)

كُراع النّمل: الدَّثُور: الكَسْلان.

(ابن سيده ٩: ٢٩٣)

ابن دُرَيْد: الدَّثْر: المال الكثير. يقال: مال دَثْر، و أموال دَثْر، و لا يُثنّى و لا يُجمع، و كلّ كثير دَثْر.

و الدِّثار: ما ألقيته عليك من كساء أو غيره.

و المنزل الدّاثر: الدّارس، و المصدر: الدُّثُور.

و رجل دَثُور: خامل.

و سيف داثر: بعيد العهد بالصِّقال.

و قد سمّت العرب دِثارًا. (٢: ٣٧)

الأزهريّ: هذا [قول أبي زيد] هو الصّواب، يدلّ عليه قوله: «حادِثُوا هذه القلوب» أي أجلوها و اغسلوا عنها الرَّيْن و الطَّبَع بذكر الله، كما يُحادث السّيف إذا صُقِل و جُلي. [ثمّ استشهد بشعر]

و الدِّثار: الثّوب الّذي يُستدفأ به من فوق الشِّعار. يقال: تدثّر فلان بالدِّثار تدثُّرًا و ادّثارًا، فهو مُدّثِّر، و الأصل مُتَدثِّر، فأُدغمت التّاء في الدّال و شُدّدت.

(١٤: ٨٨)

الصّاحِب: الدَّثْر: كثرة المال، و قول لبيد:

* و في المقام تداثُر *

من ذلك.

و أدثَر الرّجل: اقتنى دَثْرًا من المال.

و دثَر الشّيء فهو داثر، أي دارس.

و الدِّثار: اسم ما تدثّر به مُدّثِّر.

و إذا ركب الفرس و وثب عليه فقد تدثَّره.

و رجل دَثُور الضُّحى، أي نَؤُوم يتدثَّر بدِثاره للنّوم، و قيل: هو الخامل.

و دُثِّر على القتيل، أي نُضّد عليه الصَّخر.

و الشّيء الدّاثر: القديم.

و دَثَر السّيف دَثْرًا و دُثُورًا، أي قَدُم.

و فلان دِثْرُ مالٍ، إذا باشره بنفسه.

و الدّاثر من الرّجال: الّذي لا يعبأ بالزّينة.

(٩: ٢٨٠)

الجَوهَريّ: الدَّثْر بالفتح: المال الكثير. يقال: مالٌ دَثْر، و مالان دَثْر، و أموال دَثْر.

وعسكرٌ دَثْر، أي كثير، وهو من الأوّل إلّا أنّه جاء بالتّحريك.

والدِّثار: كلّ ما كان من الثّياب فوق الشّعار، وقد تدثّر، أي تلفّف في الدّثار.

وتدثّر الفحل النّاقة، أي تسنّمها.

وتدثّر الرّجل فرسه، إذا وثب عليه فركبه.

والدُّثور: الدّروس، وقد دثر الرّسم وتدثّر.

والدَّثور: الرّجل الخامل النّؤوم.

ودثّر الطّائر تدثيرًا، أصلح عُشّه (۲: ٦٥٥)

نحوه الرّازيّ. (۲۱۸)

ابن فارس: الدّال والثّاء أصل واحد مُنقاس مطّرد، وهو تضاعُف شيء، وتناضده بعضه على بعض، فالدَّثر: المال الكثير.

والدِّثار: ما تدثّر به الإنسان، وهو فوق الشّعار.

ومن الباب تدثّر الفحل النّاقة، إذا تسنّمها، كأنّه صار دِثارًا لها.

وتدثّر الرّجل فرسه، إذا وثب عليه فركبه.

والدَّثور: الرّجل النّؤوم وسمّي لأنّه يتدثّر وينام.

فأمّا قولهم: رسمٌ داثرٌ فهو من هذا، وذلك أنّه يكون ظاهرًا حتّى تهبّ عليه الرّياح وتأتيه الرّوامس، فتصير له كالدّثار فتغطّيه. (۲: ۳۲۸)

الثّعالبيّ: كلّ ما يلي الجسد من الثّياب فهو شِعار، وكلّ ما يلي الشّعار فهو دِثار. (۳۹)

ابن سيده: دثر الشّيء يدثُر دُثورًا، واندثر: قدُم ودرس، واستعار بعض الشّعراء ذلك لنحسب اتّساعًا.

وسيف داثر: بعيد العهد بالصّقال.

ورجل خاسر داثر، إتباع، وبعضهم يقول: دابر.

وتدثّر بالثّوب: اشتمل به داخلًا فيه.

والدِّثار: ما يُتدثّر به، وقيل: هو ما فوق الشّعار.

والدَّثور أيضًا: الخامل.

والدَّثر: المال الكثير، لا يُثنّى ولا يُجمع، وقيل: هو الكثير من كلّ شيء.

ودثَر الشّجر: أورق وتشعّبت خُطرته.

وداثِر: اسم. قال السّيرافيّ: لا أعرفه إلّا دثارًا.

وتدثّر فرسه: ركبها وجال في متنها، وقيل: ركبها من خلفها، ويُستعار في غير هذا. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (۹: ۲۹۲)

الرّاغب: قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ المدّثّر: ۱، أصله المتدثّر فأدغم، وهو المتدرّع دِثاره، يقال: دثّرته فتدثّر، والدِّثار: ما يُتدثّر به.

وقد تدثّر الفحل النّاقة: تسنّمها، والرّجل الفرس: وثب عليه فركبه.

ورجل دَثور: خامل مستتر.

وسيف داثر: بعيد العهد بالصّقال، ومنه قيل للمنزل الدّارس: داثر، لزوال أعلامه.

وفلان دِثر مال، أي حسن القيام به. (١٦٥)

الزّمخشريّ: لبس الدِّثار فوق الشّعار.

وهو مُتدثّر بالكساء ومُدّثّر به، ودثّره صاحبه.

وفلان دَثور الضّحى: يتدثّر فينام.

ودثر المنزل، وهو دارس داثر.

وتقول: فلان جدّه عاثر، ورسمه داثر.

ومن المجاز: تدثّر الفحل النّاقة، تسنّمها.

و تدثّر الرّجل فرسه و تجلّله، إذا وثب عليه فركبه.

و رجل دَثُور: خامل.

و فلان دِثاريّ: كسلان ساكن لا يتصرّف.

و هو يتدثّر بالمال: للمتموّل، و ماله دَثْر

و ذهب أهل الدّثور بالأجور.

و سيف داثر: بعيد عهد بالصّقال، و قد دَثَر دُثورًا.

و منه حديث الحسن: «حادثوا هذه القلوب فإنّها سريعة الدّثور».

و رجل داثر: لا يهتمّ بالزّينة و صيانة النّفس بالأدهان و غيرها. [ثمّ استشهد بالشّعر مرّتين]

(أساس البلاغة: ١٣٦)

الدّثور: الدّروس. (الفائق ١: ٢٦٨)

النّبيّ ﷺ: «قيل له: يا رسول الله، ذهب أهل الدّثور بالأجور». جمع دَثْر، و هو المال الكثير.

أبو الدّرداء رضي الله عنه: «إنّ القلب يَدْثُر كما يَدْثُر السّيف، فجلاؤه ذكر الله». شبّه ما يغشى القلب من الرّين و القسوة بما يركب السّيف من الصّدإ فيغطّي وجهه، و هو من دُثور المنزل، و هو أن تهُبّ عليه الرّياح، فتُغشّي رسومه بالرّمل، و تُغطّيها بالتّراب، و أصلها من الدّثار. (الفائق ١: ٤١١)

المدينيّ: أصل الدّثور: الدّروس و منه حديث عائشة رضي الله عنها: «دَثَر مكان البيت فلم يحُجّه هود عليه الصّلاة و السّلام». (١: ٦٣٩)

ابن الأثير: ...و منه حديث طَهْفَة: «و ابعَثْ راعيها في الدّثر»، و قيل: أراد بالدّثر هاهنا الخصب و النّبات الكثير.

و في حديث الأنصار رضي الله عنهم: «أنتم الشّعار و النّاس الدّثار» هو الثّوب الّذي يكون فوق الشّعار، يعني أنتم الخاصّة، و النّاس العامّة.

و منه الحديث: «كان إذا نزل عليه الوحي يقول: دثّروني دثّروني» أي غطّوني بما أدفأ به. (٢: ١٠١)

الصّغانيّ: رجل داثر، و أدْثَرُ: أي غافل.

و الدَّثُور، بالفتح: البطيء الّذي لا يكاد يبرح مكانه. [ثمّ استشهد بشعر]

و دَثَر الرّجل، إذا علَتْه كَبْرة و استيشان.[1]

و فلان دِثْرُ مال، بالكسر، أي حسَنُ القيام عليه.

و دِثار، من الأعلام.

و ادّثر الرّجل، يدّثر ادّثارًا، فهو مُدّثِر، أي تدثّر تدثّرًا فهو متدثّر. و الأصل في «مُدّثّر»: متدثّر، فأدغمت التّاء في الدّال، و شُدّدت.

و المتدثّر من الرّجال: المأبون.

دثَر: من حُصُون ذمار الشّرقيّة.

و أدْثَر الرّجل: اقتنى دثْرًا من المال.

و دَثّر على القتيل: نَضّد عليه الصّخر. (٢: ٥٠٩)

الفيّوميّ: الدّثار: ما يتدثّر به الإنسان، و هو ما يُلقيه عليه من كساء أو غيره فوق الشّعار.

و تدثّر بالدّثار: تلفّف به، فهو متدثّر و مُدّثّر بالإدغام.

و دَثَر الرّسم دُثورًا من باب «قعد»: درس، فهو

(١) الظّاهر الاستنان، كما في كتب اللّغة.

دائر. (١٨٩:١)

الفيروزاباديّ: الدَّثْر: المال الكثير، مالٌ ومالان وأموال دَثْرٌ، وبالتّحريك: الوسخ، وبلالام: حِصْن باليمن.

والدُّثور: الدّروس كالاندثار، وللنّفس: سرعة نسيانها، وللقلب: إمحاء الذّكر منه، وبالفتح: الرّجل البطيء الخامل النّؤوم.

والدّاثر: الهالك، والغافل، كالأدثر.

وتدثّر بالثّوب: اشتمل به، والفحل النّاقة: تسنّمها، والرّجل فرَسَه[1]: وثب عليه فركبه.

والمتدثّر: المأبون.

والدِّثار، بالكسر: ما فوق الشّعار من الثّياب.

ودثّر الشّجر: أورق، والرّسم: عَدُم كتدثّر، والثّوب: اتّسخ، والسّيف: صَدِئ، فهو داثر.

وهو دِثْر مال، بالكسر: حسَن القيام به.

وادّثر: اقتنى دَثْرًا من المال.

وتدثير الطّائر: إصلاحه عُشّه.

ودُثِر على القتيل: نُضِد عليه الصّخر. (٢٨:٢)

مَجْمَعُ اللُّغة: تدثّر يتدثّر تدثّرًا: لبس الدِّثار، وهو ما فوق الشّعار، ويقال: ادّثّر يدّثّر فهو مُدّثّر على طريق الإدغام. (٣٨٠:١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: تدثّر: تلفّف في الدِّثار، وهو كلّ ثوب فوق الشّعار، الّذي هو الملابس الدّاخليّة الملاصقة للبدن.

والمدّثّر أصلها المتدثّر، أدغمت التّاء في الدّال، ومعناها: لابس الدِّثار. (١٨٢)

محمود شيت: دثّر السّلاح: صَدِئ لبُعد عهده بالتّنظيف.

الدَّثْر: كثير الأوساخ والصّدإ، جمعه: دُثُر، ودُثُور. يقال: استُهْلِك السّلاح لوجود دُثور فيه. (٢٣٦:١)

المُصْطَفَويّ: التّحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو التّضاعف مع الإحاطة، فالدِّثار هو ما تضوعف فوق اللّباس محيطًا به، وبهذه المناسبة وبلحاظ هذا القيد تُطلق على الرّبع الدّارس المغطّى، والفحل المتسنّم الدّاثر للنّاقة، وهكذا سائر موارد الاستعمال.

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ المدّثّر: ١، ٢، أي المدثّر بما يحيط به، والمتغطّي عمّا يحجبه عن الاجتهاد والفعّاليّة، من خمول وسكون وكسل وتلفّف، عمّا يمنعه عن الحركة والعمل، وتعلّقات زائدة.

فهذه الكلمة لا تختصّ بلُبس الدِّثار ونحوه. (١٧٧:٣)

النُّصوص التّفسيريّة

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ المدّثّر: ١، ٢

ابن عبّاس: يعني به النّبيّ ﷺ قد تدثّر بثيابه ونام. (٤٩١)

النّخعيّ: كان متدثّرًا في قطيفة. (الطّبريّ ١٢: ٢٩٦)

---

(١) كذا في الأصل، والظّاهر: الفرس، كما في «تاج العروس» وغيره.

نحوه الثّعلبيّ. (١٠: ٦٧)

عِكْرِمَة: دُثّرت هذا الأمر فقُم به.

(الطّبريّ ١٢: ٢٩٧)

الفَرّاء: يعني المتدثّر بثيابه لينام. (٣: ٢٠٠)

نحوه قَتادَة. (الطّبريّ ١٢: ٢٩٧)

أبو عُبَيْدَة: مجازها: المتدثّر النّائم الّذي يتدثّر ثوبه. (٢: ٢٧٥)

ابن قُتَيْبَة: المتدثّر ثيابه إذا نام، فأدغم التّاء في الدّال. (٤٩٥)

الطّبَريّ: يا أيّها المتدثّر بثيابه عند نومه.

و ذُكر أنّ نبيّ الله ﷺ قيل له ذلك، وهو متدثّر بقطيفة.

و ذُكر أنّ هذه الآية أوّل شيء نزل من القرآن على رسول الله ﷺ، وأنّه قيل له: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾. (١٢: ٢٩٦)

اختلف أهل التّأويل في معنى قوله ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ فقال بعضهم: معنى ذلك: يا أيّها النّائم في ثيابه.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: يا أيّها المتدثّر النّبوّة وأثقالها. (الطّبريّ ١٢: ٢٩٧)

الزّجّاج: القراءة بتشديد، والأصل: المتدثّر، والعلّة فيها كالعلّة في المزّمّل، وتفسيرها كتفسير المزّمّل، وقد رويت المتدثّر بالتّاء. (٥: ٢٤٥)

الطّوسيّ: هذا خطاب من الله تعالى لنبيّه محمّد ﷺ يقول له: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ وأصله: المتدثّر بثيابه، فأدغمت التّاء في الدّال، لأنّها من مخرجها، مع أنّ الدّال أقوى بالجهر فيها. يقال: تدثّر تدثّرًا، ودثّره تدثيرًا، ودثَر الرّسم يدثُر دثورًا، إذا مُحي أثره، فكأنّه قال: يا أيّها الطّالب صرف الأذى بالدّثار اُطلبه بالإنذار. (١٠: ١٧٢)

نحوه القُشَيْريّ. (٦: ٢١٥)

الزّمَخْشَريّ: ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ لابس الدّثار، وهو ما فوق الشّعار، وهو الثّوب الّذي يلي الجسد.

ومنه قوله عليه الصّلاة والسّلام: «الأنصار شعار والنّاس دثار».

وقيل: هي أوّل سورة نزلت.

وروى جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ: كنت على جبل حراء فنوديت: يا محمّد إنّك رسول الله، فنظرت عن يميني ويساري فلم أر شيئًا، فنظرت فوقي فرأيت شيئًا، وفي رواية عائشة: فنظرت فوقي فإذا به قاعد على عرش بين السّماء والأرض -يعني الملك الّذي ناداه- فرُعبت ورجعت إلى خديجة، فقلت: دثّروني دثّروني، فنزل جبريل وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾.

وعن الزّهريّ: أوّل ما نزل: سورة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ إلى قوله: ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، فحزن رسول الله ﷺ وجعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جبريل فقال: إنّك نبيّ الله، فرجع إلى خديجة وقال: دثّروني وصبّوا عليّ ماءً باردًا، فنزل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾.

وقيل: سمع من قريش ما كرهه فاغتمّ، فتغطّى بثوبه مفكّرًا، كما يفعل المغموم، فأمر أن لا يدع إنذارهم وإن أسمعوه وآذوه.

وعن عِكْرِمَة: أنّه قرأ على لفظ اسم المفعول من دثّره. وقال: دُثِّرتَ هذا الأمر وعُصِب بك، كما قال في المزّمّل. (٤: ١٨٠)

نحوه أبو السُّعود. (٦: ٣٣٦)

ابن العَرَبيّ: فيها مسألتان:

المسألة الأولى: [نقل رواية جابر إلى أن قال:]

وقال بعض المفسّرين: إنّه جرى على النّبيّ ﷺ من عُقْبَة بن ربيعة أمر، فرجع إلى منزله مغمومًا، فتلفّف واضطجع، فنزلت ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ وهذا باطل.

وقيل: أراد يا من تدثّر بالنّبوّة. وهذا مجاز بعيد، لأنّه لم يكن نبيًّا إلّا بعد، على أنّها أوّل القرآن، ولم يكن تمكّن منها بعد أن كانت ثاني ما نزل. (٤: ١٨٨٥)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ أصله المتدثّر، وهو الّذي يتدثّر بثيابه لينام، أو ليستدفئ، يقال: تدثّر بثوبه، والدّثار اسم لما يُتدثّر به، ثمّ أدغمت التّاء في الدّال لتقارب مخرجهما.

المسألة الثّانية: أجمعوا على أنّ ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ هو رسول الله ﷺ، واختلفوا في أنّه عليه الصّلاة والسّلام لِمَ سمّي مدثّرًا، فمنهم من أجراه على ظاهره، وهو أنّه كان متدثّرًا بثوبه، ومنهم من ترك هذا الظّاهر.

أمّا على الوجه الأوّل فاختلفوا في أنّه لأيّ سبب تدثّر بثوبه على وجوه:

أحدها: أنّ هذا من أوائل ما نزل من القرآن، روى جابر بن عبد الله [وذكر الحديث السّابق]

وثانيها: أنّ النّفر الّذين آذوا رسول الله ــ وهم أبو جهل وأبو لهب وأبو سفيان والوليد بن المغيرة والنّضر بن الحرث وأُميّة بن خلف والعاص بن وائل ــ اجتمعوا وقالوا: إنّ وفود العرب يجتمعون في أيّام الحجّ ويسألوننا عن أمر محمّد، فكلّ واحد منّا يُجيب بجواب آخر، فواحد يقول: مجنون، وآخر يقول: كاهن، وآخر يقول: شاعر، فالعرب يستدلّون باختلاف الأجوبة على كون هذه الأجوبة باطلة، فتعالوا نجتمع على تسمية محمّد باسم واحد. فقال واحد: إنّه شاعر. فقال الوليد: سمعت كلام عبيد بن الأبرص، وكلام أُميّة بن أبي الصّلت، وكلامه ما يُشبه كلامهما. وقال آخرون: كاهن. قال الوليد: ومَن الكاهن؟ قالوا: الّذي يصدق تارةً ويكذب أخرى، قال الوليد: ما كذب محمّد قطّ. فقال آخر: إنّه مجنون، فقال الوليد: ومَن يكون المجنون؟ قالوا: مُخيف النّاس، فقال الوليد: ما أُخيف بمحمّد أحدٌ قطّ. ثمّ قام الوليد وانصرف إلى بيته، فقال النّاس: صبأ الوليد بن المغيرة، فدخل عليه أبو جهل، وقال: ما لك يا أبا عبد شمس؟ هذه قريش تجمع لك شيئًا، زعموا أنّك احتججت وصبأت، فقال الوليد: ما لي إليه حاجة، ولكنّي فكّرت في محمّد، فقلت: إنّه ساحر، لأنّ السّاحر هو الّذي يفرّق بين الأب وابنه وبين الأخوين، وبين المرأة وزوجها، ثمّ إنّهم أجمعوا على تلقيب محمّد عليه الصّلاة والسّلام بهذا اللّقب، ثمّ إنّهم خرجوا فصرخوا بمكّة والنّاس مجتمعون، فقالوا: إنّ محمّدًا لساحر، فوقعت الضّجّة في النّاس أنّ محمّدًا ساحر، فلمّا سمع رسول

الله ﷺ ذلك اشتدّ عليه، ورجع إلى بيته محزونًا فتدثّر بثوبه، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾

وثالثها: أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان نائمًا متدثّرًا بثيابه، فجاءه جبريل ﷺ وأيقظه، وقال ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ كأنّه قال له: اُترك التّدثّر بالثّياب والنّوم، واشتغل بهذا المنصب الّذي نصبك الله له.

القول الثّاني: أنّه ليس المراد من ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ المتدثّر بالثّياب، وعلى هذا الاحتمال فيه وجوه:

أحدها: أنّ المراد كونه متدثّرًا بدثار النّبوّة والرّسالة، من قولهم: ألبسه الله لباس التّقوى وزيّنه برداء العلم. ويقال: تلبّس فلان بأمر كذا، فالمراد ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ بدثار النّبوّة ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾.

وثانيها: أنّ المتدثّر بالثّوب يكون كالمختفي فيه، وأنّه عليه الصّلاة والسّلام في جبل حراء كان كالمختفي من النّاس، فكأنّه قيل: يا أيّها المتدثّر بدثار الخمول والاختفاء، قم بهذا الأمر، واخرج من زاوية الخمول، واشتغل بإنذار الخلق، والدّعوة إلى معرفة الحقّ.

وثالثها: أنّه تعالى جعله رحمةً للعالمين، فكأنّه قيل له: يا أيّها المدثّر بأثواب العلم العظيم، والخلق الكريم، والرّحمة الكاملة، قم فأنذر عذاب ربّك.

(٣٠: ١٨٩)

نحوه الشّربينيّ ملخّصًا (٤: ٤٢٥)

ابن عربيّ: أي المتلبّس بدثار البدن، المحتجب بصورته. (٧٢٥)

القرطبيّ: أي يا ذا الّذي قد تدثّر بثيابه، أي تغشّى بها ونام، وأصله: المتدثّر، فأدغمت التّاء في الدّال لتجانسهما. وقرأ أُبيّ: (المتدثّر) على الأصل.

(١٩: ٥٨)

البيضاويّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

وقيل: المراد بـ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ المتدثّر بالنّبوّة والكمالات النّفسانيّة أو المختفي فإنّه كان بحراء كالمختفي فيه، على سبيل الاستعارة. (٢: ٥١٦)

البُرُوسَويّ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ بتشديدين، أصله: المتدثّر، وهو لابس الدّثار، وهو ما يُلبس فوق الشّعار الّذي يلي الجسد، ومنه قوله ﷺ: «الأنصار شعار والنّاس دثار»، وفيه إشارة إلى أنّ الولاية كالشّعار من حيث تعلّقها بالباطن، والنّبوّة كالدّثار من حيث تعلّقها بالظّاهر، ولذلك خوطب ﷺ في مقام الإنذار بالمدثّر. [ثمّ نقل الرّوايات في النّزول]

(١٠: ٢٢٣)

الآلوسيّ: أصله: المتدثّر، فأدغم، وهو على الأصل في حرف أُبيّ، من تدثّر: لبس الدّثار بكسر الدّال، وهو ما فوق القميص الّذي يلي البدن، ويسمّى شعارًا، لاتّصاله بالبشرة والشّعر، ومنه قوله عليه الصّلاة والسّلام: «الأنصار شعار والنّاس دثار» والتّركيب -على ما قيل- دائر مع معنى السّتر على سبيل الشّمول، كأنّ الدّثار ستر بالغ مكشوف، نودي ﷺ باسم مشتقّ من صفته الّتي كان عليها، تأنيسًا له وملاطفةً، كما سمعت في ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾، وتدثّره عليه الصّلاة والسّلام لما سمعت آنفًا. [وقال نحو

الفخر الرّازيّ [إلى أن قال:]

و قال بعض السّادة: أي يا أيّها السّاتر للحقيقة المحمّديّة بدثار الصّورة الآدميّة، أو يا أيّها الغائب عن أنظار الخليقة، فلا يعرفك سوى الله تعالى على الحقيقة، إلى غير ذلك من العبارات. و الكلّ إشارة إلى ما قالوا في الحقيقة المحمّديّة من أنّها حقيقة الحقائق الّتي لا يقف على كنهها أحد من الخلائق، و على لسانها قال من قال،

و إنّي و إن كنت ابن آدم صورة
فلي فيه معنى شاهد بأبوّتي

و أنّها التّعين الأوّل و خازن السّرّ المعل، و أنّها إلى أمور هيهات أن يكون للعقل إليها منتهى

أعيا الورى فهم معناه فليس يرى
في القرب والبعد منه غير منفحم
كالشّمس تظهر للعينين من بعد
صغيرة و تكلّ الطّرف من أمم
و كيف يدرك في الدّنيا حقيقته
قوم نيام تسلّوا عنه بالحلم
فمبلغ العلم فيه أنّه بشر
و أنّه خير خلق الله كلّهم

و قرأ عكرمة: (المدثِّر) بتخفيف الدّال و تشديد الثّاء المكسورة على زنة الفاعل، و عنه أيضًا (المُدَثَّر) بالتّخفيف و التّشديد على زنة المفعول، من دثّره، و قال: دثّرت هذا الأمر و عُصب بك، أي شدّ.

و المعنى أنّه المعوّل عليه، فالعظائم به منوطة و أمور حلّها و عقدها به مربوطة، فكأنّه قيل: يا من توقّف أمور النّاس عليه، لأنّه وسيلتهم عند الله عزّ و جلّ (٢٩: ١١٥)

القاسميّ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ أي المتلفّف بثيابه لنوم أو استدفاء، من الدّثار، و هو كلّ ما كان من الثّياب فوق الشّعار، و الشّعار: الثّوب الّذي يلي الجسد. و أصله المتدثّر، فأدغم.

خوطب بذلك لحالته الّتي كان عليها وقت نزول الوحي، أو لقوله: دثّروني، كما تقدّم، و قيل: معناه المدثّر بثياب النّبوّة و الرّسالة، من قولهم: ألبسه الله لباس التّقوى، و زيّنه برداء العلم، و يقال: تلبّس فلان بأمر كذا. فجعل النّبوّة كالدّثار و اللّباس مجازًا

قال الشّهاب: إمّا أن يراد المتحلّي بها و المتزيّن، كما أنّ للّباس الّذي فوق الشّعار يكون حلية لصاحبه و زينة، و كذا يسمّى «حُلّة»، و التّشبيه بالدّثار في ظهورها، أو في الإحاطة، و الأوّل أتمّ.

(١٦: ٥٩٧٠)

ابن عاشور: [نحو البروسويّ و أضاف:]

فالوصف بـ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ حقيقة، و قيل: هو مجاز على معنى المدثّر بالنّبوءة، كما يقال: ارتدى بالمجد و تأزّر به، على نحو ما قيل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ أي يا أيّها اللّابس خلعة النّبوءة و دثارها.

و القيام المأمور به ليس مستعملًا في حقيقته، لأنّ النّبيّ لم يكن حين أوحي إليه بهذا نائمًا و لا مضطجعًا، و لا هو مأمور بأن ينهض على قدميه، و إنّما هو مستعمل في الأمر بالمبادرة و الإقبال و التّهمّم بالإنذار مجازًا أو كناية. (٢٩: ٢٧٣)

الطّباطبائيّ: السّورة مكّيّة من العتائق النّازلة في أوائل البعثة و ظهور الدّعوة، حتّى قيل: إنّها أوّل سورة نزلت من القرآن، و إن كان يكذّبه نفس آيات السّورة الصّريحة في سبق قراءته ﷺ القرآن على القوم، و تكذيبهم به و إعراضهم عنه، و رميهم له بأنّه سحر يؤثر.

و لذا مال بعضهم إلى أنّ النّازل أوّلًا هي الآيات السّبع الواقعة في أوّل السّورة، و لازمه كون السّورة غير نازلة دفعةً، و هو و إن كان غير بعيد بالنّظر إلى متن الآيات السّبع، لكن يدفعه سياق أوّل سورة العلق، الظّاهر في كونه أوّل ما نزل من القرآن.

و احتمل بعضهم أن تكون السّورة أوّل ما نزل على النّبيّ ﷺ بعد الأمر بإعلان الدّعوة، بعد إخفائها مدّة في أوّل البعثة، فهي في معنى قوله: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ الحجر: ٩٤، و بذلك جمع بين ما ورد من أنّها أوّل ما نزل، و ما ورد أنّها نزلت بعد سورة العلق، و ما ورد أنّ سورتي المزّمّل و المدّثّر نزلتا معًا، و هذا القول لا يتعدّى طور الاحتمال.

و كيف كان، فالمتيقّن أنّ السّورة من أوائل ما نزل على النّبيّ ﷺ من السّور القرآنيّة، و الآيات السّبع الّتي في أوّلها تتضمّن الأمر بالإنذار و سائر الخصال الّتي تلزمه ممّا وصّاه اللّه به.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ ﴿الْمُدَّثِّر﴾ بتشديد الدّال و الثّاء، أصله: المتدثّر، اسم فاعل من التّدثّر بمعنى التّغطّي بالثّياب عند النّوم.

و المعنى: يا أيّها المتغطّي بالثّياب للنّوم، خطاب للنّبيّ ﷺ، و قد كان على هذه الحال فخوطب بوصف مأخوذ من حاله تأنيسًا و ملاطفة، نظير قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾.

و قيل: المراد بالتّدثّر: تلبّسه ﷺ بالنّبوّة بتشبيهها بلباس يتحلّى به و يتزيّن. و قيل: المراد به اعتزاله ﷺ و غيبته عن النّظر، فهو خطاب له بما كان عليه في غار حراء. و قيل: المراد به: الاستراحة و الفراغ، فكأنّه قيل له ﷺ: يا أيّها المستريح الفارغ قد انقضى زمن الرّاحة، و أقبل زمن متاعب التّكاليف و هداية النّاس.

و هذه الوجوه و إن كانت في نفسها لا بأس بها، لكنّ الّذي يسبق إلى الذّهن هو المعنى الأوّل. (٢٠: ٧٩)

مكارم الشّيرازيّ: أورد المفسّرون احتمالات كثيرة عن سبب تدثّره ﷺ و دعوته إلى القيام و النّهوض: [فذكر أوّلًا اجتماع قريش، كما ذكره الفخر الرّازيّ في الوجه الثّاني، و ذكر ثانيًا رواية جابر كما ذكرها الزّمخشريّ ثمّ قال:]

و لكن بلحاظ أنّ آيات هذه السّورة تطرّقت للدّعوة العلنيّة، فمن المؤكّد أنّها نزلت بعد ثلاث سنوات من الدّعوة الخفيّة، و هذا لا ينسجم و الرّواية المذكورة، إلّا أن يقال بأنّ بعض الآيات الّتي في صدر السّورة قد نزلت في بدء الدّعوة، و الآيات الأخرى مرتبطة بالسّنوات الّتي تلت الدّعوة.

٣ ـ إنّ النّبيّ كان نائمًا و هو متدثّر بثيابه، فنزل عليه جبرائيل ﷺ موقظًا إيّاه، ثمّ قرأ عليه الآيات أن قُمْ و اترك النّوم و استعدّ لإبلاغ الرّسالة.

ـ ليس المراد بالتدثّر التدثّر بالثّياب الظّاهريّة، بل تلبّسه ﷺ بالنّبوّة والرّسالة، كما قيل في لباس التّقوى.

٥ ـ المراد به: اعتزاله ﷺ وانزواؤه واتّخاذه الوحدة، وهذا تقول الآية: اخرج من العزلة والانزواء، واستعدّ لإنذار الخلق وهداية العباد. والمعنى الأوّل هو الأنسب ظاهرًا. (١٩: ١٤١)

فضل الله: أي المشتمل على ثيابه اتّقاءً للبرد، أو طلبًا للنّوم. وربّما لا يكون المعنى الحرفيّ مقصودًا بالكلمة، بل يكون المعنى الكنائيّ الّذي يوحي بالاسترخاء والقعود والاستسلام للرّاحة، والبعد عن حركة المسؤوليّة في الفترة الّتي قد يعيش فيها الإنسان الشّعور بعدم مسؤوليّته عن الواقع من حوله. (٢٣: ٢٠٣-٢)

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّثار، وهو ما فوق الشّعار ممّا يُستدفأ به. يقال: تدثّر فلان بالدّثار تدثّرًا وادّثارًا، أي تلفّف فيه، فهو مُتدثّر، على الأصل، ومُدّثّر، على الإدغام، ورجل دَثُور: مُتدثّر أو لؤوم خامل. وفي الحديث: «يا معشر الأنصار أنتم الشّعار والنّاس الدّثار»، وهو على المجاز، أي أنتم أقرب من سائر النّاس. ومن المجاز أيضًا: تدثّر الفحل النّاقة: تسنّمها. قال ابن فارس: «كأنّه صار دِثارًا لها». وتدثّر الرّجل فرسه: وثب عليه فركبه.

والدَّثْرُ: الوسخ، تشبيهًا بالدّثار، لأنّه يعلو سطح الأشياء. يقال: دَثَرَ دُثورًا أي اتّسخ، ومثله صدأ الحديد. يقال: سيفٌ داثِرٌ، أي بعيد العهد بالصّقال.

ودُثور الرّسم: امّحاؤه. يقال: دَثَر الرّبع والرّسم وتداثَر، لأنّه ـ كما قال ابن فارس ـ يكون ظاهرًا حتّى تهبّ عليه الرّياح وتأتيه الرّوامس، فتصير له كالدّثار فتغطّيه. وكذلك الخلَق في المنزل وفي الثّوب وفي الحوض، وقد دَثَر الشّيء يَدْثُر دُثورًا واندثر، أي قدُم ودرَس. ومنه الحديث: «حادثوا هذه القلوب بذكر الله، فإنّها سريعة الدُّثور»، يريد دروس ذكر الله، وهو امّحاؤه منها، على المجاز، وقيل: دُثور النّفوس: سرعة نسيانها. يقال: دَثَر الرّجل، أي علته كبرة واستحشاف.

والدَّثْرُ: كثرة المال وكلّ شيء، لأنّه يركب بعضه بعضًا من كثرته فيغطّيه. يقال: هم أهل دَثْر، أي مال كثير، وعسكرٌ دَثْرٌ: كثير أيضًا، والجمع: دُثور.

٢ ـ ورد في «القاموس»: «وادّثر: اقتنى دَثْرًا من المال»، وهو تصحيف أدثَر، كما في المحيط والتّكملة والتّاج، وضبط في الأخير بلفظ «أكْرَم»، ولكنّه لم يستدرك عليه، لاختلاف النّسخ على الأظهر؛ إذ لم يرد الادّثار إلّا في الاستدفاء بالدّثار فقط.

٣ ـ قال ابن سيده: «رجل خاسر دابر، إتباع، وبعضهم يقول: دابر»، ويريد بالإتباع أنّ الدّاثر بمعنى الخاسر، أي الهالك. قال ابن برّيّ: «الإتباع أن يكون الثّاني بمعنى الأوّل»[1] وقد يجيء بالدّاثر هنا توكيدًا

(١) لسان العرب (ج وح) و(ن وح).

للخاسر و مبالغة في وصفه و استقصاء لعناه. قال أبو عُبَيْد: «إنّما سمّي إتباعًا لأنّ الكلمة الثّانية إنّما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، و ليس يتكلّم بها منفردة، فلهذا قيل: إتباع»[1]

و لكنّ الدّابر ليس كذلك، إذ يُتكلّم بها منفردة، ثمّ لم يذكر شيء من هذا الإتباع في كتب المتقدّمين و من يُعتدّ بكلامه. و لو قال: خاسر دابر، لاستقام المعنى، لأنّ الدّابر: الموت، غير أنّه لم ينقل عمّن تقدّمه من اللّغويّين أيضًا.

الاستعمال القرآنيّ

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ المدّثّر: ١، ٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ وحيد الجذر في القرآن، و فيه بُحوث:

١ ـ اتّفق المفسّرون قاطبة على أنّ المخاطب بقوله ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾، هو النّبيّ ﷺ. و كادوا أن يتّفقوا على ما دثّر به، فقالوا: المتدثّر بثوبه أو دثاره، لولا أنّ عكرمة من المتقدّمين و ابن عاشور من المتأخّرين جزما أنّه دثار النّبوّة، فقال الأخير: «القيام المأمور به ليس مستعملًا في حقيقته، لأنّ النّبيّ لم يكن حين أوحي إليه بهذا نائمًا و لا مضطجعًا، و لا هو مأمور بأن ينهض على قدميه، و إنّما هو مستعمل في الأمر بالمبادرة و الإقبال، و التّهمّم بالإنذار مجازًا أو كناية».

و لكن يردّه أنّ السّور المكّيّة تخلو من الجار أو تكاد، و هذه السّورة من أوائل ما نزل باتّفاق المفسّرين، ثمّ من أدراه أنّه حين نزول هذه الآيات على النّبيّ ﷺ ما كان نائمًا و لا مضطجعًا؟

٢ ـ أصل ﴿الْمُدَّثِّرُ﴾ المتدثّر، كما قال اللّغويّون و المفسّرون، فأدغمت التّاء في الدّال و شدّدتا، لأنّهما قريبا المخرج، فاجتمع تشديدان، تشديد الدّال و تشديد الثّاء، و ثلاثة حروف مجهورة، و هي الميم و الدّال و الرّاء. و هذا التّركيب ينبئ السّامع عزمة الله الّتي لا هوادة فيها و لا تريّث، فقوّضت الدّثار، و أزالت الدّثار، إذ لا فتور بعد و لا قرار.

٣ ـ نادى الله النّبيّ محمّدًا ﷺ بصفته دون اسمه، خلافًا لما دأب مناداة سائر أنبيائه في القرآن بأداة النّداء «يا»، نحو قوله: يا آدم، يا نوح، يا إبراهيم، يا موسى، يا داود، يا زكريّا، يا يحيى، يا عيسى

و لقد ناداه بأربع صفات، هي:

الرّسول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ المائدة ٦٧

النّبيّ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ الأحزاب: ١

المزّمّل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ المزّمّل ١ ـ ٤

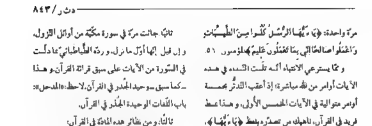
المدّثّر: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾

المدّثّر: ١ ـ ٥.

كما أنّه ناداه أيضًا و سائر الأنبياء بصفة الرّسالة

---

(١) غريب الحديث (١: ٣٦٠).



مرّة واحدة: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ المؤمنون: ٥١.

و ممّا يسترعي الانتباه أنّه تلت التسمية في هذه الآيات أوامر من الله مباشرة؛ إذ أعقب التدثّر بخمسة أوامر متوالية في الآيات الخمس الأولى، و هذا نمط فريد في القرآن، ناهيك من تصدّره بلفظ ﴿يَا أَيُّهَا﴾، فهو نداء و منادى و تنبيه، يدلّ على عظمة النبوّة و عظمتها، و النداء بلفظ «يا محمّد» مثلًا لا يفي بهذا الغرض.

ثانيًا: جاءت مرّة في سورة مكّيّة من أوائل النزول، و إن قيل: إنّها أوّل ما نزل. و ردّه الطّباطبائيّ بما دلّت في السّورة من الآيات على سبق قراءة القرآن. و هذا ـ كما سبق ـ وحيد الجذر في القرآن. لاحظ: «المدخل»: باب اللّغات الوحيدة الجذر في القرآن.

ثالثًا: و من نظائر هذه المادّة في القرآن:

التزمّل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ المزّمّل ١

الاشتمال: ﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ الأنعام: ١٤٣

د ح ر

لفظان، ٤ مرات مكّيّة، في ٣ سور مكّيّة

دُحُورًا ١ ١ مَدْحُورًا ٣ ٣

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: دَحَرتُه أدحَرُه دَحْرًا أي بَعَدتُه ونَحّيتُه و﴿مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ الإسراء: ٣٩، أي مطرودًا. (٣: ١٧٧)

اللَّيث: الدَّحْر: تبعيدك الشّيء عن الشّيء. يقال: اللّهمّ ادْحَرْ عنّا الشّيطان، أي اطْرُدْه وبَعِّده.

(الأزهَريّ ٤: ٤٠٧)

أبو زَيْد: وتقول... دَحَرتُ الشّيء دَحْرًا، وطَحَرْتُه أطحَرُه طَحْرًا، إذا دفَعْتَه، وهو رجل مدحُور ومطحُور. (٢٣٠)

ابن دُرَيْد: والدَّحْر: دَفْعك الشّيء عن نفسك، من قولهم: «اللّهمّ ادْحَرْ عنّا الشّيطان دَحْرًا» والشّيطان مدحُور.

وفي التّنزيل: ﴿اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا﴾ الأعراف: ١٨، أي مبعَدًا، والله أعلم. (٢: ١٢١)

الأزهَريّ: [اكتفى بنقل بعض الأقوال]

(٤: ٤٠٧)

الخَطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ أنّه قال: «ما من يوم إبليس فيه أدْحَرُ ولا أدْحَقُ من يوم عرفة إلّا ما رأى يوم بدر». قيل: وما رأى يوم بدر؟ قال: «أما إنّه قد رأى جبريل يَزَعُ الملائكة».

قوله: «أدْحَرُ» معناه: أذلّ وأبعد. يقال: دَحَرتُ الرّجل، إذا طَرَدْتَه ونحّيتَه عن المكان، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ الإسراء: ٣٩، يريد والله أعلم مهجورًا مُقصًى. (١: ٣٩٤)

الجَوهَريّ: الدُّحور: الطَّرْد والإبعاد، وقد دَحَرَه. قال الله تعالى: ﴿مَدْحُورًا﴾ أي مُقصًى. (٢: ٦٥٥)

ابن فارس: الدّال والحاء والرّاء أصل واحد

و هو الطّرد و الإبعاد. قال الله تعالى: ﴿اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا﴾ الأعراف: ١٨ (٢: ٣٣١)

الهَرَويّ: [ليس فيه سوى تفسير الآيات كما سبقه الآخرون] (٢: ٦٢٠)

ابن سيده: دَحَرَه يَدْحَرُه دَحْرًا و دُحُورًا: دفعه و أبعده. (٣: ٢٥٨)

الدَّحْر: الطّرد و الإبعاد، دَحَرَه يَدْحَرُه دَحْرًا و دُحُورًا: دفعه، و أبعده، و طرده. قال تعالى: ﴿وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا...﴾ الصّافّات: ٨، ٩، فالدّحْر، و الفاعل: داحِر و دَحُور.

(الإفصاح ١: ٢٥٨)

الطُّوسيّ: الدَّحْر: الدّفع على وجه الهوان و الإذلال. يقال: دَحَرَه يَدْحَرُه دَحْرًا و دُحُورًا.

(٤: ٣٩٤)

نحوه الطّباطَبائيّ (٨: ٣٣)، و فضل الله (١٠: ٣٩).

الرّاغِب: الدَّحْر: الطّرد و الإبعاد. يقال: دَحَرَه دُحُورًا [ثمّ ذكر الآيات] (١٦٥)

الزَّمَخْشَريّ: دَحَرَه: طرده، دُحُورًا ﴿وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا...﴾ و الشّيطان مَطْرُود من رحمة الله. (أساس البلاغة: ١٢٧)

[ذكر حديث النّبيّ ﷺ كما سبق عن الخطّابيّ ثمّ قال:]

الدَّحْر: الدّفع بعُنف على سبيل الإهانة و الإذلال. و الدّحق: الطّرد و الإبعاد... و أفعل التّفضيل من دُحِر و دُحِق كقولهم: أشهَر و أجَنّ من شُهِر و جُنّ...

نُزّل وصف الشّيطان بأنّه أدحَر و أدحَق منزلة وصف اليوم به، لوقوع ذلك في اليوم و اشتماله عليه، فلذلك قيل: «من يوم عرفة» كأنّ اليوم نفسه هو الأدحَر الأدحَق.

و قوله «إلّا ما رأى يوم بدر» استثناء من معنى الدُّحور، كأنّه قال: إلّا الدُّحور الّذي أصيب به يومئذ عند وزع جبرئيل الملائكة. (الفائق ١: ٤١٥)

ابن الأثير: [ذكر حديث الحجّاج نحو الزّمَخْشَريّ و أضاف:]

و منه حديث ابن ذي يزن: «و يُدْحَر الشّيطان».

(٢: ١٠٣)

الصّغانيّ: قال الجَوهَريّ: الدُّحُور: الطّرد، و الصّواب: الدَّحْر، و بناء «فُعُول» للّزوم لا للتّعدّي. (٢: ٥١٠)

الرّازيّ: دَحَرَه: طرده و أبعده، و بابه «خضَع».

(٢١٩)

الفيروزاباديّ: الدَّحْر: الطّرد و الإبعاد و الدّفع، كالدُّحُور، فعلهن كـ«جعَل»، و هو داحِر و دَحُور.

(٢: ٢٨)

الطُّرَيحيّ: ... الدُّحور: الدّفع بعنف على الإهانة و منه «الشّهادة مَدْحَرة للشّيطان» أي محلّ لدَحْره، و هو طرده و إبعاده، و ذلك لأنّ غاية الشّيطان من الإنسان الشّرك بالله، و الكلمة بإخلاص تنفيه و تُبعده عن مراده. (٣: ٣٠٠)

مَجْمَعُ اللُّغة: دَحَرَه يَدْحَرُه دَحْرًا و دُحُورًا: دفعه و طرده و أبعده، و اسم المفعول: مدحُور. (١: ٣٨٠)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٨٢)

العَدْنانيّ: دُحِر العدوّ، لا اندَحَر

و يقولون: إنّ الفعل: اندَحَر، هو مطاوع الفعل المتعدّي «دَحَرَ»، و لا يؤيّدهم في ذلك سوى «الوسيط» بينما أهمل ذكر الفعل: «اندَحَر» كلّ من الصّحاح، و الأساس، و المختار، و اللّسان، و المصباح الّذي أهمل مادّة «دَحَرَ» كلّها، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و أقرب الموارد، و المتن.

و ليس الفعل: «اندَحَر» قياسيًّا، لأنّ الوسيط لا يذكر سوى قياس المطاوعة لـ «فَعَّل»، و هو «تفعّل» و لا يقول الوسيط إنّ مَجْمَعَ اللّغة العربيّة بالقاهرة وافق على استعمال الفعل المطاوع «انبشر» لكي نقيس به، و لذلك نستبدل به الفعل المبنيّ للمجهول: دُحِر

أمّا فعله فهو: دَحَرَه يَدْحَرُه دَحْرًا و دُحُورًا، فهو داحِر و دَحُور، و اسم المفعول منه: مدحُور [ثمّ ذكر الآيات] (٢١٥)

محمود شيت: [نحو مَجْمَعُ اللّغة و أضاف:]

اندَحَرَ: مطاوع دَحَرَه.

دَحَرَ الجيش الأعداء: هزمهم

الاندحار: الهزيمة (١: ٢٣٦)

المُصْطَفَويّ: و التّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الإبعاد على سبيل الإهانة و الإذلال و الدّفع، أي الإبعاد على تلك الحالة و بهذه الخصوصيّة.

و يقرب منها لفظًا و معنًى في الجملة: الدَّسْر بمعنى الدّفع، و الدَّحْر بمعنى الذّلّ و الصّغار، و الدّبْر مقابل الإقبال، و الدَّحْق بمعنى الطّرْد، و كذلك الدَّحْض.

و أمّا صيغة التّفصيل: فالتّحقيق فيه أنّ الصّفة المشبّهة و صيغة التّفصيل قد يراد فيهما الدّلالة على الحدث و المفهوم من حيث هو هو من دون توجّه إلى جهة الصّدور أو الوقوع، أي كون الفعل لازمًا أو متعدّيًا، فيدلّ اللّفظ حينئذ على ثبوت الحدث أو على الأصفيّة فيه من حيث هو، لا أنّ الصّيغة مأخوذة من المبنيّ للمفعول. [ثمّ ذكر الآيات] (٣، ١٧٨)

النّصوص التّفسيريّة

دُحُورًا

﴿...وَ يُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ الصّافّات: ٨، ٩

ابن عبّاس: يُدْحَرُون عن السّماء و استماع كلام الملائكة. (٣٧٤)

مُجاهِد: مطرودين. (الطّبريّ ١٠: ٤٧٣)

نحوه فضل اللّه. (١٩، ١٧٨)

قَتادَة: رميًا في النّار (النّحّاس ٦: ١١)

زَيْد بن عليّ: أي إبعادًا (٣٤١)

ابن زَيْد: الشّياطين يُدْحَرُون بها عن الاستماع، و قرأ و قال: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ الصّافّات: ١٠ (الطّبريّ ١٠: ٤٧٣)

الفَرّاء: بضمّ الدّال، و نصبها أبو عبد الرّحمان السُّلَميّ، فمن ضمّها جعلها مصدرًا، كقولك: دَحَرْته دُحُورًا، و من فتحها جعلها اسمًا، كأنّه قال: يُقْذَفُون

بداحر وبما يَدْحَر ولستُ أشتهيها، لأنّها لو وُجِّهت على ذلك على صحّة لكانت فيها الباء، كما تقول: يُقذفُون بالحجارة، ولا تقول يُقذفُون الحجارة. وهو جائز [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٣٨٣)

أبو عُبَيْدة: مصدر «دحَرت»... (٢: ١٦٦)

المُبرِّد: الدّحُور: أشدّ الصَّغار والذّلّ.

(الفَخْر الرّازيّ ٢٦: ١٢٣)

الطَّبَريّ: ويرمون من كلّ جانب من جوانب السّماء دُحُورًا. والدُّحُور: مصدر، من قولك: دَحَرْتُه أدحَره دَحْرًا ودُحُورًا. والدَّحْر: الدّفع والإبعاد. يقال منه: ادْحَر عنك الشّيطان، أي ادفعه عنك وأبعده. (١٠: ٤٧٦)

الزّجّاج: معنى قوله: ﴿دُحُورًا﴾ أي يُدْحَرون، أي يباعدون. (الأزهَريّ ٤: ٤٠٧)

ابن قُتَيْبة: يعني طردًا. (٣: ٣٦٩)

النّحّاس: يقال: دَحَرَه، إذا طرَدَه وباعَدَه، دُحُورًا، ودَحْرًا.

ويُروى عن أبي عبد الرّحمان أنّه قرأ (دَحُورًا) بفتح الدّال، والمصادر على «فَعُول» قليلة.

وقال بعض النّحويّين: ليس بمصدر، ولكنّه بمعنى بما يَدْحَرهم. ولو كان على ما قال لكان «بدَحُور» أي بباعد. (٦: ١١)

الرُّمّانيّ: والدُّحور: الدّفع بعُنف.

(الماوَرْديّ ٥: ٣٩)

نحوه الطُّوسيّ (٨: ٤٨٣)، والطَّبْرِسيّ (٤: ٤٣٨)

الماوَرْديّ: فيه تأويلان:

أحدهما: [قول قَتادة]

الثّاني: طردًا بالشّهب، وهو معنى قول مُجاهد. (٥: ٣٩)

الواحديّ: المعنى يُدْحَرُون دُحُورًا، فيُبعَدون عن تلك المجالس الّتي يسترقون فيها السّمع. (٣: ٥٢٢)

نحوه البَغَويّ. (٤: ٢٧)

المَيْبُديّ: ﴿دُحُورًا﴾ مصدر من غير لفظ الفعل الأوّل، أي يُقذفُون قذفًا وقيل: عمله مضمر، تقديره: ويُدْحَرُون دُحُورًا، أي يُبعَدُون عن مجالس الملائكة. وقيل: ﴿دُحُورًا﴾: جمع دُحْر، وهو ما يُرمى به، فيكون تقديره: بدُحُور، فحذف الجارّ ونُصب. (٨: ٢٥٩)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿دُحُورًا﴾ مفعول له، أي يُقذفُون للدُّحور، وهو الطَّرد. أو مدحورين على الحال، أو لأنّ القذف والطَّرد متقاربان في المعنى، فكأنّه قيل: يُدْحَرُون، أو قذفًا.

وقرأ أبو عبد الرّحمان السُّلَميّ بفتح الدّال، على قذفًا دَحُورًا طَرُودًا، أو على أنّه قد جاء مجيء القبول والولوع. (٣: ٣٣٦)

نحوه النَّسَفيّ (٤: ١٧)، والنَّيسابوريّ (٢٣: ٤٣)، وأبو السُّعود (٥: ٣٢١)، ومَغْنيّة (٦: ٣٢٩).

ابن عَطيّة: الدُّحُور: الإصغار والإهانة، لأنّ الدّحر: الدّفع بعُنف. (٤: ٤٦٦)

أبو الفُتُوح: الدُّحُور: الطَّرد والإبعاد، ونصبه إمّا على أنّه مفعول له، وإمّا على أنّه مصدر محذوف الفعل، والتّقدير فيُدْحَرون دُحورًا. (١٦: ١٨٠)

أبو البَرَكات: منصوب على المصدر، وتقديره:

يُدْحَرُونَ دُحُوراً. (٢: ٣٠٣)

ابن الجَوْزيّ: [نقل بعض الأقوال وأضاف:]

وقرأ عليّ بن أبي طالب[عليه السلام]، وأبو رجاء، وأبو عبد الرّحمان، والضّحّاك، وأيّوب السّختيانيّ، وابن أبي عَبْلَة: (دَحُوراً) بفتح الدّال. (٧: ٤٧)

الفَخْر الرّازيّ: في انتصاب قوله: ﴿دُحُوراً﴾ وجوه. الأوّل:

أنّه انتصب بالمصدر، على معنى يُدْحَرُون دُحُوراً. ودلّ على الفعل قوله تعالى: ﴿وَيُقْذَفُونَ﴾

الثّاني: التّقدير: ويُقذفون للدّحور، ثمّ حذف اللّام.

الثّالث: قال مُجاهد: ﴿دُحُوراً﴾ مطرودين، فعلى هذا هو حال سمّيت بالمصدر، كالرّكوع والسّجود والحضور. (٢٦: ١٢٣)

العُكْبَريّ: يجوز أن يكون مصدراً من معنى ﴿يُقْذَفُونَ﴾، أو مصدراً في موضع الحال، أو مفعولًا له. ويجوز أن يكون جمع داحر، مثل قاعد وقُعُود، فيكون حالًا. (٢: ١٠٨٨)

ابن عَرَبيّ: يُقذفون بما يُبطله من الدُّحُور والطّرد، أو مدحورين مطرودين. (٢: ٣٣٧)

القُرطُبيّ: مصدر، لأنّ معنى ﴿يُقْذَفُونَ﴾ يُدْحَرُون، دَحَرْتُه دَحْراً ودُحُوراً أي طردته. وقرأ السُّلَميّ ويعقوب الحضرميّ (دَحُوراً) بفتح الدّال، يكون مصدراً على «فَعُول». وأمّا الفرّاء فإنّه قدّره على أنّه اسم الفاعل، أي ويُقذفون بما يَدْحَرهم أي بدحور، ثمّ حذف الباء، والكوفيّون يستعملون هذا كثيراً [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ٦٥)

البَيْضاويّ: ﴿دُحُوراً﴾ علّة، أي للدُّحور، وهو الطّرد، أو مصدر، لأنّه والقذف متقاربان. أو حال بمعنى مدحورين، أو منزوع عنه الباء، جمع دحر، وهو ما يُطرد به، ويقوّيه القراءة بالفتح. وهو يحتمل أيضًا أن يكون مصدراً كالقبول، أو صفة له أي قذفًا دَحُوراً. (٢: ٢٨٩)

مثله المشهديّ. (٨: ٤٤٧)

ابن جُزَيّ: [نحو ابن عطيّة والزّمخشريّ] (٣: ١٦٨)

أبو حَيّان: و﴿دُحُوراً﴾ مصدر في موضع الحال.

[ثمّ ذكر نحو الزّمخشريّ إلّا أنّه قال:]

وإنّما يجوز أن يكون مصدراً كالقبول والوَلوع، إلّا أنّ هذه الألفاظ ذكر أنّها محصورة. (٧: ٣٥٣)

السَّمين: العامّة على ضمّ الدّال، وفيه أوجه. الأوّل: المفعول له، أي لأجل الطّرد.

الثّاني: أنّه مصدر لـ ﴿يُقْذَفُونَ﴾ أي يُدْحَرُون دُحُوراً، أو يُقذفون قذفًا، فالتجوّز إمّا في الأوّل، وإمّا في الثّاني.

الثّالث: أنّه مصدر لمقدّر، أي يُدْحَرُون دُحُوراً.

الرّابع: أنّه في موضع الحال، أي ذوي دُحُور أو مدحورين.

وقيل: هو جمع داحر نحو: قاعد وقعود، فيكون حالًا بنفسه من غير تأويل.

وروي عن أبي عمرو أنّه قرأ (يَقْذِفُون) مبنيًّا للفاعل

[وذكر قراءة الفتح وقال:]

وفيها وجهان.

أحدهما: أنها صفة لمصدر مقدّر، أي قذفًا دَحُورًا، وهو كالصّبور والشكور.

والثّاني: أنّه مصدر كالقبول والوَلوع وقد تقدّم أنه محصور في ألفاظ. (٥: ٤٩٦)

ابن كثير: أي رجمًا يُدحَرُون به ويُزجَرُون ويُمنعُون من الوصول إلى ذلك، ويُرجَمون. (٦: ٥)

البُقاعيّ: أي قذفًا يردّهم مطرودين صاغرين مبعّدين، فهو تأكيد للقذف بالمعنى، أو مفعول له، أو حال. (٦: ٢٩٤)

الشّوكانيّ: وانتصاب ﴿دُحُورًا﴾ على أنّه مفعول لأجله، والدّحور: الطّرد...[ثمّ ذكر بعض الأقوال] (٤: ٤٨٩)

نحوه الشّربينيّ (٣: ٣٧١)، والكاشانيّ (٤: ٢٦٤)، والبُرُوسويّ (٧: ٤٤٩)، والقاسميّ (١٤: ٥٠٢٨).

الآلوسيّ: ﴿دُحُورًا﴾ مفعول له وعلّة للقذف، أي للدّحور، وهو الطّرد والإبعاد، أو مفعول مطلق لـ﴿يُقْذَفُونَ﴾ كقعدت جلوسًا، لتنزيل المتلازمين منزلة المتحدين، فيقام دحورًا مقام قذفًا، أو ﴿يُقْذَفُونَ﴾ مقام يُدحَرُون. وعلى التقديرين هو مصدر مؤكّد، أو حال من ضمير ﴿يُقْذَفُونَ﴾ على أنّه مصدر باسم المفعول على القراءة الشّائعة، وهو في معنى الجمع لشموله للكثير، أي مدحورين.

وجُوّز كونه جمع داحر، بمعنى مدحور، كقاعد وقعود، وكونه «داحر» من غير تأويل بناء على القراءة الأخرى.

وجُوّز أن يكون منصوبًا بنزع الخافض وهو الباء، على أنّه جمع دحر، كدهر ودهور، وهو ما يُدحَر به، أي يُقذفون بدحور.

وقرأ السُّلَميّ وابن أبي عَبْلَة والطّبَرانيّ عن أبي جعفر (دَحُورًا) بفتح الدّال، فاحتمل كونه نصبًا بنزع الخافض أيضًا، وهو على هذه القراءة أظهر، لأنّ «فَعُولًا» بالفتح -بمعنى ما يُفعَل به- كثير، كطهور وغسول لما يُطهَّر ويُغسَل به. واحتمل أن يكون صفة كصبور لموصوف مقدّر، أي قذفًا دحورًا طاردًا لهم.

وأن يكون مصدرًا كالقبول، وفَعُول في المصادر نادر، ولم يأت في كتب التصريف منه إلّا خمسة أحرف: الوَضوء والطّهور والوَلوع والوقود والقَبول، كما حكي عن سيبويه. وزيد عليه «الوَزُوع» بالزّاي المعجمة. (٢٣: ٧٠)

عزّة دروزة: طردًا عنيفًا أو دفعًا عنيفًا. (٤: ٢٤٧)

ابن عاشور: الدّحور: الطّرد، وانتصب على أنّه مفعول مطلق لـ﴿يُقْذَفُونَ﴾. (٢٣: ١٤)

الطَّباطَبائيّ: الدّحور: الطّرد والدّفع، وهو مصدر بمعنى المفعول، منصوب حالًا، أي مدحورين، أو مفعول له، أو مفعول مطلق. (١٧: ١٢٣)

محمود صافي: مفعول مطلق نائب عن المصدر، فهو مرادفه. (٢٣: ٤٣)

عبد الكريم الخطيب: ...قُذِفوا من كلّ جانب بالشّهب، ورُموا من كلّ مكان بالرّجوم، فيرجعون

مدحورين مقهورين، لم يحصلوا على شيء.
(١٢: ٩٦٥)

المُصْطَفَوِيّ: منصوب على أنّه مفعول لأجله، كما في ضربت تأديبًا، فإنّ القذف معلّل به وبحصوله
(٣: ١٧٨)

مكارم الشّيرازيّ: إنّهم يُطرَدون من السّماء بشدّة.

﴿دُحُورًا﴾ مشتقّة من «دحر» الّتي هي على وزن «دهر» وتعني طرد الشّيء ودفعه. (١٤: ٢٦١)

مَدْحُورًا

١ ـ قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ اَجْمَعِينَ. الأعراف: ١٨

ابن عبّاس: مُقصًى بعيدًا من كلّ خير. (١٢٥)

نحوه الكلبيّ. (الطّبْرِسيّ ٤: ٢٢٢)

﴿مَذْءُومًا مَدْحُورًا﴾: معيبًا (الطّبريّ ٥: ٤٤٨)

مُجاهِد: مطرودًا. (الطّبريّ ٥: ٤٤٨)

مثله السُّدّيّ (٢٥٨)، والبَيْضاويّ (١: ٣٤٤)، وأبو السُّعود (٢: ٤٨٤)، والكاشانيّ (٢: ١٨٤).

قَتادة: منفيًّا. (الطّبريّ ٥: ٤٤٨)

شقيًّا (البغويّ ٢: ١٨٣)

زَيْد بن عليّ: مُبعَدًا (١٩٤)

مثله ابن عَطيّة. (٢: ٣٨٢)

الرّبيع: «المدحور»: المصغّر (الطّبريّ ٥: ٤٤٨)

أبو عُبَيْدة: مُبعَدًا مُقصًى، ومنه قولهم: «ادحر عنك الشّيطان». (١: ٢١٢)

نحوه ابن قُتَيْبة. (١: ١٦٦)

اليزيديّ: مُقصًى، ودحرتُ الشّيطان، من ذلك. (١٤٤)

الطّبَريّ: ﴿مَذْءُومًا مَدْحُورًا﴾ يقول: معيبًا.. وأمّا المدحور فهو المُقصَى، يقال: دحره يَدحَرُه دَحْرًا ودُحُورًا، إذا أقصاه وأخرجه، ومنه قولهم: «ادْحَرْ عنك الشّيطان». (٥: ٤٤٨)

الزّجّاج: المُبعَد من رحمة الله (ابن الجوزيّ ٣: ١٧٨)

القُمّيّ: «المَدْحُور»: المُقصَى. (٢٢٤)

السِّجِسْتانيّ: أي مُبعَدًا، يقال: اللّهمّ ادحر عنّي الشّيطان، أي أبعده. (٦٤)

النّحّاس: المطرود المُبعَد، يقال: اللّهمّ ادحر عنّا الشّيطان. (٣: ١٩)

نحوه الخازن. (٢: ١٧٨)

الثّعلبيّ: والمدحور المقصيّ، يقال: دحره يَدحَرُه دَحْرًا، إذا أبعده وطرده. (٤: ٢٢٢)

نحوه البغويّ (٢: ١٨٣)، والقاسميّ (٧: ٢٦٣٨).

الماوَرْديّ: فيه قولان: أحدهما: المدفوع، الثّاني: المطرود (٢: ٢٠٨)

القُشَيْريّ: أخرجه من درجته، ومن حالته ورتبته، ونقله إلى ما استوجبه من طرده، ولعنته، ثمّ تخليده أبدًا في عقوبته، ولا يُذيقه ذرّةً من بَرْد رحمته، فأصبح وهو مقدّم على الجملة، وأمسى وهو أبعد الزُّمرة، وهذه آثار قهر العزّة، فأيّ كبد يسمع هذه القصّة ثمّ لا يتفتّت؟! (٢: ٢١٨)

الواحدي: منفيًّا مطرودًا. والدّحر: الطّرد والإبعاد. (٢: ٣٥٦)

المَيْبُديّ: أي مطرودًا مبْعَدًا من رحمة الله. وقيل: مطرودًا من السّماء. (٣: ٥٧٠)

نحوه النّسفيّ (٢: ٤٧)، والشّربينيّ (١: ٤٦٦).

أبو الفُتوح: أي مدفوعًا على وجه الهوان. (٨: ١٤٧)

العُكْبَريّ: وهو [مَذْءُومًا] وما بعده حالان.

ويجوز أن يكون ﴿مَدْحُورًا﴾ حالًا من الضّمير في ﴿مَذْءُومًا﴾. (١: ٥٥٩)

القُرطُبيّ: المدحور: المُبْعَد المطرود، عن مُجاهِد وغيره. وأصله: الدّفع. (٩: ١٧)

ابن جُزَيّ: مطرودًا حيث وقع. [illegible]

أبو حَيّان: دحره أبعده وأقصاه. [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

وانتصب ﴿مَدْحُورًا﴾ على أنّه حال ثانية على من جوّز ذلك، أو حال من الضّمير في ﴿مَذْءُومًا﴾ أو صفة لقوله: ﴿مَذْءُومًا﴾. (٤: ٢٦٥، ٢٧٧)

نحوه السّمين. (٣: ٢٤٤)

ابن كَثير: المدحور المصغّر. (٣: ١٥٣)

البُرُوسَويّ: أي مطرودًا، فاللّعين مطرود من الجنّة ومن كلّ خير لعُجبه ونظره إلى نفسه، ففيه عبرة لكلّ مخلوق بعده. (٣: ١٤٣)

الشّريف العامليّ: معنى الدّحر والدّحور: الطّرد. وظاهر أنّ الطّرد من رحمة الله، بل كلّ خير لايكون إلّا لتارك الولاية، بل مثل هذا مُطّرد عن أصل الخير الّذي هو الولاية فافهم. (١٤٧)

شُبّر: مطرودًا، مبعَدًا من الدّخول. (٢: ٣٥١)

الآلوسيّ: وهو من الدّحر بمعنى الطّرد والإبعاد، وجُوّز في هذا أن يكون صفة (٨: ٩٦)

رشيد رضا: يقال: دحر الجند العدوّ، إذا طرده وأبعده، فهو بمعنى اللّعن، وبذلك ورد التّفسير المأثور للّعين. والأمر الأوّل بالخروج قد ذُكر لبيان سببه وهذا لبيان صفته، والمعنى: اخرُج من الجنّة أو المنزلة الّتي أنت فيها، حال كونك معيبًا مذمومًا من الله وملائكته، مطرودًا من جنّته، فهو بمعنى لعنه، وجعله رجيمًا في آيات أخرى. (٨: ٣٣٨)

المراغيّ: مطرود من جنّته. (٨: ١١٦)

ابن عاشور: مفعول من دحره، إذا أبعده وأقصاه أي اخرُج خروج مذموم مطرود. فالذّمّ لما اتّصف به من الرّذائل، والطّرد لتنزيه عالم القُدس عن مخالطته. (٨: ٤٠)

مَغْنيّة: الذّأم: العيب والاحتقار، والدّحر: الطّرد، وقد خصّ الله بهما إبليس، حيث أنزله الله سبحانه من المقام الّذي كان فيه، أمّا جهنّم فإنّها له ولحزبه الّذين أطاعوه، وعصوا أمر الله. (٣: ٣٠٩)

عبد الكريم الخطيب: المدحور: المنهزم المطرود. (٤: ٣٧٨)

المُصْطَفَويّ: أي في حالة الإبعاد الخاصّ، لأنّه خالف الأمر واجتهد في إضلال عباد الله المتعال. (٣: ١٧٨)

مكارم الشّيرازيّ: وفي آخر آية من الآيات

المبحوثة هنا يصدر مرّة أخرى الأمر بخروج الشّيطان من حريم القرب الإلهيّ و المقام الرّفيع، بفارق واحد هو أنّ الأمر بطرده هنا اتّخذ صورة أكثر ازدراءً و تحقيرًا، و أشدّ عنفًا و وقعًا. و لعلّ هذا كان لأجل العناد و اللّجاج الّذي أبداه الشّيطان بالإلحاح على الوسوسة للإنسان و إغوائه و إغرائه، يعني أنّ موقفه الأثيم في البداية كان منحصرًا في التمرّد على أمر الله و عدم امتثاله، و لهذا صدر الأمر بخروجه فقط. و لكن عندما أضاف معصية أكبر إلى معصيته بالعزم على إضلال الآخرين جاء الأمر المشدّد. ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا﴾. (٤: ٥٣٩)

٢ ـ ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ الإسراء: ١٨

الفَخْر الرّازيّ: و قوله: ﴿مَذْمُومًا﴾ إشارة إلى الإهانة و الذّمّ، و قوله: ﴿مَدْحُورًا﴾ إشارة إلى البعد و الطّرد عن رحمة الله، و هي تفيد كون تلك المضرّة خالية عن شوب النّفع و الرّحمة، و تفيد كونها دائمة و خالية عن التّبدّل بالرّاحة و الخلاص. (٢٠: ١٧٨)

٣ ـ ﴿ذٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ الإسراء: ٣٩

الفَخْر الرّازيّ: الفرق بين المخذول و بين المدحور، فهو أنّ المخذول عبارة عن الضّعيف، يقال: تخاذلت أعضاؤه، أي ضعفت، و أمّا المدحور فهو مطرود.

و الطّرد: عبارة عن الاستخفاف و الإهانة، قال تعالى: ﴿وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ الفرقان: ٦٩، فكونه مخذولًا عبارة عن ترك إعانته و تفويضه إلى نفسه، و كونه مدحورًا عبارة عن إهانته و الاستخفاف به، فثبت أنّ أوّل الأمر أن يصير مخذولًا، و آخره أن يصير مدحورًا، و الله أعلم بمراده. (٢٠: ٢١٤)

أبو حَيّان: الفرق بين المخذول و المدحور: أنّ المخذول هو المتروك إعانته و نصره و المفوّض إلى نفسه، و المدحور: المطرود المبعد على سبيل الإهانة له و الاستخفاف به. فأوّل الأمر الخذلان و آخره الطّرد مهانًا. و كان وصف الذّمّ و الخذلان يكون في الدّنيا، و وصف اللّوم و الدّحور يكون في الآخرة، و لهذا جاء ﴿فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ﴾. (٦: ٣٨)

الآلوسيّ: مبعدًا من رحمة الله تعالى. (١٥: ٧٧)

المُصْطَفَويّ: مبعدًا في حالة الدّفع و الذّلّ و الإهانة، فإنّه قد توجّه إلى ما لا يفيده و تمسّك بمتمسّك منفصم، لا يغني عنه شيئًا. (٣: ١٧٨)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدَّحْر، و هو الطّرد و التّنحية، يقال: دَحَرْتُه أدْحَرُه دَحْرًا، أي بعّدته و نحّيته، و قولهم: اللّهمّ ادْحَرْ عنّا الشّيطان، أي اطرده و بعّده.

٢ ـ و زاد الجوهريّ الدُّحُور، و علّله العِتابيّ، و قال: «بناء «فُعُول» للّزوم لا للتّعدّي»، و هو كذلك،

نحو: قعَد قُعودًا، وبكَر بُكورًا، وأوى أُويًا، على «فُعُول» كما ضبطه الجوهريّ. ونقل ابن منظور قولهم: أوَيتُ منزلي وإلى منزلي أُويًّا: عُدتُ؛ لازم ومتعدّ. وهو يوهم السّامع بأنّ «الأُويّ» مصدر لكلا الفعلين، اللّازم والمتعدّي، وهو مصدر اللّازم فقط، راجع «أوي».

٣ ـ روى أبو زيد قولهم: دَحَرْتُ الشّيء دَحْرًا، وطَحَرته طَحْرًا، أي دفعتُه.

وهو إبدال شائع، نحو ما ذكره الأصمعيّ: يقال مطّ الحرفَ ومدّه بمعنى واحد.

وما ذكره ابن الأثير في حديث يحيى بن يعمر: «فإنّك تطحرها»، أي تُبعدها وتُقصيها، وقيل: إنّه تدْحَرها، فقلب الدّال طاءً، وهو بمعناه.[1]

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها المصدر (دُحُور) مرّة، واسم المفعول (مَدْحُور) ثلاث (مرّات)، في ٤ آيات.

١ ـ ﴿لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾

الصّافّات ٨، ٩

٢ ـ ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الأعراف ١٨

٣ ـ ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَيهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾

الإسراء ١٨

٤ ـ ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ الإسراء: ٣٩

يلاحظ أوّلًا: أنّ الدّحْر جاء مسندًا إلى من أُقصي عن جوار الله ورحمته، ومقرونًا بالذّأم والذّمّ واللّوم، وفيه بحوث:

١ ـ اختلف المفسّرون في ﴿دُحُورًا﴾ الوارد في (١) ﴿لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ فقال أبو عُبيدة: مصدر دَحَرَ، وهو ظاهر قولَي قَتادة وزَيد بن عليّ، وبه صرّح الفرّاء والطّبريّ والنّحّاس وغيرهم. وقال العُكبَريّ: جمع داحر، مثل: قاعد وقعود.

وقال آخرون: جمع دَحْر، وهو ما يُرمى به، والمعنى: يُقذفون بدحور، فحذف منه الباء، ثمّ نُصب على الحال. ولكنّ «فُعُولًا» يأتي مصدر «فَعَل» اللّازم قياسًا، كما ذكرنا في الأصول اللّغويّة، ويأتي جمع اسم ثلاثيّ على «فَعْل» و«فُعْل» و«فِعْل» و«فَعِل» اطّرادًا، ولا يأتي جمعًا على «فاعل» كما ذكروا.

ونرى القول الثّالث هو الأظهر، وتؤيّده قراءة الإمام عليّ عليه السلام وأبي رجاء وأبي عبد الرّحمان السُّلَميّ والضّحّاك وغيرهم: (دَحُورًا) بالفتح، ونظيره الرَّجم، أي ما يُرجَم به، وجمعه الرُّجوم، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ الملك: ٥.

---

(١) النّهاية (٢: ١٠٦).

٢ ـ استُعمل الدَّحْر حالًا لخروج إبليس من الجنّة في (٢): ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، وحالًا لصلي من يريد الدّنيا بجهنّم في (٣): ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾، وحالًا لإلقاء المشرك في جهنّم في (٤): ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾. وكان ﴿مَدْحُورًا﴾ في (٣) و(٤) رويًّا فيهما، وكاد أن يكون رأسًا للآية (٢)، لأنّ جملة ﴿لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾ استئنافيّة، لا محلّ لها، وجملة ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ جواب الشّرط، ولها نظائر كثيرة في القرآن.

٣ ـ جاء ﴿دُحُورًا﴾ و﴿مَدْحُورًا﴾ في آيات مكّيّة يتّصف سياقها بالوعيد والتّهديد، تعريضًا مباشرًا أو غير مباشر لأهل مكّة، فالآية (١) في دحر الشّياطين عامّة، و(٢) إبليس خاصّة، و(٣) في طالب الدّنيا، و(٤) في المشرك، إذ هم أتباع الشّيطان وطلّاب الدّنيا وعبدة الأصنام والأوثان.

ثانيًا: والآيات كلّها مكّيّة، فيبدو أنّها لغة مكّيّة.

ثالثًا: ومن نظائر هذه المادّة في القرآن:

الطّرد: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ الأنعام: ٥٢

النّفي: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ المائدة: ٣٣

الذّود: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ القصص: ٢٣

الخسوء: ﴿قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ المؤمنون: ١٠٨

اللّعن: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾ الأحزاب: ٦٤

د ح ض

٣ ألفاظ، ٤ مرّات مكّيّة، في ٤ سور مكّيّة

داحِضَة ١ : ١ — المُدْحَضِين ١ : ١

لِيُدْحِضُوا ٢ : ٢

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الدَّحْض: الزَّلَق، يقال: مَزْلَقة مِدْحاض.

و الدَّحْض: الماء الّذي تكون منه المَزْلَقة.

و دحضت الشّمس عن بطن السّماء، أي زالت.

و دحَضَتْ حُجّته، أي بطلت.

و دُحَيْضَة: موضع [ثمّ استشهد بشعر]

و دحضت رِجْل البعير: زَلَقت. (٣: ١٠١)

أبو عُبَيْد: في حديث أبي ذرّ أنّه قال: إنّ خليلي ﷺ قال: «إنّ ما دون جسر جهنّم طريق ذو دَحْض و مزلّة».

الدَّحْض: الزَّلَق و المَزِلّة، و المَزَلّة مثله لغتان. (٢: ١٨٤)

ابن السِّكّيت: قد دحضت الشّمس تدحض دُحُوضًا و دَحْضًا، إذا كان بين الظّهر و الأولى.

و العَشيّ: ما سفل من صلاة الأولى، و ما كان بعد صلاة العصر فهو الأصل. (٤٢٥)

ابن أبي اليمان: الدَّحْض: الزّلل. (٤٩٦)

المُبَرِّد: الدّاحض: السّاقط، و الدّاحض أيضًا: الزّالق. (١: ٤)

ابن دُرَيْد: الدَّحْض: الزَّلَق، دحَض يَدْحَض دحضًا و دُحُوضًا، و كلّ حجر أملس لا تستقلّ عليه لرِجْل فهو مَدْحَض.

و دحَضَتْ حُجّته دُحُوضًا فهي داحضة، و أدحضها الله إدحاضًا. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٢٣)

القاليّ: تدحّض: تزلّق. يقال: مكان دَحْضٌ و مزلّة و مَدْحَضة. (٢: ١٣٥)

الدَّحْض: الزَّلَق. (٢: ٢٦٦)

الأزهَريّ: يقال: مكان دَحْضٌ، إذا كان مزلّة لاتثبت عليه الأقدام.

و دَحيضَة: ماء لبني تميم.

أبو سعيد: دحَصَ برِجْله و دحَصَ، إذا فحَصَ برِجْله. (٤: ١٩٨)

الصّاحِب [نحو الخليل و أضاف:]

و أدحَضتُه عنّي إدحاضًا و دحَضتُه: دفعتُه.

و دحَضَ عن الأمر و دحصَ، أي بحَثَ.

و دُحَيضة: موضع. (٢: ٤٢٨)

الخطّابيّ [في حديث جُهَيش بن أوس:]

«... نُجَباءُ غيرِ دُحَّضِ الأقدام».

دُحَّض الأقدام: جمع داحض، و هم الّذين لاثبات لهم و لاعزيمة في الأمور. و يقال ذلك أيضًا للسّاقط المرتبة، من قولك: دحَضَ الرّجل دحْضًا، إذا زلّت قدمه، و دحَضَتْ حُجّته، إذا بطلت. (١: ٦٣٩)

[و في حديث عبد الله:] «يُوضَع الصّراط على سواء جهنّم مثل حدّ السّيف المُرهَف مَدْحَضة مزلّة ...».

قوله «مَدْحَضة»: أي مزلّة. يقال: دحَضَ الرّجل، إذا زلّ قدمه، و قد أدحَضتُ حُجّة فلان، إذا أزللتها و أبطلتها.

و يقال: هذه مزلّة و مزِلّة لغتان. (٢: ٢٤٧)

[و في حديث الحجّاج بما رواه ابن الأعرابيّ:]

«لَبِدَتِ الدّماث، و دحَضَتِ التّلاع...».

قوله: «دحَضَتِ التّلاع» فإنّ التّلاع ها هنا ما غلُظَ و ارتفع من الأرض، واحدها: تلعة. و الدّحْض: الزّلَق، يريد أنّها صارت زلَقًا لاتستمسك عليها الأرجل. يقال: دحَضَتْ رِجْلي: زلِقتْ، و دحَضَتْ حُجّة فلان، إذا بطلت، و قد أدحضتُها. (٣: ١٧٦)

الجَوهَريّ: مكان دَحْضٌ و دَحَضٌ أيضًا بالتّحريك، أي زَلَقٌ. [ثمّ استشهد بشعر]

و دحَضَتْ رِجْله تَدْحَض دَحْضًا: زلِقَت.

و دحَضَتِ الشّمس عن كَبِد السّماء: زالت.

و دحَضَتْ حُجّته دُحُوضًا: بطلت. و أدحضَها الله.

و الإدحاض: الإزلاق. (٣: ١٠٧٥)

ابن فارس: الدّال و الحاء و الضّاد أصل يدلّ على زوال و زَلَق. [و أدام نحو الجَوهَريّ] (٢: ٣٣٢)

أبو هلال: الفرق بين قولك: أبطَل، و بين قولك: أدحَض، أنّ أصل الإبطال: الإهلاك، و منه سمّي الشّجاع: بطلًا لإهلاكه قرنه. و أصل الإدحاض: الإزلال، فقولك: أبطله يفيد أنّه أهلكه، و قولك: أدحَضَه يفيد أنّه أزاله، و منه مكان دَحَض، إذا لم تثبت عليه الأقدام، و قد دحَضَ، إذا زلّ، و منه قوله تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الشّورى: ١٦. (١٩٦)

ابن سِيدَه: دحَضَتْ رِجْله تَدْحَض دَحْضًا و دُحُوضًا: زلِقَتْ، و دحَضَها و أدحضها: أزلقها، و دحَضَتْ حُجّته: زهقت و انكسفت. و في التّنزيل: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ﴾ و منه: ﴿لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ الكهف: ٥٦.

و الدّحْض: الماء الّذي يكون عنه الزّلَق.

و مزلّة مِدْحاض: يُدْحَض فيها كثيرًا.

ودحضت الشّمس تدحض دحضًا ودحوضًا: زلّت عن وسط السّماء.

والدّحض: الدّفع.

والدّحيض: اللّحم.

ودُحَيضة: موضع [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ١٢٠)

الرّاغب: قال تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ أي باطلة زائلة. يقال: أدحضتُ فلانًا في حجّته فدحض، قال تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ وأدحضتُ حجّته فدحضت. وأصله من دحض الرِّجل، وعلى نحوه في وصف المناظرة.

نظرًا يزيل مواضع الأقدام

ودحضت الشّمس مستعار من ذلك. (١٦٦)

الزّمخشريّ: دحضت رجله: زلقت، دحضًا ودُحوضًا. وأدحض فلان قدمه.

ومَزْلَقة مَدْحاض. ووقعوا على المداحض والأدحاض.

وهذه مَدْحضة القدم. ومكان دَحْض. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن المجاز: دحضت حجّته، وحجّتهم داحضة.

ودحضت الشّمس عن بطن السّماء: زالت.

(أساس البلاغة: ١٢٧)

كان ﷺ يصلّي الهجير الّتي يسمّونها الأولى حين تدحض الشّمس، أي تزول، لأنّها تزل حينئذ عن كبد السّماء وتزول عنها. (الفائق ١: ٤١٣)

ابن عبّاس رضي الله عنهما، قال في حديث إسماعيل ﷺ: «فلمّا ظمئ إسماعيل ﷺ جعل يدحض الأرض بعقبيه ...». الدّحض: الفحص. يقال: دحص المذبوح برجليه. (الفائق ١: ٤١٧)

ابن الأثير: في حديث مواقيت الصّلاة: «حين تدحض الشّمس» أي تزول عن وسط السّماء إلى جهة المغرب، كأنّها دحضت، أي زلقت.

ومنه حديث الجمعة: «كرهت أن أحرجكم فتمشون في الطّين والدّحض» أي الزّلق. (٢: ١٠٤)

الصّغانيّ: ودُحَيضة مصغّرة: ماء لبني تميم. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ٧١)

الفيّوميّ: دحضت الحجّة دحضًا من باب «نفع»: بطلت، وأدحضها الله، في التّعدّي. ودحض الرّجل: زلق. (١: ١٩٠)

الفيروزاباديّ: دحص برجله، كمنع: فحص بها وعن الأمر: بحث، ورجله: زلقت، والشّمس: زالت، والحجّة دحوضًا: بطلت، وأدحضتها.

ودُحيضة، كجُهينة: ماءة لبني تميم.

ومكان دَحْض، ويحرّك، ودَحُوص: زَلِق، جمعه: دحاض.

والمَدْحضة: المزلّة.

وكصَبور: موضع بالحجاز. (٢: ٣٤٢)

الطّريحيّ: في الدّعاء: «خذني من دحض المزلّة» أي أنقذني من مزلّة الخطيئة.

وفي الحديث: «الحجّ مدحضة للذّنب» أي مبطل له.

ودحضت الحجّة دحضًا، من باب «نفع»: بطلت.

وأدحضها الله، في التحدّي.

ودحض الرّجل: زلق. ودحضت رجله: زلقت.

ومكان دَحِضٌ: زلق.

والإدحاض: الإزلاق.

وحين تدحض الشمس، أي تزول. (٤: ٢٠٥)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ ـ دحضت رجله تدحض دَحْضًا ودُحُوضًا: زلقت وزلّت، فهي داحضة.

ودحض الشيء: بطل.

٢ ـ وأدحض الشيء: أبطله.

٣ ـ وأدحضه في المناظرة: غلبه، واسم المفعول: مُدْحَض، وجمعه مُدحَضون. (١: ٣٨٠)

محمود محمّد إسماعيل إبراهيم. (١٨٣)

العَدْناني: دحضت الحجّة، أدحض الحجّة، لا دحض الحجّة

ويقولون: دحض المحامي حُجّة المفتري على موكّله، اعتمادًا على قول محيط المحيط، وأقرب الموارد والوسيط: دحض الحُجّة: أبطلها.

وقد عثر هنا محيط المحيط، وعثر أقرب الموارد مثله، كعادته في جُلّ موادّه. ولم أعثر على المصدر الّذي اعتمد عليه المعجم الوسيط، فمعنى هذا أخطأه أيضًا، لأنّ القرآن الكريم والمعجمات اكتفت بقولها

١ ـ دحضت الحُجّة. قال تعالى في الآية ١٦، من سورة الشّورى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ أي باطلة.

وممّن ذكر دحضت الحجّة أيضًا معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والمرزوقيّ «شرح الحماسة ٣: ١١٦٦»، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، ومجاز الأساس، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج «مجاز»، والمدّ ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن «مجاز»، والوسيط

٢ ـ وأدحض الحُجّة: أبطلها. قال تعالى في الآية: ٥٦، من سورة الكهف: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾.

وجاء في الآية الخامسة من سورة المؤمن: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾.

وممّن ذكر أيضًا أنّ معنى أدحض الحُجّة أبطلها معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ ومحيط المحيط «أعمّ»، وأقرب الموارد، والمتن «مجاز»، والوسيط.

ويُجيز الرّاغب الأصفهانيّ لنا أن نقول: أدحضتُ فلانًا في حجّته

أمّا فعله فهو: دحض يدحض دُحُوضًا، ودَحْضًا (٢١٦)

المُصْطَفَويّ: التحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الزّلق الشّديد المنتهي إلى الزّوال والبطلان، وأمّا الزّلق فهو مطلق.

فإطلاق هذه المادّة لازم أن يكون في هذا المورد الخاصّ، أي الزّلق، بحيث يكون منتهيًا إلى الزّوال، كالحجّة المنتهية إلى البطلان.

وزلق الرِّجْل والقدم، إذا كان شديدًا يمنع عن السّير والحركة.

والزّلق في العقيدة، إذا تزلزلت وانتهت إلى الزّوال.

والزّلق في الشّمس، إذا زالت وانتهت إلى الزّوال.

فالدّحض أعمّ من أن يكون في المحسوسات، أو في المعقولات.

﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الضّمير في (لَهُ) راجع إلى الله تعالى أو إلى الرّسول، وسبق في الـ[illegible] ج وب «أنّ الاستجابة عبارة عن طلب النّفوذ والتّأثير، أي بعدما طلبوا منه التّأثير والإنفاذ وإجراء الحكم فيما بينهم، وبعد ما انقادوا وأطاعوا وأسلموا، وظهر لهم الحقّ وتبيّن لهم الهدى، فلا يتوجّه إلى ما احتجّوا به، فهي داحضة.

﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ أي ليجعلوا الحقّ متزلزلًا وخارجًا عن محلّه، وليزلقوه حتّى ينتهي إلى المحو، مع أنّ الحقّ هو الثّابت، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ الصّافّات ١٤١، أدحضوه عن مقامه ومكانه، وأزلقوه حتّى يُلقوه في البحر، وينتهي إلى الزّوال.

فظهر لطف التّعبير بهذه المادّة في هذه الموارد، دون الزّلق والزّلّة والإلقاء، والإزالة والبطلان والتّنحية وأمثالها. (٣: ١٧٩)

النّصوص التّفسيريّة

دَاحِضَةٌ

وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ. الشّورى: ١٦

ابن زَيْد: خاسرة. (الماوَرْديّ ٥: ٢٠٠)

الطَّبَريّ: يقول: خصومتهم الّتي يخاصمون فيه باطلة ذاهبة عند ربّهم. (١١: ١٢٨)

نحوه البَغَويّ (٤: ١٤٢)، وابن الجَوْزيّ (٧: ٢٨٠).

الرُّمّانيّ: باطلة. (الماوَرْديّ ٥: ٢٠٠)

الثّعلبيّ: باطلة زائلة. (٨: ٣٠٧)

مثله الزّمخشريّ (٣: ٤٦٥)، والبَيْضاويّ (٢: ٣٥٥).

الطُّوسيّ: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ﴾ لأنّ ما ذكروه لا يمنع من صحّة نبوّة نبيّنا بأن ينسخ الله كتابهم، وما شرّعه النّبيّ الّذي كان قبله. (٩: ١٥٤)

القُشَيْريّ: لأنّهم يحتجّون بالباطل، وهم من الله مستوجبون للّعنة والعقاب. (٥: ٣٤٧)

الواحديّ: خصومتهم باطلة حين زعموا أنّ دينهم أفضل من الإسلام. (٤: ٤٧)

ابن عَطيّة: ﴿دَاحِضَةٌ﴾ معناه زاهقة، والدّحض: الزّلق. (٥: ٣١)

الفَخْر الرّازيّ: أي باطلة، وتلك المخاصمة هي أنّ اليهود قالوا: ألستم تقولون: إنّ الأخذ بالمتّفق أولى من الأخذ بالمختلف؟ فنبوّة موسى وحقّيّة التّوراة

معلومة بالاتفاق، ونبوّة محمّد ليست متفقًا عليها، فإذا تمّم كلامكم في هذه الآية على أنّ الأخذ بالمتّفق أولى، وجب أن يكون الأخذ باليهوديّة أولى.

فبيّن تعالى أنّ هذه الحجّة داحضة، أي باطلة فاسدة، وذلك لأنّ اليهود أطبقوا على أنّه إنّما وجب الإيمان بموسى ﷺ لأجل ظهور المعجزات على وَفْق قوله، وهاهنا ظهرت المعجزات على وَفْق قول محمّد ﷺ واليهود شاهدوا تلك المعجزات، فإن كان ظهور المعجزة يدلّ على الصّدق، فهاهنا يجب الاعتراف بنبوّة محمّد ﷺ، وإن كان لا يدلّ على الصّدق، وجب في حقّ موسى أن لا يقرّوا بنبوّته.

وأمّا الإقرار بنبوّة موسى والإصرار على إنكار نبوّة محمّد مع استوائهما في ظهور المعجز، فيكون متناقضًا (٢٧: ١٥٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٥: ٢٤)

القُرطُبيّ: أي لا ثبات لها كالشّيء الّذي يزلّ عن موضعه (١٦: ١٤)

المَراغيّ: حجّتهم زائفة، لا تقبل عند ربّهم. (٢٥: ٣١)

ابن عاشور: الدّاحضة: الّتي دحضت بفتح الحاء يقال: دحضت رجله تدحَض بفتح الحاء دُحُوضًا، أي زلّت. استُعير الدّحض للبطلان بجامع عدم الثّبوت، كما لا تثبت القدم في المكان الدّحض، ولم يبيّن وجه دحضها، اكتفاءً بما بيّن في تضاعيف ما نزل من القرآن من الأدلّة على فساد تعدّد الآلهة، وعلى صدق الرّسول ﷺ وعلى إمكان البعث، وبما ظهر للعيان من تزايد المسلمين يومًا فيومًا، وأمنهم من أن يُعتدى عليهم (٢٥: ١٣٢)

مَغْنِيّة: [نحو الفخر الرّازيّ وأضاف:]

حجّتهم باطلة، لأنّ الفضل يكون بالعمل لا بالوقت وتقدّمه، وإلّا كان إبليس أفضل من آدم، لأنّه أقدم منه. (٦: ٥١٧)

فضل الله: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ﴾ أي باطلة وزائلة ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ لأنّهم لم ينطلقوا من حجّة مفتوحة على الحقّ في العمق والقوّة، بل انطلقوا من الأهواء والانفعالات السّطحيّة الخاضعة للشّهوات.

(٢٠: ١٦٣)

لاحظ ح ج ج «حُجَّتُهُمْ».

لِيُدْحِضُوا

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ.

الكهف: ٥٦

ابن عبّاس: ﴿لِيُدْحِضُوا﴾: ليبطلوا. (٢٤٩)

الكَلْبيّ: ليبطلوا به القرآن ويبدّلوه.

(الماوَرْديّ ٣: ٣١٩)

الأخفش: ليذهبوا به الحقّ، ويزيلوه.

(الماوَرْديّ ٣: ٣١٩)

الطّبَريّ: ليبطلوا به الحقّ ويزيلوه ويذهبوا به. يقال منه: دحض الشّيء، إذا زال وذهب. ويقال: هذا مكان دحْض، أي مُزِلّ مُزْلِق، لا يثبت فيه خُفّ ولا حافر ولا قدم. [ثمّ استشهد بشعر]

وأدحضتُه أنا، إذا أدهبته وأبطلته. (٨: ٢٤٢)

القُمّيّ: أي يُدفعوه. (٢: ٣٧)

الثَّعلبيّ: يُبطلوا ويُزيلوا. (٦: ١٧٨)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه. [إلى أن قال:]

الثّالث: ليهلكوا به الحقّ، والدّاحض: الهالك. (٣: ٣١٩)

الطُّوسيّ: الإدحاض: الإذهاب بالشّيء إلى الهلاك. (٧: ٦١)

الواحديّ: ليبطلوا به ما جاء به محمّد ﷺ. (٣: ١٥٤)

الزّمَخشَريّ: ليُزيلوا ويُبطلوا، من إدحاض القدم، وهو إزلاقها وإزالتها عن موطئها. (٢: ٤٨٩)

ابن عَطيّة: معناه يُزهقوا، والدّحض: الطّين الّذي يُزهَق فيه. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٥٢٥)

الطَّبْرِسيّ: أي ليُزيلوا الحقّ عن قراره... يقال: أدحضتُ حجّته، أي أبطلتها. (٣: ٤٧٧)

النَّسَفيّ: ليُزيلوا ويُبطلوا بالجدال النّبوّة. (٣: ١٧)

فضل الله: ﴿لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ و يُبطلوه بهذه الأساليب الملتوية الباطلة الّتي لاتحترم مسؤوليّة الفكر في الفكر، ولا إنسانيّة الحقيقة في الإنسان. (١٤: ٣٥٥)

الْمُدْحَضِينَ

فَساهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ. الصّافّات: ١٤١

ابن عبّاس: من المقروعين ذاهبي الحجّة، فألقى نفسه في الماء. (٣٧٩)

سعيد بن جُبَيْر: من المغلوبين. (الماوَرْديّ ٥: ٦٧)

مُجاهِد: من المسهومين. (الطّبَريّ ١٠: ٥٢٧)

السُّدّيّ: فكان من المقروعين. (٤٠٥)

أنّه الباطل الحجّة. (الماوَرْديّ ٥: ٦٧)

الفَرّاء: ﴿الْمُدْحَضِينَ﴾ المغلوبين. يقال: أدحض الله حجّتك فدحضت، وهو في الأصل أن يزلَق الرّجل. (٢: ٣٩٣)

مثله ابن الجَوْزيّ (٧: ٨٦)، والفَخْر الرّازيّ (٢٦: ١٦٤)

ابن قُتَيْبَة: أي من المقروعين. يقال: أدحض الله حجّته فدحضت، أي أزالها فزالت. وأصل الدّحض: الزّلق. (٣٧٤)

نحوه الحسن (الطُّوسيّ ٨: ٥٢٨)

الطّبَريّ: يعني: فكان من المسهومين المغلوبين. يقال منه: أدحض الله حجّة فلان فدحضت، أي أبطلها فبطلت. والدّحض أصله: الزَّلَق في الماء والطّين، وقد ذُكر عنهم: دحض الله حجّته، وهي قليلة (١٠: ٥٢٦)

الزّجّاج: المغلوبين. (٤: ٣١٣)

مثله الطَّباطَبائيّ (١٧: ١٦٣)، وفضل الله (١٩: ٢١٨)

القُمّيّ: أي من المرموصين. (٢: ٢٢٧)

الثّعلبيّ: المقروعين المغلوبين. (٨: ١٧٠)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه...

الثّالث: أنّه الباطل الحجّة، قاله السُّدّيّ، مأخوذ من دحض الحجّة، وهو بطلانها، فلمّا ألقوه في البحر

آمنوا. (٥ ٦٧)

الطُّوسيّ: ... وقيل: معناه مكان من المُتقين في البحر، والدَّحْض: الزَّلَق، لأنّه يسقط عنه المارّ فيه، ومنه قوله: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ﴾ أي ساقطة، ودَحَضَ يَدْحَض دحْضًا فهو داحض، وأدحضتُه إدحاضًا. (٨ ٥٢٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤ ١٥٨)

الزَّمَخْشَريّ: المُدحَض: المغلوب المقروع، وحقيقته المزلق عن مقام الظّفر والغلبة. (٣، ٣٥٣)

نحوه البَيْضاويّ (٢ ٣٠٠)، والنَّسَفيّ (٤ ٢٨)، والخازن (٦ ٣١)، وأبو حَيّان (٧ ٣٧٥)، وأبو السُّعود (٥ ٣٣٨)، والبُرُوسَويّ (٧ ٤٨٧)، والآلوسيّ (٢٣ ١٤٣).

ابن عطيّة: المُدحَض: الزّاهق المغلوب في مخاصمة أو مساهمة أو مسابقة، ومنه الحجّة الدّاحضة. (٤، ٤٨٦)

ابن عَرَبيّ: المحجوبين، المُرَّقَين بالحجّة الرّهبانيّة اليقينيّة، لأنّهم يدنّون أهل البحر والسّفينة، وهو القدسيّ المجرّد من سُكّان الحضرة الإلهيّة، الآبق من سيّده إلى السّفينة، الملقي بيده إلى التّهلكة... (٢ ٣٤٥)

ابن عاشور: الإدحاض: جعل المرء داحضًا، أي زالقًا غير ثابت الرِّجْلين وهو هنا استعارة للخسران والمغلوبيّة. (٢٣ ٨٦)

مكارم الشّيرازيّ: مُدحَض مشتقّة من دَحَض وتعني إبطال مفعول الشّيء أو إزالته أو التّغلّب عليه. والمراد هنا: أنّ اسمه ظهر في عمليّة الاقتراع من بين بقيّة الأسماء. (١٤، ٣٦٤)

الأصول اللُّغويّة

١ - الأصل في هذه المادّة: الدَّحْض، وهو موضع الزَّلَق والزَّلل، وهو الدَّحَض أيضًا، كما قال الجوهريّ. يقال: دحضتْ رِجْل البعير، أي زَلَقتْ. وفي حديث أبي ذرّ عن النّبيّ ﷺ قال: «إنّ ما دون جسر جهنّم طريق ذو دَحْض ومزلّة».

والإدحاض: الإزلاق، والمِدْحاض: الموضع الّذي يُدْحَض فيه. يقال: مزلّة مِدْحاض، والمَدْحَض: الحجر الأملس الّذي لا تستقلّ عليه الرِّجل.

والدّاحض: الزّالق السّاقط، وفي الحديث: «تجعلهم غير دُحّض الأقدام»، جمع داحض، مثل: ساجد وسُجّد، وهو على المجاز. قال الخطّابيّ: «وهم الّذين لا ثبات لهم ولا عزيمة في الأمور، ويقال ذلك أيضًا للسّاقط المرتبة».

ومن المجاز أيضًا قول الإمام عليّ عليه السلام في ذمّ الدّنيا: «ومن وَطِئ دَحْضك زَلِق، ومن رَكِب لُجَجَك غَرِق». مكان دَحْض، أي مَزَلّة[1].

ودحضت الشّمس عن كَبِد السّماء تدْحَض دُحُوضًا ودَحْضًا: زالت. وفي الحديث: «إنّ رسول الله ﷺ كان يصلّي الهجير حين تَدْحَض الشّمس». قال ابن قُتَيْبة: «وجعل الشّمس تَدْحَض، لأنّها لا تزال

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١٦: ٢٩٤).

ترتفع من لدن تطلع إلى أن تصير في كبد السّماء، ثمّ تنحطّ عن الكبد للزّوال، فكأنّها تزلق في ذلك الوقت، فلاتزال في انحطاط حتّى تغرب».[1]

و دحَضَتْ حُجّته دُحُوضًا فهي داحضة، أي بطلت، و أدحضها الله إدحاضًا. و من دعاء الإمام عليّ ابن الحسين عليه السلام في يوم الفطر: «حُجّتك قائمة لاتُدْحَض، و سلطانك ثابت لايزول».

٢ ـ روى الأزهريّ عن أبي سعيد قول: «دَحَصَ برجله و دَحَضَ، إذا فحص برجله»، و قال الصّاحب: «دَحَصَ عن الأمر و دَحَضَ: بحث»، و هو من إبدال الضّاد صادًا، مثل: مناص و مناض.

٣ ـ و زعم ابن سيده أنّ «التّدحيض: اللّحم»، و هو غير معروف؛ إذ لم يذكره المتقدّمون، و لم ينقله عنه المتأخّرون، حتّى أنّ صاحب القاموس الّذي يأتي بالطِّمّ و الرِّمّ أعرض عن ذكر هذا الحرف، و لم يستدركه عليه صاحب القاموس أيضًا، إلّا ابن منظور، فإنّه نقله دون أن يعزوه إلى قائله.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا اسم الفاعل ﴿داحِضَةٌ﴾ مرّة، و مزيدًا من (الإفعال) المضارع ﴿لِيُدْحِضُوا﴾ مرّتين، واسم المفعول جمعًا ﴿الْمُدْحَضِينَ﴾ مرّة، في ٤ آيات

١ ـ ﴿وَ الَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الشّورى: ١٦

٢ ـ ﴿وَ يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ...﴾ الكهف: ٥٦

٣ ـ ﴿... وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ...﴾ المؤمن: ٥

٤ ـ ﴿وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾

الصّافّات: ١٣٩ ـ ١٤١

يلاحظ أوّلًا: أنّ هذه الآيات الأربع مكّيّة إجماعًا، و فيها بحوث:

١ ـ جاء اللّفظ في (١) مجرّدًا اسم فاعل مؤنّث: ﴿داحِضَةٌ﴾ و في الباقي مزيدًا من (الإفعال)، فعلًا و اسم مفعول جمعًا فيهما.

٢ ـ جاء الدّحض في الثّلاث الأولى بعد مجادلة و حجاج، و في (٤) بعد مساهمة، فجاءت (١) في الّذين يحاجّون في الله: ﴿وَ الَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ عَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾.

و جاءت (٢) و (٣) في الّذين جادلوا بالباطل: ﴿وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ مَا أُنْذِرُوا هُزُوًا﴾ و ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾.

و جاءت (٤) في مساهمة يونس: ﴿وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ *

(١) غريب الحديث (١: ١٠٢).

﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾.

٣ ـ والمجادلون في الجميع الكفّار يجادلون الرّسل، كما أنّ المساهم في (٤) يعدّ بمنزلة المجادل، مع أنّه كان من المرسلين؛ إذ بقي في الفلك ولم يرل.

٤ ـ زعم قتادة أنّ (٣) في اليهود والنّصارى، وليست كذلك، لأنّ هذه السّورة مكّيّة، والسّور المكّيّة لاتتناول محاججة أهل الكتاب، إلّا في سورة البقرة وهي أوّل سورة مدنيّة على المشهور، على أنّ هذه المجادلة ابتدئت في الآية: ٤، من المؤمن ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ والمراد بهم مشركو قريش، ويلازم الجدال الدّحض، ويستعملان معًا دومًا.

٥ ـ إن قيل: كان المُدْحَض واحدًا عند المساهمة، وهو النّبيّ يونس ﷺ، فلِمَ جمعه وجعله منهم؟

يقال: إنّ شبه الجملة «مِنَ الْمُدْحَضِينَ» صلة خبر «كان» المحذوف، و«من» تبعيضيّة، و«أل» في ﴿الْمُدْحَضِينَ﴾ لاستغراق الجنس، أي كان بعض كلّ المدحضين.

ثانيًا: الآيات كلّها مكّيّة ويبدو أنّ هذا الجذر كان مكّيًّا أكثر من غيرها

ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الإبطال: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

العنكبوت: ٤٨

د ح و-ي

دَحيٰهَا
لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: المِدْحاة خشبَة يَدْحَى بها الصّبيّ، فتمُرّ على وجه الأرض، لا تأتي على شيء إلّا اجْتحَفَتْه.

و مطرٌ داحٍ: يَدْحَى الحصَى عن وجه الأرض

و الدَّحْو: البسْط

و الأُدْحيّ: مَبِيض النّعام، و موضعه الّذي يبيض فيه و يفرخ

و الأُدْحيّ: منزل في السّماء بين النّعائم وسَعد الذّابح، يقال له: البَلْدَة. (٣: ٢٨٠)

أبو عمرو الشّيبانيّ: تقول: دحيت في ذلك الأمر، أي علمته. (١: ٢٦٣)

أبو زَيْد: تقول: دحيتُ الشّيء فأنا أدحاه دَحْيًا، إذا بسطته. (٢٣٠)

اللّحيانيّ: دَحيت الشّيء أدحاه دَحْيًا: بسطته،

سعة في دحوته (ابن سيده ٣: ٤٢٩)

ابن الأعرابيّ: الدِّحْيَة: رئيس القوم وسيّدهم، بكسر الدّال.

يقال: هو يَدْحُو الحجر بيده، أي يرمي و يدفعه

و الدّاحيّ الّذي يَدْحُو الحجر بيده، و قد دَحا به يَدْحُو دَحْوًا و دَحَى يَدْحَى دَحْيًا. (الأزهريّ ٥: ١٩١)

ابن السِّكّيت: إذا كان [في الأرض موضع فراخ] للنّعامة فهو الأُدحيّ، و هو «أفعُول» من دحوتُ، لأنّ النّعامة تَدْحُوه برجليها، أي توسّعه ثمّ تبيض فيه، والجمع أداحيّ (إصلاح المنطق: ٤١٨)

شِمر: أنشدتني أعرابيّة:

* ثمّ دَحا الأرض فما أضاقا *

وفسّرته فقالت: دحا الله الأرض: أوسعها. قالت: و يقال: نام فلان فتدحّى، أي اضطجع في سعة الأرض.

وقال اليَزِيديّ: تدحّت الإبل إذا تفحّصت في مباركها السّهلة حتّى تدَع فيها قراميص أمثال الجفار، وإنّما تفعل ذلك إذا سمنت.

وقال غيره: دحّ فلان فلانًا يدُحّه ودَحاه يدْحُوه، إذا دفعه ورمى به. كما يقال: عرّه وعرّ بِدِ أتاه.

المِدْحاة: لُعبة يلعب بها أهل مكّة. وسمعت الأسديّ يصفها، ويقول: هي المَداحي والمَسادي، وهي أحجار أمثال القِرَصة، وقد حفروا حفيرةً بقدر ذلك الحجر فيتنحّون قليلًا ثمّ يدحون بتلك الأحجار إلى تلك الحفيرة، فإن وقع فيها الحجر فقد قَمَر وإلّا فقد قُمِر. وهو يَدْحُو ويَسْدُو، إذا دحاها على الأرض إلى الحُفرة والحُفرة هي أُدْحِيّة، وهي أُفعُولة من دحوت. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٥: ١٩٦)

كُراع النّمل: الدَّحْو استرسال البطن إلى أسفل وعظمُه. (ابن سيده ٣: ٤٨٨)

ابن دُرَيْد: والدَّحْو مصدر دَحا يَدْحُو دَحْوًا، إذ دَحا به على وجه الأرض. وقالوا: دَحا يَدْحَى، وليس بثبت، وقال مرّةً أخرى.[١] دَحا يدحي دحيًا [ثمّ استشهد بشعر]

وسمّت العرب: دِحيَة ودَحْيَة ودُحيًا

وبنو دُحَي بطن من العرب.

وأُدْحيّ النّعام: الموضع الّذي يبيض فيه؛ والجمع الأداحيّ. (٢: ١٢٦)

الأزهريّ: وفي حديث عليّ رضي الله عنه أنّه قال: «اللّهمّ داحي المَدْحيّات» يعني باسط الأرضين السّبع وموسّعها وهي المدحوّات بالواو.

والأُدْحيّ: مَبيض النّعام.

وهذا المنزل الّذي يقال له: البَلدة في السّماء بين النّعائم وسعد الذّابح، يقال له: الأُدْحيّ.

وفي الحديث: «يدخل البيت المعمور كلّ يوم سبعون ألف دِحْيَة مع كلّ دِحيَة سبعون ألف ملَك».

والدِّحية رئيس الجند، وبه سمّي دِحية الكلبيّ. (٥: ١٩٠)

الصّاحب: الدَّحْو: البسْط، من قوله: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ النّازعات: ٣٠.

والمَدْحيّات والمَدْحُوّات: الأرضون.

ومرّ الفرس يَدْحُو دَحْوًا، إذا رمى بيَدَيه رميًا، لا يرفع سُنْبُكه عن الأرض.

والمِدْحاة: صحيفة يترامون عليها

والتّدحّي والتّدوّح واحد: من السّعة

الأُدْحيّ: الموضع الّذي تبيض فيه النّعامة، ومنزل في السّماء بين النّعائم والذّابح

والدِّحية: الرّئيس، عن أبي حاتم، وبه سمّي دِحية الكلبيّ. (٣: ١٨٠)

الخطّابيّ: يقال: دَحَوتُ الشّيء، إذا بسطته ووسّعته كالرّقاقة تدحوها. ومنه: أُدحيّ النّعام وهو موضع بيضها؛ وذلك أنّها تَدْحُوه وتوسّعه. (٢: ٢٦١)

يقال: دَحوتُ الشّيء، فاندحى

الجَوهَريّ: دَحوتُ الشّيء دَحْوًا: بسطته.

ودَحا المطر الحَصى عن وجه الأرض.

---

(١) كذا في الأصل.

ويقال للاعب بالجوز: أَبْعِد المدى وادْحُه، أي ارْمِه.

ويقال للفرس: مرّ يَدْحُو دَحْوًا، وذلك إذا رمى بيديه رميًا، لا يرفع سُنْبُكَه عن الأرض كثيرًا.

ودِحْيَة بالكسر، هو دِحْيَة بن خليفة الكَلْبيّ الّذي كان يأتي جبريل النّبيّ ﷺ في صورته، وكان من أجمل الناس.

وأمّا دَحْيَة بالفتح ودَحْوَة، فهما ابنا معاوية بن بكر ابن هوازن.

ومَدْحَى النّعامة: موضع بَيْضها

وأُدْحيّها: موضعها الّذي تُفرّخ فيه، وهو «أُفْعُول» من دَحَوْتُ، لأنّها تَدْحُوه برجلها ثمّ تبيض فيه. وليس للنّعام عُشّ. (٦: ٢٣٢)

ابن فارس: الدّال والحاء والواو أصل واحد يدلّ على بَسْط وتمهيد.

يقال: دَحا الله الأرض يَدْحُوها دَحْوًا، إذا بسطها

ويقال: دَحا المطر الحَصَى عن وجه الأرض. وهذا لأنّه إذا كان كذا فقد مهّد الأرض.

ويقال للفرس إذا رمى بيديه رميًا، لا يرفع سُنْبُكه عن الأرض كثيرًا: مرّ يَدْحُو دَحْوًا.

ومن الباب أُدْحيّ النّعام: الموضع الّذي يُفرّخ فيه، «أُفْعُول» من دَحَوْتُ، لأنّه يَدْحُوه برجله ثمّ يبيض فيه. وليس للنّعامة عُشّ. (٢: ٣٣٣)

الهَرَويّ: قوله: ﴿دَحٰيهَا﴾ النّازعات: ٣٠، أي بسطها ووسّعها، وكلّ شيء بسطته ووسّعته فقد دَحَوْتَه.

ومنه قيل لموضع بيت النّعام: أُدْحيّ، لأنّها تَدْحُوه بصدرها، أي توسّعه وتبسطه.

ويقال: نام فتَدَحّى، أي انبسط.

ودحا الجِباب الرّقاقة، أي وسّعها.

ومنه حديث عليّ [ؑ]: «اللّهمّ داحي المَدْحُوّات» وروي «المَدْحيّات» يريد يا باسط الأرضين، والدَّحْو: البسط.

وفي حديث ابن المسيّب: «أنّه سُئل عن الدَّحْو بالحجارة؟ فقال: لا بأس به» يعني السّبق بالحجارة.

ومنه حديث أبي رافع: «قال: كنت ألاعب الحسن والحسين بالمَداحي» قال القُتَيْبيّ: ويقال لها أيضًا: المراصيع (٢: ٦٢٣)

ابن سيده: دَحَيْتُ الشّيء أدحاه دَحْيًا: بسطته، لغة في دَحَوْته، حكاها اللّحيانيّ.

وفي الحديث: «داحي المَدْحيّات» يعني الأرضين.

وأُدْحيّ النّعام وأُدْحيّتها: مبيضها، يكون من الياء والواو

والأُدْحيّ: من منازل القمر، شُبّه بأُدْحيّ النّعام.

ودِحْيَة الكَلْبيّ: حكاه ابن السّكّيت بالكسر، وحكاه غيره بالفتح. قال أبو عمرو: وأصل هذه الكلمة السّيّد بالفارسيّة.

وبنو دُحَيّ: بطن.

والدُّحيّ: موضع. (٣: ٤٢٩)

دَحا الله الأرض يَدْحُوها ويَدْحاها دَحْوًا: بسطها.

وفي الحديث: «ربّ المَدْحُوّات» يعني الأرضين، وقد تقدّم هذا في الياء، لأنّ هذه الكلمة واويّة ويائيّة.

والأُدْحِيّ والإدْحِيّ والأُدْحِيَّة والإدْحِيَّة والأُدْحُوّة: مَبيض النّعام في الرّمل، وزنه «أُفعُول» من ذلك، لأنّ النّعامة تَدْحُوه برجلها ثمّ تبيض فيه.

والأُدْحيّ: منزل بين النّعائم والذّابح، يقال له البلدة.

والمطر يَدْحَى الحصَى عن وجه الأرض دَحْوًا: ينزعه [ثمّ استشهد بشعر]

ودحا الفرس يَدْحُو دَحْوًا: رمى بيديه رميًا، لا يرفع سُنْبُكَه عن الأرض كثيرًا.

ودَحا المرأة يَدْحُوها: نكحَها. (٣: ٤٨٨)

الرّاغِب: قال تعالى: ﴿وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ النّازعات: ٣٠، أي أزالها عن مقرّها كقوله: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْاَرْضُ وَالْجِبَالُ﴾ المزّمّل: ١٤، وهو من قولهم: دحا المطر الحصَى من وجه الأرض، أي جرفها.

ومرّ الفرس يَدْحُو دَحْوًا، إذا جرّ يده على وجه الأرض، فيَدحُو ترابها. ومنه أُدْحيّ النّعام، وهو «أُفعُول» من دَحَوْت.

ودِحيَة: اسم رجل. (١٦٥)

الزّمَخْشَريّ: خلق الله الأرض مجتمعة ثمّ دحاها، أي بسطها ومدّها ووسّعها، كما يأخذ الخبّاز الفرزدقة فيدحوها [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال للّاعب بالجوز: أبعِد وادْحُه أي ارْمِه وأزِلْه عن مكانه.

ودحا المطر الحصَى عن الأرض: كشفَه.

وكأنّهن البَيض في الأداحيّ.

وباضت النّعامة في أُدحيّها، وهو مَفرَخها لأنّها تدحوه، أي تبسُطه وتوسّعه.

(أساس البلاغة: ١٢٧)

عن عليّ عليه السّلام: «اللّهمّ داحي المدحُوّات...».

الدّحو: البسط، والمَدحُوّات: الأرضون، وكان خلقها ربْوة ثمّ بسطها. (الفائق ١: ٤١٥)

أبو رافع رضي الله عنه: «كنت أُلاعِب الحسَن والحسين عليهما السّلام بالمداحي».

هي أحجار أمثال القِرَصة، يحفرون حفيرة فيدحون بها إليها، وتسمّى المَسادي والمَراصيع.

والدّحو: رمي اللّاعب بالجوز أو غيره، وكذلك الزّدْو والسّدْو والزّضْع ضرْبه باليد. (الفائق ١: ٤١٨)

ابن الأثير: وفي الحديث «كان جبريل عليه السّلام يأتيه في صورة دِحيَة الكَلْبي» هو دَحْيَة بن خليفة أحد الصّحابة، كان جميلًا حسَن الصّورة. ويُروى بكسر الدّال وفتحها.

والدَّحْيَة: رئيس الجُند ومقدّمهم، وكأنّه من دحاه يَدْحُوه، إذا بسطه ومهّده، لأنّ الرّئيس له البسط والتّمهيد. وقلْب الواو فيه ياءً نظير قَلْبها في صِبْيَة وفِتْيَة. وأنكر الأصمعيّ فيه الكسر. [وفيه روايات أخرى فلاحظ] (٢: ١٠٧)

الفَيّوميّ: دَحا الله الأرض يَدْحُوها دَحْوًا: بسطها، ودَحاها يَدْحاها دَحْيًا لغة.

ودحا المطر الحصَى عن وجه الأرض: دفعَه.

والدَّحيَة بالفتح المرّة، وبالكسر الهيئة. (١: ١٩٠)

الفيروزاباديّ: دحا الله الأرض يَدْحُوها ويَدْحاها دَحْوًا: بسطها، والرّجل: جامع، والبطن:

عُظُم واسترسل إلى أسفل.

وادْحَوى: انبسط.

والأُدْحِيّ كلُجِّيّ ويُكسَر والأُدحِيّة والأُدْحُوّة: مبيض النَّعام في الرَّمل.

دحَيتُ الشّيء أدحاه دَحْيًا: بسطته، والإبل: سُقْتُها.

والأُدحيّ ويُكسر: مبيض النَّعام ومنزل للقمر

وكسُمَيّ: بطن، وكفَيّ: موضع.

والدِّحية بالكسر: رئيس الجند بن خليفة الكَلْبِيّ ويُفتح

وبالفتح لقب دحية الأنثى وابن معاوية بن بكر

والمِدْحاة كمِسْحاة: خشبة يَدْحى بها الصّبيّ تمرّ على الأرض، لا تأتي على شيء إلّا اجتحفته

وتدحّى: توسّط (٤: ٣٢٩)

الطُّرَيحيّ: قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ أي بسطها، من دحَوتُ الشّيء دَحْوًا: بسطته.

وفي الحديث: «يوم دَحْو الأرض» أي بسطها من تحت الكعبة، وهو اليوم الخامس والعشرون من ذي القعدة.. (١: ١٣٤)

مَجْمَعُ اللُّغة: دحا الشّيء يَدْحُوه ويَدْحاه دَحْيًا: بسطه ومهّده.

ودَحْو الأرض: بسطها وتمهيدها للسُّكنى، والتّقلّب في أقطارها. (١: ٣٨١)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة، هو التّمهيد وتسوية المكان، وهذا المعنى قد يتحقّق بالبسط، وقد يتحقّق بالتّسهيلات المقتضية للتّعيّش فيها، وقد يكون برفع الموانع ودفعها.

﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾، أي مهّدها وهيّأها لتعيش الحيوان بالتّسوية والتّسهيلات الممكنة، ورفع ما هو مانع لإدامة الحياة، وإيجاد ما هو لازم لها

ولا يخفى أنّ مفهوم البسط لا يلائم هذا المورد، فإنّ الأرض غير مبسوطة بل هي كرويّة، مضافًا إلى الارتفاعات والانخفاضات المتحقّقة بالجبال والأودية فيها فالمراد هو التّمهّد والتّهيّؤ

ثمّ إنّ المادّة قد جاءت من المعتلّ بالواو ومن اليائيّ، والظّاهر بمقتضى الحرف أنّ اليائيّ يدلّ على بسط وتمهيد زائد، فإنّ الياء يدلّ على الانكسار والانخفاض، وهذا أشدّ مناسبة للتّمهيد والتّعمّق. ولعلّ هذه الخصوصيّة هي الملحوظة في التّعبير باليائيّ، لأنّ رسم الكتابة في الواويّ أن يُكتب بالألف دون الياء ﴿قَدْ عَارِيَةٌ﴾ القمر: ١٠ (٣: ١٨١)

النُّصوصُ التّفسيريّة

وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا. النّازعات: ٣٠

ابن عبّاس: مع ذلك بسطها على الماء. (٥٠٠)

حيث ذكر خلق الأرض قبل السّماء، ثمّ ذكر السّماء قبل الأرض، وذلك أنّ الله خلق الأرض بأقواتها من غير أن يَدْحُوها قبل السّماء، ثمّ استوى إلى السّماء فسوّاهنّ سبع سماوات، ثمّ دحا الأرض بعد ذلك، فذلك قوله ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾.

[و في رواية أخرى] يعني: أنّ الله خلق السّماوات و الأرض، فلمّا فرغ من السّماوات قبل أن يخلق أقوات الأرض فيها، بعد خلق السّماء، و أرسى الجبال، يعني بذلك دَحْوها الأقوات، و لم تكن تصلح أقوات الأرض و نباتها إلّا باللّيل و النّهار، فذلك قوله: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ ألم تسمع أنّه قال: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَ مَرْعٰيهَا﴾؟! النّازعات ٣١

[و في رواية أخرى] وضع البيت على الماء على أربعة أركان، قبل أن يخلق الدّنيا بألفي عام، ثمّ دُحيت الأرض من تحت البيت. (الطّبريّ ١٢: ٤٣٧)

إنّ الله دحا الأرض بعد السّماء، و إن كانت الأرض خلقت قبل السّماء. (الطّوسيّ ١٠: ٢٦٤)

مُجاهِد: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ مع ذلك دحاها.

مثله السُّدّيّ. (الطّبريّ ١٢: ٤٣٨)

قَتادَة: بسطها.

مثله السُّدّيّ و الثّوريّ. (الطّبريّ ١٢: ٤٣٩)

نحوه أبو عُبَيْدَة (٢: ٢٨٥)، و ابن قُتَيْبَة (٥١٣)، والقُمّيّ (٢: ٤٠٣)، والواحديّ (٤: ٤٢٦)، و الطّبرسيّ (٥: ٤٣٤).

ابن زَيْد: حرثها و شقّها. (الماوَرْديّ ٦: ١٩٩)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى قوله: ﴿بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ فقال بعضهم: دُحيت الأرض من بعد خلق السّماء.

و قال آخرون، بل معنى ذلك: و الأرض مع ذلك دحاها.

و قالوا: الأرض خلقت و دُحيت قبل السّماء، و ذلك أنّ الله قال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ﴾ البقرة ٢٩، قالوا: فأخبر الله أنّه سوّى السّماوات بعد أن خلق ما في الأرض جميعًا.

قالوا: فإذا كان ذلك كذلك، فلا وجه لقوله: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ إلّا ما ذكرنا، من أنّه مع ذلك دحاها. قالوا: و ذلك كقول الله عزّ و جلّ ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ القلم: ١٣، بمعنى: مع ذلك زنيم، و كما يقال للرّجل، أنت أحمق، و أنت بعد هذا لئيم الحسب، بمعنى: مع هذا، و كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ الأنبياء: ١٠٥، أي من قبل الذّكر [ثمّ استشهد بشعر]

و القول الّذي ذكرناه عن ابن عبّاس من أنّ الله تعالى خلق الأرض، و قدّر فيها أقواتها، و لم يدحها، ثمّ استوى إلى السّماء فسوّاهنّ سبع سماوات، ثمّ دحا الأرض بعد ذلك، فأخرج منها ماءها و مرعاها، و أرسى جبالها ـ أشبه بما دلّ عليه ظاهر التّنزيل، لأنّه جلّ ثناؤه قال: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾، و المعروف من معنى (بَعْدَ) أنّه خلاف معنى «قبل»، و ليس في دَحْو الله الأرض بعد تسويته السّماوات السّبع، و إغطاشه ليلها، و إخراجه ضحاها، ما يوجب أن تكون الأرض [خلقت] بعد خلق السّماوات، لأنّ الدّحو إنّما هو البسط في كلام العرب، و المدّ يقال منه: دحا يدحو دَحْوًا، و دحيت أدحي دَحْيًا لغتان.

(١٢: ٤٣٧)

الماوَرْدِيّ: في ﴿دَحٰيهَا﴾ ثلاثة أوجه [الأوّل والثّاني قول ابن عبّاس و ابن زَيْد]

الثّالث: سوّاها. (٦: ١٩٩)

الطُّوسيّ: معنى ﴿دَحٰيهَا﴾: بسطها، دَحا يَدْحُو دَحْوًا و دَحيتُ أدحي دَحْيًا لغتان. (١٠: ٢٦٠)

الزّمَخْشَريّ: [له كلام تقدّم في « د خ ن » فراجع] (٤: ٢١٥)

ابن عَطيّة: قوله تعالى: ﴿وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ متوجّه على أنّ الله تعالى خلق الأرض و لم يدحها، ثمّ استوى إلى السّماء و هي دخان فخلقها و بناها، ثمّ دحا الأرض بعد ذلك.

و قرأ مُجاهد: و (الْاَرْضَ مَعَ ذٰلِكَ)، و قال قوم: إنّ ﴿بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ معناه: مع ذلك، و الّذي قلناه تترتّب عليه آيات القرآن كلّها، و نسب الماء و المرعى إلى الأرض حيث هما يظهران منها، و دَحْو الأرض: بسطها. (٥: ٤٣٤)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل

المسألة الأولى: ﴿دَحٰيهَا﴾ بسطها [ثمّ استشهد بشعر]

قال أهل اللّغة: في هذه اللّفظة لغتان: دَحَوتُ أدْحُو، و دحيتُ أدحي، و مثله صغَوت و صغيت، و لحَوْت العود و لحيْته، و سأوتُ الرّجل و سأيته، و بأوتُ عليه و بأيتُ. و في حديث عليّ ﷺ « اللّهمّ داحيَ المدحيّات » أي باسط الأرضين السّبع، و هو المدحوات أيضًا.

و قيل: أصل الدّحو الإزالة للشّيء من مكان إلى مكان، و منه يقال: إنّ الصّبيّ يَدْحُو بالكرة أي يقذفها على وجه الأرض، و أدحى النّعامة موضعه الّذي يكون فيه، أي بسطته و أزالت ما فيه من حصًى، حتّى يتمهّد له. و هذا يدلّ على أنّ معنى « الدّحو » يرجع إلى الإزالة والتّمهيد.

المسألة الثّانية: ظاهر الآية يقتضي كون الأرض بعد السّماء، و قوله في حم السّجدة: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ﴾ فصّلت: ١١، يقتضي كون السّماء بعد الأرض. و قد ذكرنا هذه المسألة في سورة البقرة: ٢٩، في تفسير قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ﴾ و لا بأس بأن نُعيد بعض تلك الوجوه:

أحدها: أنّ الله تعالى خلق الأرض أوّلًا، ثمّ خلق السّماء ثانيًا، ثمّ دحا الأرض، أي بسطها ثالثًا، و ذلك لأنّها كانت أوّلًا كالكرة المجتمعة، ثمّ إنّ الله تعالى مدّها و بسطها.

فإن قيل: الدّلائل الاعتباريّة دلّت على أنّ الأرض الآن كرة أيضًا، و إشكال آخر وهو أنّ الجسم العظيم يكون ظاهره كالسّطح المستوي، فيستحيل أن يكون هذا الجسم مخلوقًا، و لا يكون ظاهره مدحوًّا مبسوطًا.

و ثانيها: أن لا يكون معنى قوله: ﴿دَحٰيهَا﴾ مجرّد البسط، بل يكون المراد أنّه بسطها بسطًا مهيّأً لنبات الأقوات، و هذا هو الّذي بيّنه بقوله: ﴿اَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَ مَرْعٰيهَا﴾ و ذلك لأنّ هذا الاستعداد لا يحصل للأرض إلّا بعد وجود السّماء، فإنّ الأرض كالأمّ و السّماء كالأب، و ما لم يحصلا لم تتولّد أوّلًا المعادن

والنّباتات والحيوانات.

وثالثها أن يكون قوله ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ أي مع ذلك، كقوله: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ القلم: ١٣، أي مع ذلك، وقولك للرّجل: أنت كذا وكذا ثمّ أنت بعدها كذا، لا تريد به التّرتيب، وقال تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ البلد: ١٣، ١٤، إلى قوله: ١٧، ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ والمعنى وكان مع هذا من أهل الإيمان بالله. فهذا تقرير ما نُقل عن ابن عبّاس ومُجاهد والسُّدّيّ وابن جُرَيْج أنّهم قالوا في قوله: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ أي مع ذلك دحاها. (٣١: ٤٧)

نحوه الخازن (٧: ١٧٣)، والشّربينيّ (٤: ٤٨٨).

البَيْضاويّ: بسطها ومهّدها للسّكنى. (٢: ٥٣٨)

النَّسَفيّ: بسطها، وكانت مخلوقة غير مدحوّة، فدُحيت من مكّة بعد خلق السّماء بألفي عام، ثمّ فسّر البسط، فقال: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا﴾ بتفجير العيون، ﴿وَمَرْعٰيهَا﴾: كلأها، ولذا لم يدخل العاطف على ﴿أَخْرَجَ﴾، أو ﴿أَخْرَجَ﴾ حال بإضمار «قد». (٤: ٣٣١)

أبو السُّعود: أي بسطها ومهّدها لسكنى أهلها وتقلّبهم في أقطارها. وانتصاب ﴿الْأَرْضَ﴾ بمضمر يفسّره ﴿دَحٰيهَا﴾. (٦: ٣٧١)

نحوه القاسميّ. (١٧: ٦٠٥٢)

البُرُوسَويّ: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ أي قبل ذلك ـ كقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ أي قبل القرآن ـ بسطها ومهّدها لسكنى أهلها وتقلّبهم في أقطارها.

وقال بعضهم: «بعد» على معناه الأصليّ من التأخّر، فإنّ الله خلق الأرض قبل خلق السّماء من غير أن يدحوها، ثمّ استوى إلى السّماء فسوّاهنّ سبع سماوات، ثمّ دحا الأرض بعد ذلك.

وقال في «الإرشاد»: «انتصاب الأرض بمضمر يفسّره ﴿دَحٰيهَا﴾». و﴿ذٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما ذكر من بناء السّماوات ورفع سمكها وتسويتها وغيرها لا إلى أنفسها، وبعديّة الدّحو عنها محمولة على البعديّة في الذّكر، كما هو المعهود في ألسنة العرب والعجم لا في الوجود، فإنّ اتّفاق الأكثر على تقدّم خلق الأرض وما فيها على خلق السّماء وما فيها، وتقديم الأرض لا يفيد القصر وتعيين البعديّة في الوجود، لما عرفت من أنّ انتصابه بمضمر مقدّم، قد حُذف على شريطة التّفسير، لا بما ذُكر بعده ليفيد ذلك.

وفائدة تأخيره في الذّكر إمّا التّنبيه على أنّه قاصر في الدّلالة على القدرة القاهرة بالنّسبة إلى أحوال السّماء، وإمّا الإشعار بأنّه أدخل في الإلزام، لما أنّ المنافع المنوطة بما في الأرض، أكثر، وتعلّق مصالح النّاس بذلك أظهر، وإحاطتهم بتفاصيل أحواله أكمل. وقد مرّ ما يتعلّق بهذا المقام في سورة حم السّجدة. (١٠: ٣٢٥)

الشَّوْكانيّ: أي بعد خلق السّماء، ومعنى ﴿دَحٰيهَا﴾ بسطها، وهذا يدلّ على أنّ خلق الأرض بعد خلق السّماء، ولا معارضة بين هذه الآية وبين ما تقدّم في سورة فصّلت: ١٠، من قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى

السَّمَاءِ ﴾ بل الجمع بأنّه سبحانه خلق الأرض أوّلًا غير مدحوّة، ثمّ خلق السّماء، ثمّ دحا الأرض. وقد قدّمنا الكلام على هذا مستوفى هنالك، وقدّمنا أيضًا بحثًا في هذا في أوّل سورة البقرة: ٢٩، عند قوله ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾.

وذكر بعض أهل العلم أنّ (بَعْدَ) بمعنى «مع» كما في قوله: ﴿ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴾ القلم: ١٣، وقيل (بَعْدَ) بمعنى «قبل» كقوله ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ ﴾ الأنبياء: ١٠٥، أي من قبل الذّكر، والجمع الّذي ذكرناه أولى، وهو قول ابن عبّاس وغير واحد، واختاره ابن جرير. يقال: دحوتُ الشّيء أدحوه، إذا بسطته، ويقال لعشّ النّعامة: أُدحِيّ، لأنّه مبسوط على الأرض. [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٤٦٥)

نحوه المَراغيّ.

الآلوسيّ: ﴿ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ ﴾ الظّاهر أنّه إشارة إلى ما تقدّم من خلق السّماء وإغطاش اللّيل وإخراج النّهار، دون خلق السّماء فقط. وانتصاب ﴿ الْأَرْضَ ﴾ بمضمر قبل، على شريطة التّفسير، وقيل تقديره: تذكّر أو تدبّر أو اذكر، وستعلم ما في ذلك إن شاء الله تعالى.

ومعنى قوله تعالى: ﴿ دَحَيٰهَا ﴾ بسطها ومدّها لسكنى أهلها وتقلّبهم في أقطارها، من الدّحو أو الدّحي، بمعنى البسط. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: ﴿ دَحَيٰهَا ﴾ سوّاها. [واستشهد لكلّ منهما بشعر]

والأكثرون على الأوّل...

والظّاهر أنّ دحوها بعد خلقها، وقيل: مع خلقها، فالمراد خلقها مدحوّة. وروي الأوّل عن ابن عبّاس، ودفع به توهّم تعارض بين آيتين. أخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم عنه: أنّ رجلًا قال له: آيتان في كتاب الله تعالى تخالف إحداهما الأخرى، فقال: إنّما أُتيت من قبل رأيك، اقرأ، قال: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ - حتّى بلغ - ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ فصّلت: ٩ - ١١، وقوله تعالى: ﴿ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَيٰهَا ﴾.

قال: خلق الله تعالى الأرض قبل أن يخلق السّماء، ثمّ خلق السّماء، ثمّ دحا الأرض بعد ما خلق السّماء، وإنّما قوله سبحانه: ﴿ دَحَيٰهَا ﴾ بسطها. وتعقّبه الإمام «بأنّ الجسم العظيم يكون ظاهره كالسّطح المستوي، ويستحيل أن يكون هذا الجسم العظيم مخلوقًا ولا يكون ظاهره مدحوًّا مبسوطًا».

وأجيب أنّه لعلّ مراد القائل بخلقها أوّلًا ثمّ دحوها ثانيًا خلق مادّتها أوّلًا ثمّ تركيبها وإظهارها على هذه الصّورة والشّكل مدحوّةً مبسوطةً، وهذا كما قيل في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ﴾ فصّلت ١١، ١٢، إنّ السّماء خُلقت مادّتها أوّلًا ثمّ سُوّيت وأظهرت على صورتها اليوم.

وعن الحسن ما يدلّ على أنّها كانت يوم خُلقت قبل الدّحو كهيئة الفهر، ويُشعر بأنّها لم تكن على عظمها اليوم، وتعقّبه بعضهم بشيء آخر: وهو أنّه يأبى ذلك قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ البقرة: ٢٩، فإنّه يفيد أنّ خلق ما في الأرض قبل خلق السّماوات، و من المعلوم أنّ خلق ما فيها إنّما هو بعد الدّحو، فكيف يكون الدّحو بعد خلق السّماوات؟!

و أجيب بأنّ ﴿خَلَقَ﴾ في الآية بمعنى قدّر أو أراد الخلق، و لايمكن أن يراد به فيها الإيجاد بالفعل، ضرورة أنّ جميع المنافع الأرضيّة يتجدّد إيجادها أوّلًا فأوّلًا. سلّمنا أنّ المراد الإيجاد بالفعل، لكن يجوز أن يكون المراد خلق مادّة ذلك بالفعل. و من النّاس من حمل (ثُمّ) على التّراخي الرّتبيّ لأنّ خلق السّماء أعجب من خلق الأرض.

و قال عصام الدّين: إنّ ﴿بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ هنا كما في قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ القلم: ١٣، بمعنى فعل بالأرض ما فعل بعد ما سمعت في السّماء، و المراد التّأخير في الإخبار، فخلق الأرض و دحوها و إخراج مائها و مرعاها و إرساء الجبال عليها، عنده قبل خلق السّماء، كما يقتضيه ظاهر آية البقرة و ظاهر آية الدّخان. و أيّد حمل البعديّة على ما ذكر، بأنّ حملها على ظاهرها مع حمل الإشارة على الإشارة إلى مجموع ما تقدّم ممّا سمعت، يلزم عليه أنّ إغطاش اللّيل و إبراز النّهار كانا قبل خلق الأرض و دحوها، و ذلك ممّا لايتسنّى على تقدير أنّها غير مخلوقة أصلًا، و ممّا يبعد على تقدير أنّها مخلوقة غير عظيمة.

و أيضًا قيل: لو لم تحمل البعديّة ما ذكر، و قيل بنحو ما قال ابن عبّاس من تأخّر الدّحو عن خلق السّماء مع تقدّم خلق الأرض من غير دحو على خلقها، لم تنحسم مادّة الإشكال، إذ آية الدّخان ظاهرة في أنّ جعل الرّواسي في الأرض قبل خلق السّماء و تسويتها، و هذه الآية إلى آخرها ظاهرة في أنّ جعل الرّواسي بعد.

و بالجملة أنّه قد اختلف أهل التّفسير في أنّ خلق السّماء مقدّم على خلق الأرض أو مؤخّر؟ فقال ابن الطّشكبري: «نقل الواحديّ عن مقاتل أنّ خلق السّماء مقدّم على خلق الأرض، و اختاره جمع، لكنّهم قالوا: إنّ خلق ما فيها مؤخّر. و أجابوا عمّا هنا و آية البقرة بأنّ «الخلق» فيها بمعنى التّقدير أو بمعنى الإيجاد و تقدير الإرادة، و أنّ البعديّة هاهنا لإيجاد الأرض و جميع ما فيها. و عمّا هنا و آية الدّخان بنحو ذلك. فقدّروا «الإرادة» في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ فصّلت: ٩، و كذا في قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ﴾، و قالوا: يؤيّد ما ذكر قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١، فإنّ الظّاهر أنّ المراد ائتيا في الوجود، و لو كانت الأرض موجودة سابقة لما صحّ هذا، فكأنّه قال سبحانه: أئنّكم لتكفرون بالّذي أراد إيجاد الأرض و ما فيها من الرّواسي و الأقوات في أربعة أيّام، ثمّ قصد إلى السّماء فتعلّقت إرادته بإيجاد السّماء و الأرض، فأطاعا لأمر التّكوين، فأوجد سبع سماوات في يومين، و أوجد الأرض و ما فيها في أربعة أيّام.

و نكتة تقديم خلق الأرض و ما فيها في الظّاهر في سورة البقرة و الدّخان على خلق السّماوات

و العكس هاهنا، أنّ المقام في الأوّلين مقام الامتنان و تعداد النّعم على أهل الكفر و الإيمان، فمقتضاه تقديم ما هو نعمة بالنّظر إلى المخاطبين من الفريقين، فكأنّه قال سبحانه: هو الّذي دبّر أمركم قبل السّماء، ثمّ خلق السّماء. و المقام هنا مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو أدلّ انتهى ».

و في « الكشف »: « أطبق أهل التفسير أنّه تمّ خلق الأرض و ما فيها في أربعة أيّام، ثمّ خلق السّماء في يومين، إلّا ما نقل الواحديّ في « البسيط » عن مُقاتِل أنّ خلق السّماء مقدّم على إيجاد الأرض، فضلًا عن دحوها.

و الكلام مع من فرّق بين الإيجاد و الدّحو و جعل قوله: إنّ دحو الأرض متأخّر عن خلق السماء لاحسن تسويتها، يُردّ عليه بعد ذلك، فإنّه إشارة إلى السّابق و هو رفع السّمك و التّسوية، و الجواب بتراخي الرّتبة لايتمّ لما نقل من إطباق المفسّرين. فالوجه أن يجعل ﴿الْأَرْضَ﴾ منصوبًا بمضمر نحو تذكّر و تدبّر و اذكر الأرض بعد ذلك. و إن جُعل مضمرًا على شريطة التّفسير، جُعل ﴿بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ إشارة إلى المذكور سابقًا من ذكر خلق السّماء، لاخلق السّماء نفسه، ليدلّ على أنّه متأخّر في الذّكر عن خلق السّماء، تنبيهًا على أنّه قاصر في الدّلالة عن الأوّل، لكنّه تتميم كما تقول: جملًا، ثمّ تقول بعد ذلك: كيت و كيت. و هذا كثير في استعمال العرب و العجم، و كان ﴿بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ بهذا المعنى عكسه إذا استُعمل لتراخي الرّتبة. و قد تستعمل (ثُمّ) بهذا المعنى و كذا « الفاء ». و هذا لاينافي قول

الحسن: إنّه تعالى خلق الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر، عليها دخان ملتزق بها، ثمّ أصعد الدّخان و خلق منه السّماوات، و أمسك الفهر في موضعها، و بسط منها الأرض؛ و ذلك قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ الأنبياء: ٣٠، فإنّه يدلّ على أنّ كون السّماء دخانًا سابق على دحو الأرض و تسويتها و هو كذلك، بل ظاهر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ فصّلت: ١١، يدلّ على ذلك، و إيجاد الجوهرة النّوريّة و النّظر إليها بعين الجلال المُحلّى بالرّحمة و الجمال و ذوبها، و امتياز لطيفها عن كثيفها، و صعود المادّة الدّخانيّة اللّطيفة و بقاء الكثيف، هذا كلّه سابق على الأيّام السّتّة، و ثبت في الخبر الصّحيح، و لا ينافي الآيات.

و أمّا ما نقله الواحديّ عن مُقاتِل و اختاره الإمام فلا إشكال فيه.

و يتعيّن (ثُمّ) في سورتي البقرة و السّجدة على تراخي الرّتبة، و هو أوفق لمشهور قواعد الحكماء. لكن لايوافق ما روي « أنّه تعالى خلق جرم الأرض يوم الأحد و يوم الاثنين، و دحاها و خلق ما فيها يوم الثّلاثاء و يوم الأربعاء، و خلق السّماوات و ما فيها في يوم الخميس و الجمعة، و في آخر يوم الجمعة ثمّ خلق آدم ﷺ انتهى ».

و الّذي أميل إليه: أنّ تسوية السّماء بما فيها سابقة على تسوية الأرض بما فيها، لظهور أمر العلّيّة في الأجرام العلويّة، و أمر المعلوليّة في الأجرام السّفليّة، و يُعلم تأويل ما ينافي ذلك ممّا سمعت.

و أمّا الخبر الأخير ففي صحّته مقال، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال، و قد مرّ شيء ممّا يتعلّق بهذا المقام، و إنّما أعدنا الكلام فيه تذكيراً لذوي الأفهام، فتأمّل والله تعالى الموفّق لتحصيل المرام. (٣٠: ٣٦)

سيّد قُطْب: و دحو الأرض، تمهيدها و بسط قشرتها بحيث تُصبح صالحة للسّير عليها، وتكوين تربة تصلح للإنبات و إرساء الجبال، و هو نتيجة لاستقرار سطح الأرض و وصول درجة حرارته إلى هذا الاعتدال الّذي يسمح بالحياة، والله أخرج من الأرض ماءها سواء ما يتفجّر من الينابيع، أو ما ينزل من السّماء، فهو أصلًا من مائها الّذي تبخّر ثمّ نزل في صورة مطر. وأخرج من الأرض مرعاها، وهو النّبات الّذي يأكله النّاس والأنعام، وتعيش عليه الأحياء مباشرة و بالواسطة.

وكلّ أولئك قد كان بعد بناء السّماء وبعد إغطاش اللّيل و إخراج الضّحى. والنّظريات الفلكيّة الحديثة تقرب من مدلول هذا النّصّ القرآنيّ، حين تفترض أنّه قد مضى على الأرض مئات الملايين من السّنين، و هي تدور دوراتها، و يتعاقب اللّيل و النّهار عليها قبل دحوها و قبل قابليّتها للزّرع، و قبل استقرار قشرتها على ما هي عليه من مرتفعات و مستويات.

والقرآن يُعلن أنّ هذا كلّه كان. ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ النّازعات: ٣٣، فيذكّر النّاس بعظيم تدبير الله لهم من ناحية، كما يشير إلى عظمة تقدير الله في ملكه. فإنّ بناء السّماء على هذا النّحو، و دحو الأرض على هذا النّحو أيضًا لم يكونا، فلتة و لا مصادفة، إنّما كان محسوبًا فيهما حساب هذا الخلق الّذي سيستخلف في الأرض.

و الّذي يقتضي وجوده و نموّه و رقيّه موافقات كثيرة جدًّا في تصميم الكون، و في تصميم المجموعة الشّمسيّة بصفة خاصّة، و في تصميم الأرض بصفة أخصّ.

و القرآن ـ على طريقته في الإشارة المجملة الموحية المتضمّنة لأصل الحقيقة ـ يذكر هنا من هذه الموافقات بناء السّماوات و إغطاش اللّيل و إخراج الضّحى و دحو الأرض، و إخراج مائها و مرعاها و إرساء جبالها، متاعًا للإنسان و أنعامه. و هي إشارة توحي بعظمة التّدبير و التّقدير في بعض مظاهرها المكشوفة للجميع، الصّالحة لأن يخاطب بها كلّ إنسان في كلّ بيئة و في كلّ زمان، فلا تحتاج إلى درجة من العلم و المعرفة تزيد على نصيب الإنسان حيث كان. حتّى يعمّ الخطاب بالقرآن لجميع بني الإنسان في جميع أطوار الإنسان في جميع الأزمان.

و وراء هذا المستوى آماد وآفاق أخرى من هذه الحقيقة الكبرى، حقيقة التّقدير و التّدبير في تصميم هذا الكون الكبير، و استبعاد المصادفة و الجزاف استبعادًا تنطق به طبيعة هذا الكون و طبيعة المصادفة الّتي يستحيل معها تجمّع كلّ تلك الموافقات العجيبة.

هذه الموافقات الّتي تبدأ من كون المجموعة الشّمسيّة الّتي تنتمي إليها أرضنا هي تنظيم نادر بين مئات الملايين من المجموعات النّجميّة. و أنّ الأرض نمط فريد غير مكرّر بين الكواكب بموقعها هذا في

المنظومة الشّمسيّة، الّذي يجعلها صالحة للحياة الإنسانيّة. ولا يعرف البشر -حتّى اليوم- كوكبًا آخر تجتمع له هذه الموافقات الضّروريّة، وهي تُعَدّ بالآلاف؛ ذلك أنّ أسباب الحياة تتوافر في الكوكب على حجم ملائم وبُعد معتدل وتركيب تتلاقى فيه عناصر المادّة على النّسبة الّتي تنشط فيها حركة الحياة. لابدّ من الحجم الملائم، لأنّ بقاء الجوّ الهوائيّ حول الكوكب يتوقّف على ما فيه من قوّة الجاذبيّة.

ولابدّ من البُعد المعتدل لأنّ الجرم القريب من الشّمس حارّ لا تتماسك فيه الأجسام، والجرم البعيد من الشّمس بارد لا تتحلحل فيه تلك الأجسام. ولابدّ من التّركيب الّذي تتوافق فيه العناصر على النّسبة الّتي تنشط بها حركة الحياة، لأنّ هذه النّسبة لازمة لنشأة النّبات ونشأة الحياة الّتي تعتمد عليه في تحصيل الغذاء. وموقع الأرض حيث هي أصلح المواقع لتوفير هذه الشّروط الّتي لا غنى عنها للحياة، في الصّورة الّتي نعرفها، ولا نعرف لها صورة غيرها حتّى الآن.

وتقرير حقيقة التّدبير والتّقدير في تصميم هذا الكون الكبير وحساب مكان للإنسان فيه ملحوظ في خلقه وتطويره، أمر يُعِدّ القلب والعقل لتلقّي حقيقة الآخرة وما فيها من حساب وجزاء باطمئنان وتسليم. فما يمكن أن يكون هذا هو واقع النّشأة الكونيّة والنّشأة الإنسانيّة ثمّ لا تتمّ تمامها ولا تلقى جزاءها. ولا يكون معقولًا أن ينتهي أمرها بنهاية الحياة القصيرة في هذه العاجلة الفانية، وأن يمضي الشّرّ والطّغيان والباطل ناجيًا بما كان منه في هذه الأرض، وأن يمضي الخير والعدل والحقّ بما أصابه كذلك في هذه الأرض. فهذا الفرض مخالف في طبيعته طبيعة التّقدير والتّدبير الواضحة في تصميم الكون الكبير. ومن ثمّ تلتقي هذه الحقيقة الّتي لمسها السّياق في هذا المقطع بحقيقة الآخرة الّتي هي الموضوع الرّئيسيّ في السّورة، وتصلح تمهيدًا لها في القلوب والعقول ويجيء بعده ذكر الطّامّة الكبرى في موضعه وفي حينه!

(٦: ٣٨١٦)

نحوه فضل الله (٢٤، ٤٤)

مَكْيَّة: أي بسطها ومهّدها بحيث تصبح صالحة للسّكنى والسّير. وفي كتاب «محاولة لفهم عصريّ للقرآن» ما نصّه. ﴿دَحٰيهَا﴾ أي جعلها كالدّحية أو البيضة» وهو ما يوافق أحدث الآراء الفلكيّة عن شكل الأرض» ولفظة «دحا» تعني أيضًا البسط، وهي اللّفظة العربيّة الوحيدة الّتي تشتمل على البسط والتّكوير في ذات الوقت، فتكون أولى الألفاظ على الأرض المبسوطة في الظّاهر المكوّرة في الحقيقة. وهذا منتهى الإحكام والحفاء في اختيار اللّفظ الدّقيق المبين.

(٧، ٥١٠)

الطَّباطَبائيّ: أي بسطها ومدّها بعد ما بنى السّماء ورفع سمكها وسوّاها، وأغطش ليلها، وأخرج ضحاها.

وقيل المعنى: والأرض مع ذلك دحاها، كما في قوله ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ القلم: ١٣، وقد تقدّم كلام فيما يظهر من كلامه تعالى في خلق السّماء والأرض في تفسير سورة الم السّجدة. وذكر بعضهم

أن الدّحو بمعنى الدّحرجة. (٢٠ـ١٩٠)

مكارم الشّيرازيّ: ﴿دَحٰیهَا﴾ من الدّحو بمعنى الانبساط، و فسّرها بعضهم: بإزالة الشّيء عن مقرّه، وللمعنيين أصل واحد، لوجود التّلازم بينهما

و يُقصد بدحو الأرض، إنّها كانت في البداية مُغطّاة بمياه الأمطار الغزيرة الّتي انهمرت عليها من مدّة طويلة، ثمّ استقرّت تلك المياه تدريجيًّا في منخفضات الأرض، فشكّلت البحار و المحيطات، فيما علت اليابسة على أطرافها، و توسّعت تدريجيًّا، حتّى وصلت لما هي عليه الآن من شكل، و حدث ذلك بعد خلق السّماء و الأرض.

و بعد دحو الأرض، و إتمام صلاحيّتها للسّكنى وحياة الإنسان، يأتي الحديث في الآية التّالية عن الماء والنّبات معًا. ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعٰیهَا﴾

ويظهر من التّعبير القرآنيّ، أنّ الماء قد نفذ إلى داخل الأرض بادئ ذي بدء، ثمّ خرج على شكل عيون و أنهار، حتّى تشكّلت منهما البحيرات و البحار و المحيطات. (١٩: ٣٤٦)

الأُصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة: الدّحو، و هو البسط و التّمهيد، يقال: دَحَوتُ الشّيء أدحُوه دَحْوًا، و دَحَيْتُه أدحيه و أدحاه دَحْيًا، أي بسطته، و دَحا المطر الحصى عن وجه الأرض يَدْحُوه و يَدْحيه، أي نزعه. قال ابن فارس: «لأنّه إذا كان كذا فقد مهّد الأرض»، و ليس لليائيّ اشتقاق غير هذا، و في حديث عليّ ﷺ: «اللّهمّ داحي المَدحُوّات»، أي باسط الأرضين السّبع و موسّعها، و هي جمع المَدْحُوّة.[1]

و المِدْحاة: خشبة يَدْحى بها الصّبيّ، و الجمع المَداحي، و في حديث أبي رافع: «كنتُ ألاعب الحسنَ و الحسينَ بالمَداحي».

و الدّاحي: الّذي يَدْحُو الحجر بيده، و داحي باب خيبر لقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ، قال ابن حمّاد:

أم مَن دَحا بابَ القموص و مَن علا
في الحرب مرحبَ بالحسام القاضب

و فيه قال ابن أبي الحديد أيضًا:

يا قالع الباب الّذي عن هزّه
عجزت أكفّ أربعون و أربع

و دَحا فلان الحجر يَدْحُوه: دفعه و رمى به، و يقال للاعب بالجوز: أبعِد المرمى و ادْحُه، أي ارمِه، و يقال للفرس: مرّ يَدْحُو دَحْوًا، و ذلك إذا رمى بيديه رميًا، لا يرفع سُنبُكَه عن الأرض كثيرًا.

و الأُدحيّ «أُفعُول» من: دَحَوتُ، و هو مبيض النّعام، و موضعه الّذي يبيض فيه و يفرخ، و الجمع: الأداحيّ، قال ابن السّكّيت: «لأنّ النّعامة تَدْحُوه برجليها، أي توسّعه ثمّ تبيض فيه»، و هو المَدْحى أيضًا. و الأُدحيّ: منزل في السّماء بين النّعائم و سعد الذّابح.

و الدّحيّة: رئيس القوم و سيّدهم، كما قال ابن

[1] نهج البلاغة، الخطبة: (٧٢).

الأعرابيّ. و قال ابن الأثير: «رئيس الجُند و مقدّمهم، و كأنّه من: دَحاه يَدْحُوه، إذا بسطه و مهّده، لأنّ الرّئيس له البسط و التّمهيد، و قلب الواو فيه ياء نظير قلبها في: صبية و فتية».

و منه: دِحْيَة بن خليفة الكلْبيّ؛ قال السّهيليّ: «هو دَحْيَة بفتح الدّال، و يقال: دِحْيَة بكسر الدّال أيضًا، و الدِّحْيَة بلسان اليمن: الرّئيس، و جمعه دِحاء».

و نقل ابن منظور عن أبي عمرو، قال: «أصل هذه الكلمة السّيّد بالفارسيّة»، و لم نعثر على ما يؤيّد هذا القول.

٢ ـ روى ابن سيده عن كُراع، قال: «الدَّحْي: استرسال البطن إلى أسفل وعظمُه»، و هو سهو منه، لأنّ هذا الاشتقاق من «د ح ح». يقال: دحّ الطّعام بطنه يَدُحّه، أي ملأه حتّى يسترسل إلى أسفل، و اندحّ بطنه اندحاحًا: اتّسع من البطنة. أو هو من «د و ح». يقال: داحَ بطنه: عظُم و استرسل إلى أسفل، و اندداح بطنه اندياحًا: اتّسع.

و قال ابن سيده: «دَحا المرأة: نكحها»، و هو ليس من «د ح و» أيضًا، فأصله إمّا من «د ح ح». يقال: دحّها يَدُحّها دَحًّا، أي نكحها. أو من «د ح م». يقال: دحَمَ المرأة يَدْحمها دَحْمًا، أي نكحها. أو من «ذ ح و». يقال: ذَحا المرأة يَذْحُوها ذَحْوًا، أي نكحها. ففي هذه الموادّ الثّلاث اشتقاق أكبر، لأنّ الأصل فيها الدّفع و الطّرد.

و روى شمر قولهم: «نام فلانٌ فتدحّى، أي اضطجع في سعة الأرض»، فلعلّه من «ط ح و». يقال: طحَيتُ، أي اضطجعتُ، و طحَوتُه، إذا بطحتُه، و صرعتُه. فطحَى: انبطَحَ انبطاحًا، و هو من إبدال الطّاء دالًا، و فسّر قوله ﴿وَ الْأَرْضِ وَ مَا طَحٰيهَا﴾ الشّمس: ٦، فقال: «معناه و من دَحاها، فأبدل الطّاء من الدّال». راجع «ط ح و».

الاستعمال القرآنيّ

﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ النّازعات: ٣٠

يلاحظ أوّلًا أنّ هذه المادّة وحيدة الجَذر في القرآن، و فيها بحوث:

١ ـ بسط الله الأرض و مهّدها بعد خلق السّماء و اللّيل و النّهار ﴿ءَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنٰيهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰيهَا * وَ أَغْطَشَ لَيْلَهَا وَ أَخْرَجَ ضُحٰيهَا * وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا﴾ النّازعات: ٢٧ ـ ٣٠، ثمّ بيّن تعالى أمثلة للبسط و التّمهيد في الآيات التّالية ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَ مَرْعٰيهَا * وَ الْجِبَالَ أَرْسٰيهَا * مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ﴾ النّازعات: ٣١ ـ ٣٣. و لو دُحيت الأرض دون خلق السّماء، لفسدت أقواتها و نباتاتها، و اختلّت حياة من يعيش عليها لأنّ صلاحها بتعاقب اللّيل و النّهار، و هذا لا يستقيم إلّا بخلق السّماء.

٢ ـ إن قيل: قدّم الله خلق الأرض على السّماء في قوله: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٩، و قدّم خلق السّماء هنا على الأرض، أليس هذا تناقضًا؟

يقال: كلّا؛ إذ ليس الدَّحْو كالخلق. فذكره هنا آية من آيات الأرض وضرورة من ضروراتها. ونحو خلق الأرض إنزال الماء من السّماء وجريانه في الأرض، كما في قوله: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ الرّعد: ١٧. ونحو دَحْو الأرض سقي الإنسان والحيوان والأرض، وخروج ثمرات الأرض ونباتاتها، ثمّ هيجانها واصفرارها، وما يتبع ذلك من ضرورات، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ الزّمر: ٢١

وللمفسّرين بحث طويل حول دفع التناقض بين هذه الآيات، فلاحظ النّصوص، ولاسيّما كلام الآلوسيّ.

كما أشار سيّد قُطْب إلى موافقة القرآن للنّظريّات الفلكيّة الحديثة، فلاحظ.

٣- عارض تعالى بناء السّماء بدَحْو الأرض، ورفع سمك السّماء وتسويتها بإخراج ماء الأرض ومرعاها، وإغطاش ليل السّماء وإخراج ضحاها بإرساء الجبال. وهذا حثّ للإنسان على التدبّر في الله وملكوته، فالإنسان يرى السّماء وزينتها وليلها ونهارها، مثل ما يرى الأرض وماءها ونباتها وجبالها، غير أنّه لا يستطيع أن يلمس سمك السّماء وليلها ونهارها، لأنّها أشياء معنويّة، ويستطيع أن يلمس الأرض وما عليها، لأنّها أشياء مادّيّة. فسبحان من دلّ بذاته على ذاته، وجلّ بكنهه وصفاته! إذ تراه القلوب بحقائق الإيمان، وتسبره العقول بطرائق البرهان.

ثانيًا: جاء منها لفظ واحد ﴿دَحٰيهَا﴾ في سورة مكّيّة من السّور القصار النّازلة أكثرها في بدو نزول القرآن.

ثالثًا: من نظائر هذه المادّة في القرآن:

الطّحو ﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحٰيهَا﴾ الشّمس ٦

البسط: ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ نوح ١٩

السّعة ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ النّساء: ٩٧

الرّحابة: ﴿وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ التّوبة: ٢٥

د خ ر

لفظان، ٤ مرّات مكّيّة، في ٤ سور مكّيّة

داخِرُون ٢:٢

داخِرِين ٢:٢

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الدّاخر: الصّاغر، دخر يدخر دُخورًا، أي صغُر يصغُر صَغارًا، وهو أن يفعل ما تأمره كرْهًا على صغر ودُخور. (٤: ٢٢٩)

نحوه الصّاحب (٤: ٣٠٠)، والطّوسيّ (٦: ٣٨٨).

ابن دُرَيْد: دخر الرّجل يدخر دخرًا، إذا ذلّ، وادخره غيره ادّخارًا. (٢: ١٩٩)

الأزهَريّ: تقول: دخر يدخر دخورًا، أي صغُر يصغُر صَغارًا، وهو الّذي يفعل ما تأمره به شاء أو أبى، صاغرًا قميئًا. (٧: ٢٧٠)

نحوه الواحديّ. (٣: ٦٥)

الجوهَريّ: الدُّخور: الصَّغار والذّلّ. يقال: دخر الرّجل بالفتح، فهو داخر، وأدخره غيره. (٢: ٦٥٥)

ابن فارس: الدّال والخاء والرّاء أصل يدلّ على الذّلّ. يقال: دخر الرّجل، وهو داخر، إذا ذلّ، وأدخره غيره: أذلّه.

فأمّا الدِّخدار فالثّوب الكريم يُصان. [ثمّ استشهد بشعر]

وليس هذا من الكلمة الأولى في شيء، لأنّ هذه معرّبة، قالوا: أصلها تخت دار، أي مصون في تخت.(١) (٢: ٣٣٣)

ابن سيده: دخر يدخر دخورًا، ودخر دخرًا: ذلّ وصغُر. (٥: ١٣٧)

والدّاخر: المتحيّر.

الرّاغب: قال تعالى: ﴿وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ النّحل:

---

(١) كذا، والظّاهر أنّها بمعنى صاحب تخت، أو حافظه.

٤٨، أي أذلاء. يقال: أدخرته فدخر، أي أذللته فذلّ. وعلى ذلك قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠

وقوله يَدَّخِر أصله يَدْتَخِر، وليس من هذا الباب. (١٦٦)

الزَّمَخْشَرِيّ: دخر فلان دُخُوراً ودَخِر دَخَراً: دلّ.

ومرّ صاغراً داخراً وأدخره الله

وتقول: الأوّل فاخر، والآخر داخر

(أساس البلاغة ١٢٧)

الصَّغانيّ: دَخِر بالكسر، يَدْخَر دَخَراً بالتحريك، إذا ذلّ.

الدُّخْدار: الذهب.

ودَخْدَرت قُرطَها: أذهبته (٢: ٥٨٤)

الفَيُّوميّ: دخر الشخص يَدْخَر بفتحتين، دُخُوراً: ذلّ وهان.

وأدخرته بالألف: في التعدية. (١: ١٩٠)

الفيروزاباديّ: دخر كمَنَعَ وفَرِح دُخُوراً ودَخَراً: صغر وذلّ، وأدخره. (٢: ٢٨)

نحوه الطُّرَيحيّ (٣: ٣٠٠)

مَجْمَعُ اللُّغة: دخر يَدْخَر دُخُوراً، ودَخِر دَخَراً: ذلّ وانقاد، فهو داخر ودَخِر، وهم داخرون ودَخِرون. (١: ٣٨١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: دخر: ذلّ وصَغُر وهان، وأدخره: أذلّه وأهانه، وداخرون: صاغرون منقادون. (١: ١٨٣)

المُصْطَفَويّ: التحقيق، أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة، هو الصَّغار والذلّ في نفسه ومن حيث هو؛ بحيث يكون منقاداً وذليلاً وصغيراً، من حيث نفسه ومن عنده، من دون تأثير خارجيّ وإكراه أو نسبة.

والفرق بين هذه المادّة وموادّ: الذلّ والصَّغار والحقارة والهون والدّحر والذَّبح والدقع، أنّ الذلّ مأخوذ فيه قيد الانقياد على كُره من الأعلى، وفي الصَّغار قيد أن يكون صغيراً بالنسبة إلى ما هو أكبر منه، فهو في مقابل الكِبَر، كما أنّ الذلّ في مقابل العزّ.

والحقارة: ما نقص من المقدار المعهود الّذي ينبغي أن يكون عليه، فهو في مقابل العظمة.

والهون: صغارة في مقابل الكرامة، سواء كان من الأعلى أم لا.

وفي الدَّقع يوجد فيه قيد اللُّصوق بالتراب مع حالة الذِّلّة.

والذَّبح: يوجد فيه قيد النكس.

وفي الدّحر قيد الإبعاد كما مرّ.

﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ النمل ٨٧، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن: ٦٠، ﴿قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ﴾ الصافّات ١٨. أي يتحقّق لهم الصَّغار وذلّة ما في أنفسهم في ذواتهم، منقطعين عن الله العزيز المتعال، ومبعدين عمّا ركنوا إليه من الأسباب المادّيّة، والتعلّقات الدّنيويّة.

﴿هُمْ دَاخِرُونَ﴾ فإنّ ما خلق الله - في المعنى - جمع وشامل جميع المخلوق. وأمّا ذكر ﴿وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ بصيغة العقلاء فبمناسبة الحكم الجاري، فإنّ السّجدة

والدّخر بإسبان العقل.

ولا يخفى ما في المخلوق من الدُّخور تكوينًا، حيث إنّه لا يقدر على دفع ما يقدّر عليه، وجلب ما لم يُقضَ له، فهو خاضع ذليل مقهور لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا. (٣: ١٨٢)

النُّصوص التّفسيريّة

داخِرُونَ

١ ـ أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلّٰهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ.

النّحل: ٤٨

ابن عبّاس: مطيعون. (٢٢٥)

مُجاهِد: صاغرون. (الطّبريّ ٧: ٥٩٣)

مثله قَتادة (الطّبريّ ٧: ٥٩٤)، والقسيّ (...)، والبغويّ (٣: ٨١)، ومَغنيّة (٤: ٥١٨).

أبو عُبَيْدَة: أي صاغرون، يقال: فلان داخر، أي ذليل وخاضع. (١: ٣٦٠)

نحوه ابن قُتَيْبَة (٢٤٣)، والطّبريّ (٧: ٥٩٣).

الزّجّاج: ومعنى ﴿دَاخِرُونَ﴾: صاغرون.

وقوله: ﴿وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ أي هذه الأشياء [المذكورة في الآية] مجبولة على الطّاعة. (٣: ٢٠٢)

الماوَرْديّ: أي صاغرون خاضعون. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ١٩١)

مثله الطَّباطَبائيّ. (١٢: ٢٦٥)

الزّمَخْشَريّ: الأجرام في أنفسها داخرة أيضًا صاغرة منقادة لأفعال الله فيها لا تمتنع. (٢: ٤١٢)

ابن الجَوْزيّ: في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ قولان:

أحدهما: والكفّار صاغرون.

والثّاني: وهذه الأشياء داخرة مجبولة على الطّاعة. (٤: ٤٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: [نحو الأزهريّ وأضاف:]

وذلك لأنّ هذه الأشياء منقادة لقدرة الله تعالى وتدبيره. وقوله: ﴿وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ حال أيضًا من الظّلال. (٢٠: ٤٣)

البَيْضاويّ: [نحو الزّمَخْشَريّ وأضاف:]

وجمع ﴿دَاخِرُونَ﴾ بالواو، لأنّ من جملتها من يعقل، أو لأنّ الدّخور من أوصاف العقلاء. (١: ٥٥٧)

أبو السُّعود: أي صاغرون منقادون، حال من الضّمير في ﴿ظِلَالُهُ﴾، والجمع باعتبار المعنى، وإيراد الصّيغة الخاصّة بالعقلاء، لما أنّ الدّخور من خصائصهم. (٤: ٦٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (٥: ٤٠)

الآلوسيّ: حال من ضمير ﴿ظِلَالُهُ﴾ الرّاجع إلى ﴿شَيْءٍ﴾، والجمع باعتبار المعنى، وصحّ مجيء الحال من المضاف إليه، لأنّه كالجزء. وإيراد الصّيغة الخاصّة بالعقلاء لما أنّ الدّخول من خصائصهم، فإنّه التّصاغر والذّلّ. [ثمّ استشهد بشعر]

فالكلام على استعارة، أو لأنّ في جملة ذلك من يعقل فغلب، ووجه التّعبير بهم يُعلم ممّا ذُكر. ويجوز أن يُعتبر وجهه أوّلًا، ويُجعل ما بعده جاريًا على المشاكلة له، أي والحال أنّ أصحاب تلك الظّلال

دليلة منقادة لحكمه تعالى و وصفها بالدّخور مُغنٍ عن وصف ظلالها به. (١٤: ١٥٤)

نحوه ابن عاشور ملخّصًا. (١٣: ١٣٦)

٢ ــ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ * قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ.

الصّافّات: ١٦ ــ ١٨

[مثل ما قبلها]

دَاخِرِينَ

١ ــ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ.

النّمل: ٨٧

ابن عبّاس: صاغرين ذليلين. (٣٢٢)

قَتادَة: صاغرين. (الطّبريّ ١٠: ٢٠)

مثله الطّبريّ. (١٠: ٢٠)

السُّدّيّ: راغمين. (الماوَرْديّ ٤: ٢٣٠)

ابن عَطيّة: قرأ الحسن (دخرين) بغير ألف. (٤: ٢٧٢)

فضل الله: خاشعين خاضعين لله، في حال من الذّلّة و الصّغار الّذي يحسّ به العبد عندما يسعى إلى لقاء مولاه، في معنى العبوديّة الّتي يعيش فيها الانسحاق أمام الله، و لكنّه ينطلق بالحرّيّة أمام الكون كلّه، على أساس الفكرة الإيمانيّة الّتي تؤكّد أنّ الإنسان يكون حرًّا في نفسه و مع النّاس بمقدار ما يكون عبدًا لله. (١٧: ٢٤٩)

٢ ــ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ.

المؤمن: ٦٠

ابن عبّاس: صاغرين. (٣٩٨)

مثله السُّدّيّ (٤٢٥)، و ابن قُتَيْبَة (٣٨٧)، و الطّبريّ (١١: ٧٢)، و الزّجّاج (٤: ٣٧٧)، و الزّمخشريّ (٣: ٤٣٤).

فضل الله: أذلّة، لأنّ الاستكبار لابدّ من أن يقابله الإذلال و السّقوط و الاحتقار. (٢٠: ٦٣)

الأصول اللّغويّة

١ ــ الأصل في هذه المادّة: الدُّخور، أي الذّلّ و الصّغار، يقال: دخَر يَدْخَر دُخُورًا فهو داخر، أي صغُر يَصْغُر صَغارًا فهو صاغر، و منه: كلام عليّ ﷺ في صفات الله تعالى: «خلائق مربوبون و عباد داخرون»

قال ابن أبي الحديد:

«داخرون: ذليلون خاضعون».[1]

و زاد ابن دُرَيْد الدَّخَر، فقال: «دَخِر يَدْخَر دَخَرًا، إذا ذلّ، و أدخره غيره إدخارًا، و لم يذكره الجوهريّ، و قيّد الفعل دخَر بالفتح، فاستدركه الصّغانيّ عليه في التكملة».

٢ ــ و زعم الزّبيديّ أنّ مصدر: دخَر دُخُورًا جاء على غير قياس، و هذا وهم منه، لأنّ مصدر (فَعَل)

---

(١) نهج البلاغة الخطبة (٦٥) شرح نهج البلاغة (٥: ١٥٣)

اللازم يأتي على «فُعُول» قياسًا، نحو ركَعَ يركَع رُكوعًا، وبكَر يَبْكُر بُكورًا، وجلَس يَجلِس جُلوسًا

٣ ــ واستحدث ابن معصوم دَخِرًا، صفة مشبّهة للفعل دَخِر يَدْخَر دخَرًا، واستشهد بقراءة الحسن: (وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَخِرِينَ).[1]

٤ ــ وقال ابن سيده: «الدَّخَر: التحيّر»، وهو الدَّجَر بالجيم، يقال: دَجِر دجَرًا فهو دَجِر و دَجْران، أي حيران في أمره.

٥ ــ وقال المُصْطَفَوِيّ: «يكون الداخر منقادًا و ذليلًا و صغيرًا من حيث نفسه و من عنده، من دون تأثير خارجيّ و إكراه و سببة». و هذا خلاف ما ذكره الخليل في تفسير الداخر، فقال: «هو أن يعمل ما يأمره كرهًا على صغر و دُخور» و ما ذكره المُصْطَفَوِيّ يعني التذلّل لا الدُّخور

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها اسم الفاعل جمعًا (داخِرُونَ ـ و ـ داخِرِينَ) كلّ منهما مرّتين، في ٤ آيات:

١ ـ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾
النحل ٤٨

٢ ـ ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ * قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ﴾
الصافّات ١٦ ـ ١٨

٣ ـ ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ النمل ٨٧

٤ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ المؤمن ٦٠

يلاحظ أوّلًا: أنّه استعمل الدُّخور في الإنسان وسائر ما خلق الله في الدنيا والآخرة طوعًا وكرهًا، وفيه بُحُوث:

١ ـ أنكر الله تعالى على المشركين تماديهم في كفرهم، وعاب عليهم استكبارهم عن عبادته والأشياء تسجد له طائعة صاغرة في (١): ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾.

و جُمع داخر بالواو في (١) رغم إسناده إلى ما لا يعقل من الأشياء، لأنّه صفة يتّصف بها من يعقل، كما جُمع السّاجد بالواو أيضًا، وكان ممّا لا يعقل كالشمس والقمر والكواكب، في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ يوسف: ٤.

و وجّهه بعضهم بدخول من يعقل في جملة ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ فجاء به تغليبًا للعقلاء على غيرهم، أو من أجل المشاكلة بين هذه الآية و ما قبلها، حيث يرجع الضّمير فيها إلى العقلاء في قوله: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ النحل: ٤٧.

٢ ــ وقعت جملة ﴿وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ﴾ في (٢): ﴿قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ﴾ حالًا، والواو فيها حاليّة على

(١) الطّراز الأوّل (٧: ٤٢٨).

الأصح. وهذه الآية جواب لسؤال المشركين الإنكاري المتقدّم في ١٦ و ١٧ ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾؟ فبيّن حالهم حين بعثهم، أي داخرين صاغرين أذلاء، تشفّيًا منهم وتطييبًا لخاطر النبيّ ﷺ، لما كانوا عليه حين دعوتهم إلى الإسلام من الكبر والنزق والعنجهيّة.

ولم يأت في القرآن سؤال إنكاريّ للمشركين – وفيه جواب يثبت ما يقولون – إلّا هذه وقوله تعالى ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ يونس: ٥٣.

٣ – جاء لفظ ﴿دَاخِرِين﴾ حالًا في (٣): ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ و(٤): ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ ولو قيل فيهما في غير القرآن: وهم داخرون كما في (١)، لكان صوابًا أيضًا، لأنّ اسم الفاعل مشتقّ من الفعل المضارع، فهما بمعنًى واحد. وجاءت آيات بكلتا الصيغتين، منها:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾

الطّور: ٣٥

﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾

الأعراف: ١٩١

﴿وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ التوبة: ٥٥

﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾

النحل: ٧٢

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾

يوسف ١٠٦

﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾

العنكبوت: ٦٥

رابعًا: هذه الآيات كلّها مكّيّة، فيبدو أنّ هذا المصدر في الأصل مكّيّ لو لم يختصّ بها.

ثالثًا: لهذه المادّة نظائر في القرآن، ذكرناها في «د ح ر»

فهرس الأعلام المنقول عنهم بلا واسطة وأسماء كتبهم

الآلوسي: محمود[1] (١٢٧٠)

روح المعاني، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

ابن أبي الحديد: عبدالحميد (٦٦٥)

شرح نهج البلاغة، ط: إحياء الكتب، بيروت

ابن أبي اليمان، يمان (٢٨٤)

التقفية، ط: بغداد.

ابن الأثير: مبارك (٦٠٦)

النهاية، ط: إسماعيليان، قم.

ابن الأثير- عليّ (٦٣٠)

الكامل، ط: دار صادر، بيروت.

ابن الأنباري: محمّد (٣٢٨)

غريب اللّغة، ط: دار الفردوس، بيروت.

ابن باديس: عبدالحميد (١٣٥٩)

تفسير القرآن، ط: دار الفكر، بيروت.

ابن جُزَيّ: محمّد (٧٤١)

التسهيل، دار الكتاب العربيّ، بيروت

ابن الجَوزيّ: عبدالرّحمان (٥٩٧)

زاد المسير، ط: المكتب الإسلاميّ، بيروت.

ابن خالَوَيه: حسين (٣٧٠)

إعراب ثلاثين سورة، ط: حيدر آباد دكّن.

ابن خلدُون: عبدالرّحمان (٨٠٨)

المقدّمة، ط: دار القلم، بيروت.

ابن دُرَيْد: محمّد (٣٢١)

الجمهرة، ط: حيدر اباد دكّن.

ابن السّكّيت: يعقوب (٢٤٤)

١ـ تهذيب الألفاظ، ط: الأستانة الرّضويّة، مشهد.

٢ـ إصلاح المنطق، ط: دار المعارف بمصر.

٣ـ الإبدال، ط: القاهرة.

٤ـ الأضداد، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.

ابن سيدة: عليّ (٤٥٨)

المحكم، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.

ابن الشّجريّ: هبة الله (٥٤٢)

الأمالي، ط: دار المعرفة، بيروت.

ابن شهر اشوب: محمّد (٥٨٨)

متشابه القرآن، ط: طهران.

ابن عاشور: محمّد طاهر (١٣٩٣)

---

(١) هذه الأرقام تاريخ الوفيات بالهجريّة.

التحرير والتنوير، ط: مؤسّسة التاريخ، بيروت

ابن العَرَبيّ: عبدالله (٥٤٣)
أحكام القرآن، ط: دار المعرفة، بيروت.

ابن عربيّ: مُحيي الدّين (٦٢٨)
تفسير القرآن، ط: دار اليقظة، بيروت

ابن عَطيّة: عبدالحقّ (٥٤٦)
المحرّر الوجيز، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت

ابن فارس: أحمد (٣٩٥)
١ـ المقاييس، ط. طهران.
٢ـ الصّاحبيّ، ط. المكتبة اللّغويّة، بيروت.

ابن قُتَيْبة: عبدالله (٢٧٦)
١ـ غريب القرآن، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة
٢ـ تأويل مشكل القرآن، ط: المكتبة العلميّة، القاهرة.

ابن القيّم: محمّد (٧٥١)
التفسير القيّم، ط. لجنة التراث العربيّ، لبنان

ابن كثير: إسماعيل (٧٧٤)
١ـ تفسير القرآن، ط: دار الفكر، بيروت.
٢ـ البداية والنّهاية، ط: المعارف، بيروت

ابن منظور: محمّد (٧١١)
لسان العرب، ط: دار صادر، بيروت.

ابن ناقيا: عبدالله (٤٨٥)
الجُمان، ط: المعارف، الاسكندريّة.

ابن هشام: عبدالله (٧٦١)
مغني اللّبيب، ط: المدنيّ، القاهرة

أبو البركات: عبد الرّحمان (٥٧٧)
البيان، ط: الهجرة، قم.

أبو حاتِم: سهل (٢٤٨)
الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.

أبو حَيّان: محمّد (٧٤٥)
البحر المحيط، ط: دار الفكر، بيروت.

أبو رزق:... (معاصر)
معجم القرآن، ط: الحجازيّ، القاهرة.

أبو زُرْعَة: عبدالرّحمان (٤٠٣)
حجّة القراءات، ط: الرّسالة، بيروت.

أبو زُهرة: محمّد (١٣٩٥)
المعجزة الكبرى، ط: دار الفكر، بيروت.

أبو زَيْد: سعيد (٢١٥)
النوادر، ط: الكاثوليكيّة، بيروت.

أبو السُّعود: محمّد (٩٨٢)
إرشاد العقل السّليم، ط: مصر.

أبو سهل الهَرَويّ: محمّد (٤٣٣)
التلويح، ط: التوحيد، مصر

أبو عُبَيْد: قاسم (٢٢٤)
غريب الحديث، ط: دار الكتب، بيروت.

أبو عُبَيْدة: مَعْمَر (٢٠٩)
مجاز القرآن، ط. دار الفكر، مصر

أبو عمرو الشّيبانيّ: إسحاق (٢٠٦)
الجيم، ط: المطابع الأميريّة، القاهرة.

أبو الفتوح: حسين (٥٥٤)
روض الجنان، ط: الآستانة الرّضويّة، مشهد.

أبو الفداء: إسماعيل (٧٣٢)

المختصر، ط: دار المعرفة، بيروت.

أبو هلال: حسن (٣٩٥)

الفروق اللّغويّة، ط. بصيرتي، قم.

أحمد بدويّ (معاصر)

من بلاغة القرآن، ط: دار النّهضة، مصر

الأخفش: سعيد (٢١٥)

معاني القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت

الأزهَريّ: محمّد (٣٧٠)

تهذيب اللّغة، ط. الدّار المصريّة

الإسكافيّ: محمّد (٤٢٠)

دُرّة التّنزيل، ط. دار الآفاق، بيروت

الأصمَعيّ: عبدالملك ([illegible])

الأضداد، ط. دار الكتب، بيروت.

ايزوتسو: توشيهكو (١٣٧٢)

خدا و إنسان در قرآن، ط: انتشار، طهران

البحرانيّ: هاشم (١١٠٧)

البرهان، ط. مؤسّسة البعثة، بيروت.

البُرُوسَويّ: إسماعيل (١١٢٧)

روح البيان، ط: جعفريّ، طهران.

البُستانيّ: بُطرس (١٣٠٠)

دائرة المعارف، ط. دار المعرفة، بيروت.

البغويّ: حسين (٥١٦)

معالم التّنزيل، ط: دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

بنت الشّاطئ: عائشة (١٣٧٨)

١ـ التّفسير البيانيّ، ط: دار المعارف، مصر

٢ـ الإعجاز البيانيّ، ط: دار المعارف، مصر

بهاء الدّين العامليّ: محمّد (١٠٣١)

العروة الوثقى، ط. مهر، قم.

بيان الحقّ: محمود (نحو ٥٥٥)

وضح البرهان، ط. دار القلم، بيروت.

البيضاويّ: عبدالله (٦٨٥)

أنوار التّنزيل، ط. مصر

التُّستريّ: محمّد تقيّ (١٤١٥)

بهج الصّباغة في شرح نهج البلاغة، ط. أمير كبير، طهران.

التّفتازانيّ: مسعود (٧٩٣)

المطوّل، ط. مكتبة الداوريّ، قم

الثّعالبيّ: عبدالملك (٤٢٩)

فقه اللّغة، ط. مصر.

ثعلب: أحمد (٢٩١)

الفصيح، ط: التّوحيد، مصر

الثّعلبيّ: أحمد (٤٢٧)

الكشف و البيان، ط. دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

الجُرجانيّ: عليّ (٨١٦)

التّعريفات، ط. ناصر خسرو، طهران

الجزائريّ: نورالدّين (١١٥٨)

فروق اللّغات، ط: فرهنگ إسلامي، طهران.

الجصّاص: أحمد (٣٧٠)

أحكام القرآن، ط: دار الكتاب، بيروت.

جمال الدّين عيّاد (معاصر)

بحوث في تفسير القرآن، ط. المعرفة، القاهرة.

الجواليقي: موهوب (٥٤٠)
المعرّب، ط: دار الكتب، مصر.
الجوهري: إسماعيل (٣٩٣)
صحاح اللّغة، ط: دار العلم، بيروت.
الحائري: سيّد علي (١٣٤٠)
مقتنيات الدّرر، ط: الحيدريّة، طهران.
الحجازي: محمّد محمود (معاصر)
التّفسير الواضح، ط: دار الكتاب، مصر.
الحربي: إبراهيم (٢٨٥)
غريب الحديث، ط: دار المدني، جدّة.
الحريري: قاسم (٥١٦)
دُرّة الغوّاص، ط: المثنّى، بغداد.
حسنين مخلوف (معاصر)
صفوة البيان، ط: دار الكتاب، مصر.
حِفني: محمّد شرف (معاصر)
إعجاز القرآن البيانيّ، ط: الأهرام، مصر.
الحَمَوي: ياقوت (٦٢٦)
معجم البلدان، ط: دار صادر، بيروت.
الحيري: إسماعيل (٤٣١)
وجوه القرآن، ط: مؤسّسة الطّبع للآستانة الرّضويّة المقدّسة، مشهد.
الخازن: عليّ (٧٤١)
لباب التّأويل، ط: التّجاريّة، مصر.
الخَطّابي: حَمْد (٣٨٨)
غريب الحديث، ط: دار الفكر، دمشق.
الخليل: بن أحمد (١٧٥)
العين، ط: دار الهجرة، قم.
خليل ياسين (معاصر)
الأضواء، ط: الأديب الجديدة، بيروت.
الدّامغاني: حسين (٤٧٨)
الوجوه والنّظائر، ط: جامعة تبريز.
الرّازي: محمّد (٦٦٦)
مختار الصّحاح، ط: دار الكتاب، بيروت.
الرّاغب: حسين (٥٠٢)
المفردات، ط: دار المعرفة، بيروت
الرّاوندي: سعيد (٥٧٣)
فقه القرآن، ط: الخيّام، قم.
رشيد رضا: محمّد (١٣٥٤)
المنار، ط: دار المعرفة، بيروت.
الزّبيدي: محمّد (١٢٠٥)
تاج العروس، ط: الخيريّة، مصر.
الزّجّاج: إبراهيم (٣١١)
١ـ معاني القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت.
٢ـ فعلت وأفعلت، ط: التّوحيد، مصر.
٣ـ إعراب القرآن، ط: دار الكتاب، بيروت.
الزّركشي: محمّد (٧٩٤)
البرهان، ط: دار إحياء الكُتب، القاهرة.
الزّركلي: خير الدّين (١٣٩٦)
الأعلام، ط: بيروت.
الزّمخشري: محمود (٥٣٨)
١ـ الكشّاف، ط: دار المعرفة، بيروت.
٢ـ الفائق، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣ـ أساس البلاغة، ط: دار صادر، بيروت.
السِّجستانيّ: محمّد (٣٣٠)
غريب القرآن، ط: الفنّيّة المتّحدة، مصر.
السَّكّاكيّ: يوسف (٦٢٦)
مفتاح العلوم، ط. دار الكتب، بيروت.
سليمان حييم (معاصر)
فرهنگ عبريّ، فارسي، ط. إسرائيل.
السّمين: أحمد. (٧٥٦)
الدُّرُّ المصون، ط: دار الكتب العلمية، بيروت
السُّهَيليّ: عبد الرّحمان (٥٨١)
روض الأُنف، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.
سيبَوَيه: عمرو (١٨٠)
الكتاب، ط: عالم الكتب، بيروت.
السُّيوطيّ: عبدالرّحمان (٩١١)
١ـ الإتقان، ط: رضي، طهران.
٢ـ الدُّرّ المنثور، ط. بيروت.
٣ـ تفسير الجلالين، ط: مصطفى البابي، مصر (مع أنوار التّنزيل).
سيّد قُطب (١٣٨٧)
في ظلال القرآن، ط: دار الشّروق، بيروت.
شُبّر: عبدالله (١٣٤٢)
الجوهر الثّمين، ط: الألفين، الكويت.
الشّربينيّ: محمّد (٩٧٧)
السّراج المنير، ط. دار المعرفة، بيروت.
الشّريف الرّضيّ: محمّد (٤٠٦)
١ـ تلخيص البيان، ط: بصيرتي، قم.
٢ـ حقائق التّأويل، ط: البعثة، طهران.
الشّريف العامليّ: محمّد (١١٣٨)
مرآة الأنوار، ط: آفتاب، طهران.
الشّريف المرتضى: عليّ (٤٣٦)
الأمالي، ط: دار الكتب، بيروت.
شريعتي: محمّد تقي (١٤٠٧)
تفسير نوين، ط. فرهنگ إسلامي، طهران.
شوقي ضَيف (معاصر)
تفسير سورة الرّحمان، ط: دار المعارف بمصر.
الشّوكانيّ: محمّد (١٢٥٠)
فتح القدير، دار المعرفة، بيروت.
الصّابونيّ: محمّد عليّ (معاصر)
رَوائع البيان، ط: الغزاليّ، دمشق.
الصّاحِب: إسماعيل (٣٨٥)
المحيط في اللّغة، ط: عالم الكتب، بيروت.
الصّغانيّ: حسن (٦٥٠)
١ـ التّكملة، ط: دار الكتب، القاهرة.
٢ـ الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.
صدر المتألّهين: محمّد (١٠٥٩)
تفسير القرآن، ط. بيدار، قم.
الصّدوق: محمّد (٣٨١)
التّوحيد، ط: النّشر الإسلاميّ، قم.
طه الدُّرّة: محمّد علي
تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، ط: دار الحكمة، دمشق.
الطَّباطَبائيّ: محمّد حسين (١٤٠٢)

الميزان، ط: إسماعيليان، قم.
الطَّبرسيّ: فضل (٥٤٨)
مجمع البيان، ط: الإسلاميّة، طهران.
الطَّبريّ: محمّد (٣١٠)
١ـ جامع البيان، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.
٢ـ أخبار الأُمم و الملوك، ط: الاستقامة، القاهرة.
الطُّريحيّ: فخر الدّين (١٠٨٥)
١ـ مجمع البحرين، ط: المرتضويّة، طهران.
٢ـ غريب القرآن، ط: النّجف.
طنطاوي: جوهريّ (١٣٥٨)
الجواهر، ط: مصطفى البابيّ، مصر.
الطُّوسيّ: محمّد (٤٦٠)
التّبيان، ط: النّعمان، النّجف.
عبد الجبّار: أحمد (٤١٥)
١ـ تنزيه القرآن، ط: دار النّهضة، بيروت.
٢ـ متشابه القرآن، ط: دار التّراث، القاهرة.
عبد الرّزّاق نوفل (معاصر)
الإعجاز العدديّ، ط: دار الشّعب، القاهرة.
عبد الفتّاح طبّارة (معاصر)
مع الأنبياء، ط: دار العلم، بيروت.
عبد الكريم الخطيب (معاصر)
التّفسير القرآنيّ، ط: دار الفكر، بيروت.
عبد اللّطيف البغداديّ (٦٢٩)
ذيل الفصيح، ط: التّوحيد، القاهرة.
عبد المنعم الجمّال: محمّد (معاصر)
التّفسير الفريد، ط: بإذن مجمع البحوث الإسلاميّ.
الأزهر.
العَدنانيّ: محمّد (١٣٦٠)
١ـ معجم الأغلاط، ط: مكتبة لبنان، بيروت.
٢ـ معجم الأخطاء الشّائعة، ط: مكتبة لبنان، بيروت.
العَروسيّ: عبد عليّ (١١١٢)
نور الثّقلين، ط: إسماعيليان، قم.
عزّة دروزة: محمّد (١٤٠٠)
تفسير الحديث، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة.
العُكبَريّ: عبد الله (٦١٦)
التّبيان، ط: دار الجيل، بيروت.
علي أصغر حكمت (معاصر)
نه گفتار در تاريخ أديان، ط: أدبيّات، شيراز.
العيّاشيّ: محمّد (نحو ٣٢٠)
التّفسير، ط: الإسلاميّة، طهران.
الفارسيّ: حسن (٣٧٧)
الحجّة، ط: دار المأمون، بيروت.
الفاضل المقداد: عبد الله (٨٢٦)
كنز العرفان، ط: المرتضويّة، طهران.
الفخر الرّازيّ: محمّد (٦٠٦)
التّفسير الكبير، ط: عبد الرّحمان، القاهرة.
فرات الكوفيّ: ابن إبراهيم (نحو ٣٠٠)
تفسير فرات الكوفيّ، ط: وزارة الثّقافة و الإرشاد الإسلاميّ، طهران.
الفَرّاء: يحيى (٢٠٧)
معاني القرآن، ط: ناصر خسرو، طهران.

فَريد وَجدي: محمّد (١٣٧٣)
المصحف المفسّر، ط: دار مطابع الشعب، بيروت.

فضل الله: محمّد حسين (معاصر)
من وحي القرآن، ط: دار الملاك، بيروت.

الفيروزآبادي: محمّد (٨١٧)
١ـ القاموس المحيط، ط: دار الجيل، بيروت
٢ـ بصائر ذوي التمييز، ط. دار التحرير بالقاهرة

الفَيُّومي: أحمد (٧٧٠)
مصباح المنير، ط: المكتبة العلميّة، بيروت.

القاسمي: جمال الدّين (١٣٣٢)
محاسن التأويل، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة

القالي: إسماعيل (٣٥٦)
الأمالي، ط: دار الكتب، بيروت.

القُرطُبي: محمّد (٦٧١)
الجامع لأحكام القرآن، ط: دار إحياء التراث
بيروت

القُشَيري: عبد الكريم (٤٦٥)
لطائف الإشارات، ط: دار الكتاب، القاهرة

القُمّي: علي (٣٢٨)
تفسير القرآن، ط دار الكتاب، قم.

القَيسي: مكّي (٤٣٧)
مشكل إعراب القرآن، ط: مجمع اللّغة، دمشق

الكاشاني: محسن (١٠٩١)
الصّافي، ط. الأعلمي، بيروت.

الكَرماني: محمود (٥٠٥)
أسرار التكرار، ط: المحمّديّة، القاهرة.

الكُلَيني: محمّد (٣٢٩)
الكافي، ط: دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

لويس كوستاز (معاصر)
قاموس سرياني ـ عربي، ط: الكاثوليكيّة، بيروت.

لويس معلوف (١٣٦٦)
المنجد في اللّغة، ط دار المشرق، بيروت.

الماوَردي: علي (٤٥٠)
النُّكت و العيون، ط: دار الكتب، بيروت.

المبرّد: محمّد (٢٨٦)
الكامل، ط. مكتبة المعارف، بيروت.

المجلسي: محمّد باقر (١١١١)
بحار الأنوار، ط. دار إحياء التراث، بيروت.

مجمَعُ اللّغة: جماعة (معاصرون)
معجم الألفاظ، ط: آرمان، طهران.

محمّد إسماعيل إبراهيم (معاصر)
معجم الألفاظ و الأعلام، ط. دار الفكر، القاهرة.

محمود شيت خطّاب (معاصر)
المصطلحات العسكريّة، ط: دار الفتح، بيروت.

المَدَني: علي (١١٢٠)
أنوار الرّبيع، ط. النعمان، نجف.

المَديني: محمّد (٥٨١)
المجموع المغيث، ط: دار المدني، جدّة.

المَراغي: محمّد مصطفى (١٣٦٤)
١ـ تفسير سورة الحجرات، ط: الأزهر، مصر
٢ـ تفسير سورة الحديد، ط. الأزهر، مصر

المَراغي: أحمد مصطفى (١٣٧١)

تفسير القرآن، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

مشكور: محمّدجواد (معاصر)

فرهنگ تطبيقى، ط: كاويان، طهران.

المشهدي: محمّد (١١٢٥)

كنز الدقائق، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم.

المُصْطَفَوِيّ: حسن (معاصر)

التحقيق، ط: دار الترجمة، طهران.

معرفة: محمّدهادى (١٤٢٧)

التفسير والمفسّرون، ط: الجامعة الرّضوية، مشهد.

مغنيّة: محمّد جواد (١٤٠٠)

التفسير الكاشف، ط: دار العلم للملايين، بيروت.

مُقاتِل: ابن سليمان (١٥٠)

١ـ تفسير مقاتل، ط: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

٢ـ الأشباه والنظائر، ط: المكتبة العربيّة، مصر

المَقدِسيّ: مُطهَّر (٣٥٥)

البدء والتاريخ، ط: مكتبة المثنّى، بغداد

مكارم الشّيرازيّ: ناصر (معاصر)

الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل، ط: بيروت.

المَيْبُديّ: أحمد (٥٢٠)

كشف الأسرار، ط: أمير كبير، طهران.

الميلانيّ: محمّد هادي (١٣٨٤)

تفسير سورتي الجمعة والتغابن، ط: مشهد

النّحّاس: أحمد (٣٣٨)

معاني القرآن، ط: مكّة المكرّمة.

النّسفيّ: أحمد (٧١٠)

مدارك التنزيل، ط: دار الكتاب، بيروت.

النّهاوِنديّ: محمّد (١٣٧٠)

نفحات الرّحمان، ط: سنگى، علمى [طهران].

النّيسابوريّ: حسن (٧٢٨)

غرائب القرآن، ط: مصطفى البابيّ، مصر

هارون الأعور: ابن موسى (٢٤٩)

الوجوه والنظائر، ط: دار الحرّيّة، بغداد.

هاكس: الإمريكيّ (معاصر)

قاموس كتاب مقدّس ط: مطبعة الإمريكيّ بيروت

الهَرَويّ: أحمد (٤٠١)

الغريبين، ط: دار إحياء التراث.

الهَمَدانيّ: عبدالرّحمان (٣٢٩)

الألفاظ الكتابية، ط: دار الكتب، بيروت.

هُوتِسْما: مارتن تِيُودُر (١٣٦٢)

دائرة المعارف الإسلاميّة، ط: جهان، طهران.

الواحديّ: عليّ (٤٦٨)

الوسيط، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.

اليزيديّ: يحيى (٢٠٢)

غريب القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت.

اليعقوبيّ: أحمد (٢٩٢)

التاريخ، ط: دار صادر، بيروت.

يوسف خيّاط (؟)

الملحق بلسان العرب، ط: أدب الحوزة، قم.

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة

أبان بن عثمان. (٢٠٠)
إبراهيم التّيميّ. (؟)
ابن أبي إسحاق عبدالله (١٢٩)
ابن أبي عبلة: إبراهيم (١٥٣)
ابن أبي نجيح: يسار (١٣٦)
ابن إسحاق محمّد (١٥١)
ابن الأعرابيّ، محمّد (٢٣١)
ابن أنس: مالك (١٧٩)
ابن برّيّ، عبدالله. (٥٨٢)
ابن بُزُرْج: عبدالرّحمان. (؟)
ابن بنت العراقيّ (٧٠٤)
ابن تيميّة أحمد (٧٢٨)
ابن جُرَيْج: عبدالملك (١٥٠)
ابن جنّيّ: عثمان. (٣٩٢)
ابن الحاجب: عثمان. (٦٤٦)
ابن حبيب: محمّد. (٢٤٥)
ابن حجر: أحمد بن عليّ (٨٥٢)
ابن حجر: أحمد بن محمّد. (٩٧٤)
ابن حزم: عليّ (٤٥٦)
ابن حِلزة.... (؟)
ابن خرُوف: عليّ (٦٠٩)
ابن ذكوان: عبد الرّحمان (٢٠٢)
ابن رجب: عبدالرّحمان. (٧٩٥)
ابن الزّبير: عبدالله (٧٣)
ابن زيد عبدالرّحمان (١٨٢)
ابن سَميقع. محمّد (؟)
ابن سيرين: محمّد (١١٠)
ابن سينا: عليّ. (٤٢٨)
ابن الشّخّير: مُطَرِّف. (٥٤٢)
ابن شُرَيح: ... (؟)
ابن شُمَيْل. نصر. (٢٠٣)
ابن الشّيخ ... (؟)
ابن عادل. (؟)
ابن عامر: عبدالله. (١١٨)
ابن عبّاس: عبدالله (٦٨)
ابن عبدالملك: محمّد. (٢٤٤)

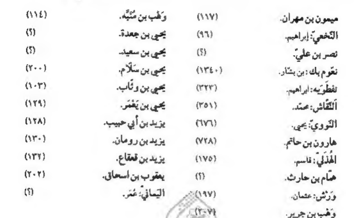
ابن عساكر (؟)
ابن عصفور: عليّ (٦٦٩)
ابن عطاء: واصل (١٣١)
ابن عقيل: عبدالله (٧٦٩)
ابن عُمر: عبدالله (٧٣)
ابن عيّاش: محمّد (١٩٣)
ابن عُيَيْنَة: سفيان (١٩٨)
ابن فورك: محمّد (٤٠٦)
ابن كثير: عبدالله (١٢٠)
ابن كعب القُرَظيّ: محمّد (١١٧)
ابن الكَلْبيّ: هشام (٢٠٤)
ابن كمال باشا: أحمد (٩٤٠)
ابن كمّونة: سعد (٦٨٣)
ابن كيسان: محمّد (٢٩٩)
ابن ماجه: محمّد (٢٧٣)
ابن مالك: محمّد (٦٧٢)
ابن مجاهد: أحمد (٣٢٤)
ابن مُحَيصِن: محمّد (١٢٣)
ابن مَسعود: عبدالله (٣٢)
ابن المسيَّب: سعيد (٩٤)
ابن ملك: عبداللّطيف (٨٠١)
ابن المنير: عبدالواحد (٧٣٣)
ابن النّحّاس: محمّد (٦٩٨)
ابن هانئ: ... (؟)
ابن هُرمُز: عبدالرّحمان (١١٧)
ابن الهيثم: داود (٣١٦)
ابن الورديّ: عُمر (٧٤٩)
ابن وَهْب: عبدالله (١٩٧)
ابن يَسْعُون: يوسف (٥٤٢)
ابن يعيش: عليّ (٦٤٣)
أبو بحريّة: عبدالله (٨٠)
أبو بكر الإخشيد: أحمد (٣٦٦)
أبو بكر الأصمّ: ... (٢٠١)
أبو الجزال الأعرابيّ (؟)
أبو جعفر القاريّ: يزيد (١٣٢)
أبو الحسن الصّائغ (؟)
أبو حمزة الثّماليّ: ثابت (١٥٠)
أبو حنيفة: النّعمان (١٥٠)
أبو حَيْوة: شُرَيح (٢٠٣)
أبو داود: سليمان (٢٧٥)
أبو الدّرداء: عُوَيمر (٣٢)
أبو دُقَيْش (؟)
أبو ذَرّ: جُندب (٣٢)
أبو روق: عطيّة (؟)
أبو زياد: عبدالله (؟)
أبو سعيد الخُدْريّ: سعد (٧٤)
أبو سعيد البغداديّ: أحمد (٢٨٥)
أبو سعيد الخرّاز: أحمد (٢٨٥)
أبو سليمان الدّمشقيّ: عبدالرّحمان (٢١٥)
أبو السّمّال: قَعْنَب (؟)
أبو شريح الخزاعيّ (؟)
أبو صالح (؟)

أبو الطّيّب اللّغويّ. (؟)
أبو العالية: رُفَيع. (٩٠١)
أبو عبد الرّحمان، عبد الله (٧٤)
أبو عبد الله: محمّد. (؟)
أبو عثمان الحِيريّ: سعيد (٢٨٩)
أبو العلاء المعرّيّ: أحمد (٤٤٩)
أبو عليّ الأهوازيّ: حسن (٤٤٦)
أبو عليّ مِسكَوَيه أحمد (٤٢١)
أبو عمران الجُونيّ: عبد الملك. (؟)
أبو عمرو ابن العلاء: زبّان. (١٥٤)
أبو عمرو الجَرْميّ: صالح (٢٢٥)
أبو الفضل الرّازيّ (؟)
أبو قِلابة .... (١٠٤)
أبو مالك: عمرو (؟)
أبو المتوكّل: عليّ (؟)
أبو مِجْلَز، لاحق. (؟)
أبو مُحَلِّم محمّد. (٢٤٥)
أبو مسلم الأصفهانيّ: محمّد (٣٢٢)
أبو مُنذر السّلّام: .... (؟)
أبو موسى الأشعريّ: عبد الله (٤٤)
أبو نصر الباهليّ: أحمد (٢٣١)
أبو هُرَيرة: عبد الرّحمان (٥٩)
أبو الهيثم: .... (٢٧٦)
أبو يزيد المدنيّ: .... (؟)
أبو يعلى: أحمد. (٣٠٧)
أبو يوسف: يعقوب (١٨٢)
أُبَيّ بن كعب. (٢١)
أحمد بن حنبل. (٢٤)
الأحمر: عليّ (١٩٤)
الأخفش الأكبر: عبد الحميد. (١٧٧)
إسحاق بن بشير. (٢٠٦)
الأسديّ. (؟)
إسماعيل بن القاضي (؟)
الأصمّ: محمّد (٣٤٦)
الأعشى: ميمون. (١٤٨)
الأعمش سليمان. (١٤٨)
إلياس. .. (؟)
أنس بن مالك. (٩٣)
الأمويّ سعيد (٢٠٠)
الأوزاعيّ: عبد الرّحمن (١٥٧)
الأهوازيّ: حسن. (٤٤٦)
الباقلّانيّ، محمّد (٤٠٣)
البخاريّ محمّد. (٢٥٦)
براء بن عازب. (٧١)
البرجيّ: عليّ. (؟)
البرجميّ: صابئ. (؟)
البَقليّ. (؟)
البلخيّ: عبد الله. (٣١٩)
البَلُّوطيّ: منذر. (٣٥٥)
بوست: جورج ادوارد. (١٣٢٧)
التّرمذيّ: محمّد (٢٧٩)
ثابت البنانيّ. (١٢٧)

الثّعلبي: أحمد. (٤٢٧)
الثّوري: سفيان. (١٦١)
جابر بن زيد. (٩٣)
الجُبّائي: محمّد. (٣٠٣)
الجَحْدَري: كامل. (٢٣١)
جمال الدّين الأفغانيّ. (١٣١٥)
الجُنَيْد البغدادي: ابن محمّد. (٢٩٧)
جهرم بن صفوان. (١٢٨)
الحارث بن ظالم. (٢٢ق)
الحَدّادي: .... (؟)
الحَرّاني: محمّد. (٥٦٠)
الحسن بن يسار. (١١٠)
حسن بن حيّ. (؟)
حسن بن زياد. (٢٠٤)
حسين بن فضل. (٥٤٨)
حَفص: بن عمر. (٢٤٦)
حمّاد بن سَلَمة. (١٦٧)
حمزة القارئ. (١٥٦)
حُمَيْد: ابن قيس. (؟)
الحَوْفيّ: عليّ. (٤٣٠)
خصيف: .... (؟)
الخطيب التّبريزيّ: يحيى. (٥٠٢)
الخَفاجيّ: عبدالله. (٤٦٦)
خلف القارئ. (٢٩٩)
الخُوَيّيّ: محمّد. (٦٩٣)
الخيالي: أحمد. (٨٦٢)

الدّقّاق. (؟)
الدّماميني: محمّد. (٨٢٧)
الدّوانيّ. (٩١٨)
الدّينوري: أحمد. (٢٨٢)
الرّبيع بن أنس. (١٣٩)
ربيعة بن سعيد (؟)
الرّضيّ الأسترآباديّ. (٦٨٦)
الرّمّانيّ: عليّ. (٣٨٤)
رُوَيس: محمّد. (٢٣٨)
الزّبانيّ. (؟)
الزّبير: بن بكّار. (٢٥٦)
الزّجّاجيّ: عبد الرّحمان. (٣٣٧)
الزّهراويّ: خلف (٤٢٧)
الزُّهْريّ: محمّد. (١٢٨)
زيد بن أسلم. (١٣٦)
زيد بن ثابت. (٤٥)
زيد بن عليّ. (١٢٢)
السُّدّيّ: إسماعيل. (١٢٨)
سعد بن أبي وقّاص. (٥٥)
سعد المفتيّ. (؟)
سعيد بن جُبَيْر. (٩٥)
سعيد بن عبدالعزيز. (١٦٧)
السُّلَميّ القارئ: عبدالله. (٧٤)
السُّلَميّ: محمّد. (٤١٢)
سليمان بن جمّاز المدنيّ. (١٧٠)
سليمان بن موسى. (١١٩)

سليمان التّيميّ. (؟)
سهل التّستريّ. (٢٨٣)
السّيرافيّ: حسن. (٣٦٨)
الشّاذليّ. (؟)
الشّاطبيّ (؟)
الشّافعيّ: محمّد. (٢٠٤)
الشّبليّ: دُلَف. (٣٣٤)
الشّعبيّ: عامر. (١٠٣)
شُعيب الجبئيّ. (؟)
الشّقيق بن إبراهيم. (١٩٤)
الشّلوبيني: عمر. (٦٤٥)
شمر: بن حمدويه. (٢٥٥)
الشُّمُنّيّ: أحمد (٨٧٢)
الشّهاب: أحمد. (١٠٦٩)
شهاب الدّين القرافيّ. (٦٨٤)
شهر بن حَوْشب. (١٠٠)
شيبان بن عبد الرّحمان. (؟)
شيبة الضّبّيّ. (؟)
شيذلة: عُزيزي. (٤٩٤)
صالح المريّ. (؟)
الصّيقليّ: محمّد. (٥٦٥)
الضّبّيّ: يونس. (١٨٢)
الضّحّاك بن مزاحم. (١٠٥)
طاووس: بن كيسان. (١٠٦)
الطّبقجليّ: أحمد. (١٢١٣)
طلحة بن مُصَرِّف. (١١٢)
الطّيّبيّ: حسين. (٧٤٣)
عائشة: بنت أبي بكر. (٥٨)
عاصم الجَحْدَريّ. (١٢٨)
عاصم القاريّ. (١٢٧)
عامر بن عبدالله. (٥٥)
عبّاس بن الفضل. (١٨٦)
عبدالرّحمان بن أبي بَكْرة. (٩٦)
عبدالعزيز: .... (٦١٢)
عبدالله بن أبي ليلى. (؟)
عبدالله بن الحارث. (٨٦)
عبدالله الميطيّ. (؟)
عبدالوهّاب النّجّار. (١٣٦٠)
عُبيد بن عُمَير. (؟)
العَتَكيّ: عبّاد. (١٨١)
العَدَويّ: .... (؟)
عصام الدّين: عثمان. (١١٩٣)
عصمة بن عروة. (؟)
العطاء: بن أسلم. (١١٤)
عطاء بن سائب. (١٣٦)
عطاء الخراسانيّ: ابن عبدالله. (١٣٥)
عِكْرِمَة بن عبدالله. (١٠٥)
العلاء بن سيّابة. (؟)
عليّ بن أبي طلحة. (١٤٣)
عمارة بن عائذ. (؟)
عُمر بن ذَرّ. (١٥٣)
عَمرو بن عبيد (١٤٤)

عَمرو بن ميمون. (؟)
عيسى بن عُمَر. (١٤٩)
العَوْفي: عطيّة. (١١١)
العيني: محمود. (٨٥٥)
الغزالي: محمّد. (٥٠٥)
الغزنوي: .... (٥٨٢)
الفارابي: محمّد. (٣٣٩)
الفاسيّ (؟)
الفضل الرَّقاشي. (٢٠٠)
قَتادة بن دعامة. (١١٨)
القزويني: محمّد. (٧٣٩)
قُطْرُب: محمّد. (٢٠٦)
القفّال: محمّد. (٣٢٨)
القلانسي: محمّد. (٥٢٦)
كُراع النّمل: عليّ. (٣٠٩)
الكِسائيّ: عليّ. (١٨٩)
كعب الأحبار: ابن ماتع. (٣٢)
الكعبي: عبدالله. (٣١٩)
الكفعمي: إبراهيم (٩٠٥)
الكَلْبي: محمّد. (١٤٦)
كَلَنْبوي. (؟)
الكِيا الطَّبَريّ (؟)
اللّؤلؤي: حسن. (٢٠٤)
اللِّحياني: عليّ. (٢٢٠)
اللَّيث بن المظفّر. (١٨٥)
الماتريدي: محمّد. (٣٣٣)
المازني: بكر. (٢٤٩)
مالك بن أنس. (١٧٩)
مالك بن دينار. (١٣١)
المالكيّ (؟)
الَملَويّ. (؟)
مُجاهِد: جَبر. (١٠٤)
المحاسبي: حارث. (٢٤٣)
محبوب: .... (؟)
محمّد أبي موسى. (؟)
محمّد بن حبيب. (٢٤٥)
محمّد بن الحسن. (١٨٩)
محمد بن شريح الأصفهانيّ. (؟)
محمّد عبده: ابن حسن خيرالله. (١٣٢٣)
محمّد الشيشقي. (؟)
مروان بن الحكم. (٦٥)
المُستهر بن عبدالملك. (؟)
مصلحَ الدّين اللّاري: محمّد. (٩٧٩)
مَعاذ بن جبل. (١٨)
مُعتمر بن سليمان. (١٨٧)
المغربي: حسين. (٤١٨)
المفضّل الضّبّي: ابن محمّد. (١٨٢)
مكحول: بن شهراب. (١١٢)
المنذري: محمّد. (٣٢٩)
المهدوي: أحمد. (٤٤٠)
مؤرّج السّدوسي: ابن عمر. (١٩٥)
موسى بن عمران. (٦٠٤)

ميمون بن مهران. (١١٧)
النّخعيّ: إبراهيم. (٩٦)
نصر بن عليّ. (؟)
نعّوم بك: بن بشّار. (١٣٤٠)
نفطَويه: ابراهيم. (٣٢٣)
النّقاش: محمّد. (٣٥١)
النّوويّ: يحيى. (٦٧٦)
هارون بن حاتم. (٧٢٨)
الهُذَليّ: قاسم. (١٧٥)
همّام بن حارث. (؟)
وَرْش: عثمان. (١٩٧)
وَهْب بن جرير. (٢٠٧)
وَهْب بن مُنَبِّه. (١١٤)
يحيى بن جعدة. (؟)
يحيى بن سعيد. (؟)
يحيى بن سَلّام. (٢٠٠)
يحيى بن وثّاب. (١٠٣)
يحيى بن يَعْمَر. (١٢٩)
يزيد بن أبي حبيب. (١٢٨)
يزيد بن رومان. (١٣٠)
يزيد بن قعقاع. (١٣٢)
يعقوب بن اسحاق. (٢٠٢)
اليمانيّ: عُمَر. (؟)